

# Handbuch der katholischen Liturgik

von

Dr Valentin Thalhofer

weiland Päpstl. Hausprälat und Professor der Theologie in Eichstätt

Zweite, völlig umgearbeitete und vervollständigte Auflage

von

Dr Ludwig Eisenhofer

Professor der Theologie am bischöflichen Gymnasium in Eichstätt

Property of

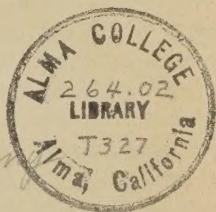
CLGA

Please return to

Graduate Theological

Union Library

Erster Band



*Printed in Germany*

Freiburg im Breisgau

Herdersche Verlagshandlung

1912

Berlin, Karlsruhe, München, Straßburg, Wien, London und St Louis, Mo.

48845

# Imprimatur

*Friburgi Brisgoviae*, die 23 Maii 1912

‡ Thomas, Archiepps

Alle Rechte vorbehalten



## Vorwort zur zweiten Auflage.

„Ich hoffe mit Gottes Hilfe in nicht allzuferner Zeit . . . das ganze Werk vollenden zu können“, schrieb Thalhofer im Vorwort des ersten Halbbandes der speziellen Liturgik, welche im Herbst des Jahres 1890 erschien. Ein Jahr später hatte er nach einem reich gesegneten, tätigen Leben seine Ruhestätte gefunden in dem Friedhof seines Heimatortes Unterroth im bayrischen Schwaben. Die Bearbeitung der speziellen Liturgik war gerade bis zum Officium defunctorum gediehen, als der Tod die Feder seiner Hand entriß (17. September 1891). Professor Dr. Andreas Schmid, Direktor des Georgianums († 23. April 1911), gab, einem Wunsche der Verlagshandlung folgend, dem Werke die äußere Vollendung, indem er die noch fehlenden Partien nach dem Eichstätter Kollegdiktat des Verbliebenen hinzufügte.

Die Besorgung einer neuen, zweiten Auflage hatte inzwischen Dr. Adalbert Ebner, Lyzealprofessor in Eichstätt, übernommen, der auch bereits im Jahre 1894 den ersten Halbband der allgemeinen Liturgik der Öffentlichkeit übergeben konnte. Da Ebner indes fast beständig ans Krankenlager gefesselt war, schritt die neue Auflage nur langsam voran; als er am 25. Februar 1898 noch in verhältnismäßig jungen Jahren aus dieser Zeitlichkeit scheiden mußte, war auch seine Arbeit unvollendet geblieben.

Im Frühjahr 1906, nachdem die Arbeit acht Jahre geruht hatte, wurde mir der Vorschlag gemacht, in die Arbeit Thalhofers und Ebners einzutreten und das Handbuch der Liturgik zu vollenden. Obwohl ich damals bereits begonnen hatte, meine eigenen Vorlesungen über Liturgik für die Edition vorzubereiten, so glaubte ich dennoch dieses Anerbieten nicht zurückweisen zu dürfen, nicht bloß, weil ich hierzu als Nachfolger Thalhofers und Ebners im Lehramt eine gewisse Verpflichtung fühlte, sondern vor allem, weil ich die Überzeugung hegte, daß die innige, fromme und zum Herzen sprechende Weise Thalhofers, die Liturgie zu erklären, auch bei einer jüngeren Generation nicht in Vergessenheit geraten dürfte.

Bei dieser Neubearbeitung war es nicht zu umgehen, daß das alte Handbuch Thalhofers durchgreifende Änderungen erfuhr. Am meisten mag auffallen, daß ich jene Ausführungen, in welchen Thalhofer die „Theorie des Kultes“ entwickelt, merklich abgekürzt in der Einleitung untergebracht habe. Ich verfuhr dabei nach Analogie anderer theologischer Disziplinen, z. B. der

Dogmatik und des Kirchenrechts, welche die allgemeinen Begriffe, wie Dogma, dogmatische Tatsache, Recht, Gesetz usw., gleichfalls in der Einleitung zu erörtern pflegen, um sich in der eigentlichen Darstellung ausschließlich ihrem von der Kirche proponierten spezifischen Objekt zu widmen. Manche von Thalhofers bei dieser Gelegenheit entwickelte Gedanken konnte ich nur im Auszug wiedergeben, und einzelne Partien, besonders jene, die ausschließlich auf dogmatischem (z. B. die Lehre vom himmlischen Opfer) oder religionsphilosophischem Gebiete liegen, sind von mir gänzlich ausgeschaltet worden. Zudem handelte ich hier auch unter einer zwingenden äußeren Notwendigkeit, die mir gebot, das ohnehin schon umfangreiche Buch nicht noch weiter zu vergrößern.

Die Berechtigung zu solch umgestaltender Tätigkeit glaubte ich auch daraus entnehmen zu dürfen, daß das Handbuch in der vorliegenden Gestalt nur mehr zur Hälfte auf Thalhofers zurückgeht, im übrigen ausschließlich mein Werk ist, für welches mir kein Thalhofersches Manuskript zu Gebote stand<sup>1</sup>. Um Altes und Neues in dem Organismus eines Handbuches zu verschmelzen, muß dem Herausgeber eine größere Freiheit eingeräumt werden. Ganz neu sind die Abschnitte über Kirchenjahr, Sakramente, Sakramentalien, ebenso der Abschnitt über die Paramente, den ich bis auf wenige Seiten auf Grund der Publikationen Brauns nicht mehr in seiner alten Gestalt belassen konnte. Auch in jenen Teilen, die ich von Thalhofers herübernehmen durfte, sind bald da bald dort größere oder kleinere Abschnitte eingefügt, außerdem sah ich mich genötigt, so viele kleinere Änderungen vorzunehmen, daß kaum eine Seite gänzlich mit der ersten Auflage übereinstimmt.

Aus dem schon oben angeführten Grunde konnte ich auch den orientalischen Liturgien keinen besondern Abschnitt zuweisen und mußte mich einstweilen begnügen, lediglich zum besseren Verständnis des römischen Ritus zuweilen gelegentlich auf dieselben hinzuweisen.

Herr königl. Gymnasialprofessor Dr Friedrich Degenhart und Herr Kaplan Georg Heidingsfelder haben in opferwilligster Weise die Korrektur gelesen und mir damit die Überwachung des Druckes wesentlich erleichtert, wofür ich pflichtschuldig meinen herzlichsten Dank ausspreche. Herrn Kaplan Heidingsfelder bin ich noch ganz besonders für die mühevolle Herstellung des Personenregisters verbunden.

Lebendig steht in diesem Augenblicke, wo ich daran gehe, das Handbuch der Liturgik, das schon auf eine wechselvolle Geschichte von nahezu dreißig Jahren zurückblicken kann, der Öffentlichkeit zu übergeben, das Wort des Herrn vor meinem Geiste: „Andere haben gearbeitet, und ihr seid in ihre Arbeit eingetreten. Ein anderer ist es, der sät, und ein anderer, der erntet.“<sup>2</sup> Meine

<sup>1</sup> In den §§ 17—21 verwertete ich Notizen Ebners, die mir im Jahre 1906 mit dem Ebnerschen Handexemplar von der Herderschen Verlagshandlung übermittelt worden waren.

<sup>2</sup> Jo 4, 37 38.

Ernte, die ich mir von dem Buche, dessen Mängel mir wohlbekannt sind, erhoffe, ist derart, daß sie auch den lieben Verbliebenen, deren Arbeit ich aufgenommen habe, noch zum Troste reichen kann: Möge das Buch recht vielen Dienern des Heiligtums die Bedeutung und Schönheit unserer altehrwürdigen kirchlichen Gebräuche enthüllen und in ihnen die Liebe zum Beruf und die Freude an der Kirche stetsfort mehren! Die Kirche ist es ja, die hindurchschreitend durch die Jahrhunderte seit den Tagen der heiligen Apostel unsere majestätische Liturgie geschaffen und fort und fort erhält, die mit täglich neuer Lebenskraft deren Formen durchdringt und nicht zuletzt in diesen Formen einem jeden, der empfänglich ist, das Walten der in ihr immerdar fortlebenden Liebe des Erlösers zu erkennen gibt!

Gichstätt, am Feste Mariä Heimsuchung 1912.

Dr Ludwig Eichenhofer.





# Inhaltsverzeichnis.

Vorwort zur zweiten Auflage . . . . .	Seite v
---------------------------------------	------------

## Einleitung.

### Erstes Hauptstück.

#### Kultus und Liturgie.

§ 1. Kultus und Liturgie im allgemeinen . . . . .	1
§ 2. Das Wesen der katholischen Liturgie. Die Tätigkeit des Liturgen nomine Christi und nomine ecclesiae . . . . .	6
§ 3. Der Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Liturgie . . . . .	16
§ 4. Die persönliche Betätigung des Liturgen und der Gläubigen in der katholischen Liturgie . . . . .	24

### Zweites Hauptstück.

#### Die liturgische Gesetzgebung.

§ 5. Die liturgische Gesetzgebung in ihrer allmählichen Entfaltung . . . . .	31
§ 6. Das jetzt gültige Recht bezüglich der Ordnung und Erhaltung der Liturgie . . . . .	39

### Drittes Hauptstück.

#### Die Liturgik als Wissenschaft.

§ 7. Aufgabe und enzyklopädische Stellung der Liturgik. Einteilung der Liturgik . . . . .	56
§ 8. Die wichtigeren Quellen für die geschichtliche Darstellung der Liturgie . . . . .	63
§ 9. Die Quellen zur Darstellung der gegenwärtigen Liturgie . . . . .	90

### Viertes Hauptstück.

#### Geschichte der Liturgik.

§ 10. Geschichte der Liturgik im Christlichen Altertum und Mittelalter . . . . .	103
§ 11. Geschichte der Liturgik in der Reformationszeit (bis zum Ausgang des 16. Jahrhunderts) . . . . .	136
§ 12. Geschichte der Liturgik im 17. und 18. Jahrhundert . . . . .	148
§ 13. Geschichte der Liturgik in der Aufklärungsperiode (Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts) . . . . .	166
§ 14. Geschichte der Liturgik in neuerer und neuester Zeit . . . . .	177



# Allgemeine Liturgik.

## Erste Abteilung.

### Die Formen der katholischen Liturgie.

#### Erstes Hauptstück.

#### Die Formen der katholischen Liturgie im allgemeinen.

	Seite
§ 15. Die äußeren Grundformen der katholischen Liturgie (Wort und augenfällige Handlung in Verbindung mit Naturalobjekten) und ihre Ausführung durch den Liturgen im allgemeinen	195
§ 16. Die Formen der katholischen Liturgie und ihre Beziehungen zur Kunst im allgemeinen	204

#### Zweites Hauptstück.

#### Die Formen des Wortes in der katholischen Liturgie. Häufiger gebrauchte Gebetsformularien.

§ 17. Die liturgischen Sprachen	225
§ 18. Die liturgische Musik (Kirchenmusik) im allgemeinen, ihr Zweck und ihre wesentlichen Eigenschaften	249
§ 19. Überblick über die Geschichte der Kirchenmusik	259
§ 20. Der gottesdienstliche Volksgesang	284
§ 21. Das apostolische Glaubensbekenntnis in der Liturgie	297
§ 22. Das Vaterunser, Der Englische Gruß und das Angelusläuten	303
§ 23. Die kleinere Doxologie	311
§ 24. Einleitungsformeln des liturgischen Gebetes	316
§ 25. Schlußformeln des liturgischen Gebetes	330

#### Drittes Hauptstück.

#### Darstellende und symbolische Formen der katholischen Liturgie.

§ 26. Verschiedene Körperhaltungen in der Liturgie	336
§ 27. Verschiedene Haltungen der Hände in der Liturgie (1. Erheben und Falten der Hände; 2. Handauslegen; 3. Brustklopfen; 4. Händewaschung)	347
§ 28. Das Kreuzzeichen in der Liturgie	356
§ 29. Das liturgische Ostulum	370
§ 30. Das Licht in der Liturgie	376
§ 31. Der Weihrauch und die Räucherung in der Liturgie	389

## Zweite Abteilung.

### Der liturgische Raum und seine Ausstattung.

#### Erstes Hauptstück.

#### Das katholische Kirchengebäude.

§ 32. Die wichtigeren Namen und Gattungen des Kirchengebäudes	404
§ 33. Entstehung und Entwicklung der christlichen Kultgebäude	412

**Zweites Hauptstück.**

**Der christliche Altar.**

	Seite
§ 34. Der christliche Altar (1. Entwicklung des eigentlichen Altars und geltende kirchliche Vorschriften. 2. Der Altarüber- und -hochbau) . . . . .	424
§ 35. Der Schmuck des Altars . . . . .	435
§ 36. Der Tabernakel . . . . .	452

**Drittes Hauptstück.**

**Die übrige Ausstattung des Kirchengebäudes.**

§ 37. Der bischöfliche Stuhl; Chor- und Kirchenstühle . . . . .	457
§ 38. Die Kanzel . . . . .	460
§ 39. Der Taufstein . . . . .	464
§ 40. Der Beichtstuhl . . . . .	467
§ 41. Die Orgel . . . . .	469
§ 42. Die Kirchenglocken . . . . .	472

**Viertes Hauptstück.**

**Die wichtigsten liturgischen Gefäße.**

§ 43. Kelch und Patene nebst Zubehör und Rännchen . . . . .	480
§ 44. Das Ciborium . . . . .	487
§ 45. Die Monstranz . . . . .	490

**Fünftes Hauptstück.**

**Die liturgischen Gewänder und Insignien.**

§ 46. Die liturgischen Gewänder im allgemeinen (Ursprung der liturgischen Gewänder; liturgischer Farbentanon; Weihe und Aufbewahrung; Symbolik) . . . . .	493
§ 47. 1. Amikt. 2. Albe mit Zingulum. 3. Superpellizeum und Rochett . . . . .	507
§ 48. Die liturgische Oberkleidung (1. Kasula; 2. Pluviale; 3. Dalmatif und Tunizella) . . . . .	521
§ 49. Die liturgische Kopfbedeckung. Liturgische Handschuhe. Liturgische Fußbekleidung . . . . .	538
§ 50. Die liturgischen Insignien (1. Manipel; 2. Stola; 3. Pallium; 4. Rationale) . . . . .	550
§ 51. Die liturgischen Insignien (1. Ring; 2. Crux archiepiscopalis; 3. Pectorale) . . . . .	570

**Dritte Abteilung.**

**Das Kirchenjahr.**

**Erstes Hauptstück.**

**Das Kirchenjahr im allgemeinen. Wochen- und Quatemberfeier.**

§ 52. Die Bedeutung des katholischen Kirchenjahres . . . . .	579
§ 53. Die Feier der christlichen Woche . . . . .	581
§ 54. Die Quatember . . . . .	589

## Zweites Hauptstück.

## Das heilige Osterfest und die um das Osterfest sich gruppierenden beweglichen Feste.

	Seite
§ 55. Die Feststellung des Ostertermins. Entstehung der Vor- und Nachfeier	592
§ 56. Die Liturgie der Vorfastenzeit	598
§ 57. Die Liturgie der heiligen Fastenzeit	601
§ 58. Der Palmsonntag	611
§ 59. Der Gründonnerstag	618
§ 60. Der heilige Karfreitag	629
§ 61. Der heilige Karfreitag	637
§ 62. Das heilige Osterfest und die Osteroktave	654
§ 63. Die österliche Zeit (Quinquagesima; Pentekoste). Das Himmelfahrts- und Pfingstfest	658
§ 64. Das Fest der heiligsten Dreifaltigkeit. Das Fronleichnamsfest. Das Herz-Jesu-Fest	665

## Drittes Hauptstück.

## Die nicht beweglichen Feste des Kirchenjahres.

§ 65. Das heilige Weihnachtsfest. Die Adventzeit. Die Begleitfeste des Weihnachtsfestes	668
§ 66. Das Fest der Erscheinung des Herrn (Epiphanie) und das Fest der Darstellung Jesu im Tempel (Mariä Lichtmeß, Purificatio B. M. V.)	679
§ 67. Die übrigen Feste des Herrn	690

## Viertes Hauptstück.

## Die Feste der Heiligen.

§ 68. Von den Festen der Heiligen im allgemeinen. Die Reliquienverehrung	693
§ 69. Die Feste der allerheiligsten Jungfrau. Die Feste des hl. Joseph und der hl. Joachim und Anna	700
§ 70. Die Feste der heiligen Engel und des hl. Johannes des Täufers. Die Apostelfeste. Das Fest Allerheiligen und der Tag Allerseelen	710



# Einleitung.

## Erstes Hauptstück.

### Kultus und Liturgie.

#### § 1. Kultus und Liturgie im allgemeinen.

1. Wiewohl die beiden Begriffe „Kultus und Liturgie“ im gewöhnlichen Sprachgebrauche nicht selten unterschiedlos gebraucht werden, so besteht doch insofern ein Unterschied, als der Begriff „Kultus“ die äußere Gottesverehrung im allgemeinsten Sinne, das Wort „Liturgie“ jedoch, wie sich weiter unten zeigen wird, die gesetzmäßig geregelte, nur bei Erfüllung bestimmter Vorbedingungen gegebene Gottesverehrung zu bezeichnen pflegt. Kultus und Liturgie verhalten sich zueinander wie die höhere Gattung zur Art: was von der Gattung ausgesagt werden kann, gilt auch von der Art, jedoch nicht umgekehrt.

Kultus im allgemeinen ist die Betätigung der Religion in unmittelbarer Beziehung auf Gott, näherhin die religiöse Betätigung des Verhältnisses der Abhängigkeit von Gott, zu dem Zwecke, um ihm als dem höchsten Wesen in Unterwürfigkeit die schuldige Ehre zu erweisen und dadurch sein gnadenvolles Wohlgefallen zu erlangen oder zu befestigen. Wenn nun der Mensch das erkannte Abhängigkeitsverhältnis von dem erhabenen Gott in innerlichen Akten der Anbetung, des Dankes und der Bitte vor Gott betätigt, so übt er das, was man inneren Kult oder auch innere Religion nennt. Was die Seele naturgemäß so tief bewegt und ergreift wie die Betätigung ihres religiösen Verhältnisses zu Gott in geistigen Akten, das kann bei der innigen Verbindung der Seele mit dem Leibe in der Regel nicht im Innern verschlossen bleiben, sondern strebt erfahrungsgemäß nach sinnenfälliger Manifestation, um in dieser sich erst zu vollenden und eine religiöse That des ganzen Menschen, der aus Leib und Seele besteht, zu werden. Mit andern Worten: aus dem inneren Kult, der Betätigung der inneren Religion, erwächst der äußere Kult.

Es ist ein Verstoß gegen das Naturgesetz, wenn man einem Menschen, der in der Tiefe seiner Seele gottesdienstliche Akte vollzieht, zumutet, denselben keinen sinnenfälligen Ausdruck zu geben<sup>1</sup> und von ihm verlangt, nur im Geiste zu beten oder seine geistige Anbetung lediglich im mündlichen Wort zum Ausdruck kommen zu

<sup>1</sup> Augustinus sagt: Nullam religionem, neque veram, neque falsam, sine caeremoniis constare posse. Contra Faustum l. 19, c. 11. Über die Zeremonien der Griechen und Römer vgl. Zafauly, Die Gebete der Griechen und Römer, Würzburg 1842.

lassen. In diesen sinnensfülligen Handlungen gewinnt die religiöse Seelenstimmung nicht bloß vollen menschlichen Ausdruck, sondern auch auf dem Wege der Rückwirkung neue Anregung, Intensität und Klarheit. Sehr schön und wahr schreibt hierüber der hl. Augustinus: *Orantes de membris sui corporis faciunt, quod supplicantiis congruit, cum genua figunt, cum extendunt manus, vel etiam prosternuntur solo et si quid aliud visibiliter faciunt, quamvis eorum invisibilis voluntas et cordis intentio Deo nota sit, nec ille indigeat his indiciois, ut humanus ei pandatur animus; sed hinc magis seipsum excitat homo ad orandum gemendumque humiliter ac ferventius. Et nescio, quomodo, cum hi motus corporis fieri nisi motu animi praecedente non possint, eisdem rursus exterius visibiliter factis ille interior invisibilis, qui eos fecit, augetur, ac per hoc cordis affectus, qui ut fierent ista praecessit, quia facta sunt crescit. Verumtamen si eo modo quisque teneatur vel etiam ligetur, ut haec de suis membris facere nequeat, non ideo non orat interior homo, et ante oculos Dei in secretissimo cubili, ubi compungitur, sternitur*<sup>1</sup>.

Unter den Scholastikern spricht sich der hl. Thomas<sup>2</sup> wiederholt über die im Naturgesetze wurzelnde Notwendigkeit äußerer Kalthandlungen und ihre auf die Seele rückwirkende Kraft aus; unter den Nachscholastikern tut dies mit besonderer Gründlichkeit Suarez: *Iure naturae praeceptum est, colere Deum cultu externo. Probatur primo ex usu omnium gentium; nam omnes eo modo, quo Deum cognoscunt, illum colunt aliquo externo cultu, ergo signum est, id fieri naturali ratione dictante. Secundo, quia cum homo a Deo habuit non solum animum, sed etiam corpus, non solum animo, sed etiam corpore tenetur eum colere, non quidem quia Deus sensibili aliquo signo indigeat, ut mentis nostrae affectum cognoscat, sed ut nos totos et non solum anima, sed etiam corpore Deo subiciamus. Honor enim est in honorante, et ideo exhiberi debet modo ipsi accommodato. Unde argumentatur tertio divus Thomas, quia naturale est homini, ut mentem suam sensibilibus signis exprimat, ergo hoc etiam modo tenetur colere Deum, primum quia ex interno affectu naturaliter sequitur externa manifestatio; vix enim potest homo animi sui sensum et mentem interius omnino continere, et ideo si interior cultus Dei est de lege naturae, consequenter fit, ut sit etiam exterior. Deinde quia hoc multum iuvat et fere necessarium est ad interiorem cultum; anima enim per actus corporis ad interiores animi motus excitatur*<sup>3</sup>.

Auch von protestantischer Seite her findet diese Forderung Anerkennung: „Vermöge seiner leiblich-geistigen Natur“, sagt R. Bähr<sup>4</sup>, „kann der Mensch gar nicht anders, als daß er das, was ihn geistig bewegt und was er ausspricht, mit leiblichen Bewegungen begleitet. Dies ist so sehr natürlich, daß es geradezu Unnatur und Zwang wäre, wenn er es nicht täte. Was würde man von einem Redner sagen, dessen Stimme und Vortrag noch so schön wäre, der aber die Arme beständig herunterhielte und fest anschlösse oder überhaupt dastände wie eine Statue? Mag es daher für noch so korrekt protestantisch gelten, so ist es doch ganz unnatürlich, beim Akt des Gebetes dem Menschen jede seine innere Stimmung aus-

<sup>1</sup> De cura gerenda pro mortuis c. 7.

<sup>2</sup> S. th. 1, 2, q. 81, a. 7; q. 84, a. 2.

<sup>3</sup> Suarez, De sacram. disp. 83, sect. 8.

<sup>4</sup> Der protestantische Gottesdienst vom Standpunkt der Gemeinde 74.



drückende leibliche Bewegung zu unterlagen und namentlich im öffentlichen Gottesdienste, der ja überhaupt das äußere Bezeugen und Kundtun des inneren Wesens ist, bezeichnende Handlungen als mit der Anbetung im Geist und in der Wahrheit streitend zu verpönen.“

2. Bei Vollbringung innerer und äußerer Kultakte hat der Mensch schon auf rein natürlichem Standpunkte es nicht in erster Reihe auf sich, sondern auf Gott abgesehen; ihm will er leisten, was er ihm auf Grund des erkannten Abhängigkeitsverhältnisses als der *summa maiestas* schuldet; er will durch solche Leistung sich im rechten Verhältnis zu Gott erhalten oder, wenn dieses gestört ist, sich wieder ins rechte Verhältnis zu ihm setzen; er will als Knecht getreulich seinem Herrn den schuldigen religiösen Dienst leisten, um sein Wohlgefallen zu besitzen und als Ausfluß des tätigen Wohlwollens Gnade mannigfacher Art, das gnadenvolle Herablassen Gottes, zu erlangen, das in gewissem Sinne auch Lohn ist. Als ersten Zweck des Kultes werden wir daher zu bezeichnen haben das Geben an Gott, als zweiten sodann das Empfangen von Gott, die Vereinigung mit Gott, die eine gnadenvolle Herablassung Gottes voraussetzt und in ihr sich vollzieht. Der latrentische und der (im weiteren Sinne) sakramentale Charakter findet sich an jedem Kulte, ja an jedem einzelnen Kultakte, mag dabei immerhin bald das latrentische, bald das sakramentale Moment im Vordergrunde stehen. — Außer diesen beiden Hauptzwecken des religiösen Kultes, dem Geben an Gott und dem Empfangen von Gott, zählt man vielfach auch noch andere Kultzwecke auf, die theils in diesen beiden an sich schon eingeschlossen sind, z. B. der Zweck, den Glauben zu bekennen, den Glauben zu bewahren und das Wachstum im Glauben zu fördern usw., theils nicht so fast Zwecke des Kultus als vielmehr Wirkungen desselben sind. So redet man z. B. häufig von einem ethischen Kultzwecke. In der That übt der Kultus auf die Sittlichkeit den größten Einfluß, einmal sofern die Kultakte selbst die intensivsten sittlichen Thaten sind und durch jeden guten Vollzug eines Kultaktes naturgemäß die sittliche Kraft erstarkt; sodann weil durch das lebensvolle Andenken an Gott und durch den betenden Verkehr mit ihm der Glaube an Gott, welcher die Wurzel aller Sittlichkeit ist, und die Liebe zu Gott gekräftigt, die verkehrten Begierden, welche das Herz an die Creatur zu fesseln suchen, wirksam zurückgedrängt, dagegen alle Kräfte der Seele auf Gott hin gerichtet werden; endlich weil dem Sichhingeben an Gott im Kulte ein Sichherablassen Gottes an den Kolenten, eine Gnadenspende entspricht, die auf den ganzen inneren Menschen erhebend und verklärend einwirkt. In diesem gnadenvollen Sichherablassen Gottes zum Menschen, in dieser unzählige Grade umfassenden Vereinigung Gottes im Kulte mit dem Menschen liegt auch der tiefste Grund des „Gefühles der Seligkeit“, dessen Offenbarung die Schleiermacherianer als einzigen Zweck des Kultus bezeichnet haben.

3. Wie der Mensch von Natur aus auf andere Menschen angewiesen ist, so trägt er in sich auch den Drang, die lebendig gewordene Religion nicht ausschließlich und immer für sich allein, sondern auch in Gemeinschaft mit andern zu betätigen, mit solchen nämlich, die seine religiöse Gesinnung und Überzeugung teilen und zugleich durch die Lebensverhältnisse (Familie, Gemeinde usw.) enger mit ihm verbunden sind; so ergibt sich der gemeinsame,

forporative Kult, auch öffentlicher Gottesdienst genannt. Wo mehrere Menschen sich zu einer Gesellschaft verbinden, ist zum geordneten Bestande derselben eine autoritative Leitung und eine Gesetzgebung notwendig, an welche sich alle einzelnen, soweit es sich um die gemeinsamen Interessen handelt, mit Unterordnung ihrer Individualität zu binden haben. Geradeso verhält es sich, wenn gemeinsame und öffentliche Betätigung der Religion, ein gemeinsamer äußerer Kultus stattfinden soll; es müssen bezüglich der sinnenfälligen Formen, in welchen die innere Religion gemeinsamen äußeren Ausdruck und Betätigung finden soll, bindende Normen bestehen, an welche die einzelnen sich zu halten haben, sei es nun, daß diese Normen durch ausdrückliche Gesetzgebung oder auf dem Wege der Gewohnheit rechtskräftig wurden. Wo nun solche bindende Normen für den äußeren Kult bestehen, pflegt man gewohnheitsmäßig nicht mehr von „Kult“, sondern von „Liturgie“ zu sprechen. Liturgie im allgemeinen Sinne ist darum der autoritativ geregelte öffentliche Kult. In diesem Sinne kann man daher reden von einer katholischen oder protestantischen, lutherischen, reformierten oder anglikanischen Liturgie. Das Wort „Liturgie“ kann keiner religiösen Genossenschaft vorenthalten werden.

Was die Griechen *leitourgia* nannten, das hieß im Abendlande in alter und mittlerer Zeit *officium* oder *ministerium divinum* vel *ecclesiasticum*. Erst in neuerer Zeit wurde es bei den abendländischen Theologen üblich, das Wort *liturgia* zu gebrauchen, in demselben Grade, als sich die Kenntnis der gottesdienstlichen Formen historisch vertiefte und sich auch durch Berücksichtigung der orientalischen Riten erweiterte. Schon Mabillon gebraucht das Wort *liturgia* in seiner Schrift *De liturgia gallicana* (1685), desgleichen Jos. M. Assemani in seinem *Codex liturgicus ecclesiae universae* (1749—1766), ferner Bona, Giorgi u. s. w. Gerbert spricht zum ersten Male von einer *theologia liturgica* in seiner Schrift *Principia theologiae liturgicae*. Bei den Protestanten tritt das Wort Liturgie zuerst auf in Gottfried Arnolds Kirchen- und Rezerhistorie (1700)<sup>1</sup>, jedoch nur zur Bezeichnung des anglikanischen Gottesdienstes. „Möglich ist, daß das Wort zu jenen Zeiten aus der englischen Kirchensprache durch die damals mit Eifer gelesene englische Literatur nach Deutschland eingeführt worden ist. Die preussische Agende von 1817 bezeichnet die Gottesdienstordnung in der Überschrift als ‚Liturgie‘.“<sup>2</sup>

Der Gebrauch des Wortes überhaupt geht jedoch viel höher hinauf. Bekanntlich bezeichnete *leitourgia* (*λήϊτον* oder *λείτον* = *δημόσιον ἔργον*) bei den Klassikern eine öffentliche, im Interesse des Volkes (*λεώς* = *λαός*) übernommene Dienstleistung (*ἔργον*) bzw. das öffentliche, in der Regel mit großem Kostenaufwande verbundene Amt, welchem die reicheren Bürger entweder nach feststehendem Turnus (ezyklische Liturgien) oder auf besondern Befehl oder auch aus freien Stücken sich unterzogen. Die wichtigeren derartigen Liturgien bei den Athenern waren die *πριγραρχία*, die *χορηγία*, die *γυμνασιαρχία* und die *ἐστίασις*<sup>3</sup>. In der späteren Gräzität bezeichnet *leitourgia*, wofür im Neuen Testament auch *leitourgia* geschrieben wird, jegliches öffentliche (*λείτον*) Amt.

Im Sprachgebrauch der LXX, welche das hebräische עבד, פדע, צבא und כדך mit *leitourgein* übersetzt, bezeichnet *leitourgia* fast durchweg den heiligen Dienst

<sup>1</sup> XVII, 9, 25; vgl. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I 5.

<sup>2</sup> Ebd. 5.

<sup>3</sup> Vgl. Pauly, Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft IV 905 ff.

(כֹּהֵנִים), welchen Priester<sup>1</sup> und Leviten<sup>2</sup> an der alttestamentlichen Kultusstätte verrichteten. Für diesen Dienst war die Bezeichnung λειτουργία ganz passend, da er von den Priestern und Leviten als ordinierten Amtspersonen wie zur Ehre Gottes, so auch im Interesse des Volkes und für dasselbe öffentlich vollzogen wurde, somit in Wahrheit ein λειτουργον war, wie denn auch die Chronik<sup>3</sup> von einem λειτουργεῖν τῷ κυρίῳ καὶ τῷ λαῷ αὐτοῦ redet. Besonders häufig wird von den LXX der Opferdienst, die wichtigste öffentliche Dienstleistung der Priester und Leviten, als λειτουργία bezeichnet<sup>4</sup>, und wird λειτουργεῖν öfters als synonym mit ιερατεῦειν gebraucht<sup>5</sup>.

Im Neuen Testamente, in welchem übrigens λειτουργία auch in weiterem Sinne (als heiliger Dienst überhaupt) vorkommt, wird gleichfalls der levitische Dienst am jüdischen Heiligtum im allgemeinen<sup>6</sup> und speziell der jüdische Opferdienst<sup>7</sup> als λειτουργία bezeichnet. Da nun der Opferdienst am vorbildlichen alttestamentlichen Heiligtum seine Erfüllung im Neuen Testamente, im Opferdienst Christi, erhalten hat, so lag es für den Verfasser des Hebräerbriefes<sup>8</sup> gewiß nahe, die hochpriesterliche Tätigkeit Christi im „wahrhaftigen Gesetz“, d. i. im Himmel, als λειτουργεῖν aufzufassen und Christum, den erhöhten melchisedekischen Hohenpriester, als λειτουργός zu bezeichnen, da er ja von Amts wegen<sup>9</sup> und zwar im Interesse des Volkes und für das Volk vor Gott, zum Dienste Gottes (τὰ πρὸς τὸν θεόν) tätig ist<sup>10</sup>, somit ein λειτουργον vollbringt. Nicht weniger nahe lag es sofort den ersten Christen, die Opfertätigkeit Christi auf ihren Altären gleichfalls als λειτουργεῖν aufzufassen und die Feier des eucharistischen Opfers, des πλῆρωμα aller levitischen Opfer, als λειτουργία zu bezeichnen, wie dies schon in der Apostelgeschichte<sup>11</sup> und völlig unzweideutig beim hl. Klemens<sup>12</sup> geschieht, welcher in ganz spezieller Rücksicht auf das „Opfern“ den amtlichen Dienst der Apostel und ihrer Nachfolger (der Bischöfe und Priester) als λειτουργία bezeichnet<sup>13</sup> und das anderwärts von ihm allerdings auch in weiterem Sinne genommene λειτουργεῖν geradezu als synonym mit ιερατεῦειν gebraucht. War schon der schattenhafte Opferdienst der jüdischen Priester und Leviten ein munus publicum, ein λειτουργον, so erschien diese Bezeichnung noch um so passender für den geheimnisvollen Opferdienst Christi durch seine sichtbaren Stellvertreter; wird ja auch dieser Dienst, wie „dem Herrn“<sup>14</sup>, d. h. zur Versöhnung und Verherrlichung Gottes, so auch τῷ λαῷ θεοῦ, im Interesse des neutestamentlichen Gottesvolkes, sohin als λειτουργον, dargebracht, und zwar öffentlich, sohin als munus publicum, als δημόσιον έργον, vollzogen. So wird uns denn leicht erklärlich, warum bei den Griechen seit alters<sup>15</sup> und bis zur Stunde λειτουργία die gemeinübliche und spezifische Bezeichnung für die Feier des eucharistischen Opfers, für den Opferrakt und seinen Ritus bildet. Der Priester als Opferer heißt bei ihnen λειτουργός, der Diakon, Subdiakon und Lektor, als mitwirkend bei der Opferfeier, heißen συλλειτουργοί<sup>16</sup>, und jene Tage der Quadragesima, an welchen das eucharistische Opfer nicht gefeiert wird, heißen aliturgische Tage (ἀλειτούργητοι). Während die Griechen den Ritus für die eucharistische Opferfeier

<sup>1</sup> Ex 28, 39; 29, 30. Dt 17, 12. Joel 1, 9. 1 Chr 23, 28. 2 Chr 5, 13; 11, 14; 35, 3 10.

<sup>2</sup> Num 4, 3 25 31 33. 1 Chr 23, 28. 2 Chr 35, 3.

<sup>3</sup> 2 Chr 35, 3. <sup>4</sup> 3. B. Ex 28, 39. 2 Chr 35, 16; vgl. Joel 1, 9.

<sup>5</sup> Sir 45, 15; vgl. St 1, 8. Clemens Rom., 1 Cor 43, 4.

<sup>6</sup> Hebr 9, 21. <sup>7</sup> St 1, 23. Hebr 10, 11. <sup>8</sup> Hebr 8, 2.

<sup>9</sup> Hebr 5, 4 ff. <sup>10</sup> Hebr 5, 1; 7, 25. <sup>11</sup> Apg 13, 2.

<sup>12</sup> Clemens Rom., 1 Cor 44, 3. <sup>13</sup> Ebd. 43, 4. <sup>14</sup> 2 Chr 35, 3.

<sup>15</sup> Const. ap. 8, c. 6. <sup>16</sup> Goar, Eucholog. Graec. 9.



in ihren Ritualbüchern als *θεία λειτουργία* überschreiben, nennen sie den Ritus der Sakramente, der Sakramentalien und des offiziellen Stundengebetes *ἀκολουθία* oder *τάξις*, so daß *λειτουργία* im gewöhnlichen und engsten Sinne lediglich Bezeichnung der Opferfeier ist, wie z. B. in der Überschrift: *Διάταξις τῆς ἱεροδιακονίας ἐν τῷ μεγάλῳ ἑσπερινῷ* (Vesper), *τῷ ὀρθρῷ* (Vaudes) *καὶ τῇ λειτουργίᾳ* (Opferfeier). Übrigens begegnen wir unter den Griechen schon frühe auch einem erweiterten Sprachgebrauch von *λειτουργία*, gemäß welchem es den gesamten offiziellen und öffentlichen religiösen Dienst der Ordinierten, speziell der Priester und Diakonen bezeichnet, die ja nicht bloß beim Opferdienst, sondern auch in ihren übrigen gottesdienstlichen, um das Opfer sich gruppierenden Funktionen personae publicae sind und als solche ein *λεῖτον* ἔργον, ein munus vel officium publicum et pro populo vollbringen. In der *Διδαχὴ τῶν ὀδώδεκα ἀποστόλων* (c. 15) wird die Tätigkeit der Bischöfe und Diakonen wie der christlichen Propheten und Lehrer als *λειτουργεῖν* bzw. *λειτουργία* bezeichnet; die Synode von Ancyra (314) verordnet, daß Priester, welche zur Zeit der Verfolgung Gözenopfer gebracht haben, durchaus nicht mehr als Priester funktionieren dürfen: *Προσφέρειν αὐτοὺς ἢ ὀμιλεῖν ἢ ὅπως λειτουργεῖν τι τῶν ἱερατικῶν λειτουργιῶν μὴ ἐξεῖναι* (can. 1); desgleichen schreibt sie bezüglich solcher Diakonen vor: *Πεπαύσθαι αὐτοὺς πάσης τῆς ἱερατικῆς λειτουργίας, τῆς τε τοῦ ἄρτου ἢ ποτηρίου ἀναφέρειν* (bei der Opferfeier) *ἢ κηρύσσειν* (can. 2). Hier und ebenso im Kanon 4 der Synode zu Antiochia (341) ist der gesamte heilige Dienst der Priester und Diakonen, einschließlich der in die Opferfeier eingliederten Predigt unter *λειτουργία* *ἱερά* begriffen, und wurde über die betreffenden *ministri sacri* die Suspension ab officio ordinis, wie wir sagen würden, verhängt<sup>1</sup>.

## § 2. Das Wesen der katholischen Liturgie. Die Tätigkeit des Liturgen nomine Christi und nomine ecclesiae.

1. Wenn auch die katholische Liturgie mit andern Liturgien das Merkmal des äußeren Normiertseins teilt, so unterscheidet sie sich doch in fundamentaler Weise von ihnen durch den Umstand, daß primäres Subjekt der katholischen Liturgie Christus der Herr ist, der als gottmenschliches Haupt der Kirche den beiden Zwecken jeden Kultes und somit auch jeder Liturgie, dem latrentischen und soterischen, in vollkommener Weise gerecht wird. Durch den Sündenfall war ein Mittler notwendig geworden, und in dieser Erkenntnis legten sowohl Heiden als Juden ihren Priestern mittlerischen Charakter bei. Sollten in Christo die schattenhaften vorchristlichen Kulte ihre Erfüllung erhalten, so mußte auch Christus allererst Mittler, er mußte als Gegenbild Aarons Hoherpriester sein. Als Mittler nun, als Hoherpriester der Vollendung, wurde Christus bestellt schon in der Inkarnation<sup>2</sup>, wo Gott Mensch und die Menschheit Christi zur wirklichen Gottessohnschaft erhoben worden ist und so der Mittler ins Dasein trat, welcher nicht gleich den jüdischen und heidnischen Priestern bloß symbolisch heilig und nur juridisch Sachwalter und Repräsentant Gottes, sondern, wiewohl in Wahrheit aus den Menschen genommen und deren Repräsentant, doch absolut heilig<sup>3</sup> ist und als Gottessohn die Fülle „unvergäng-

<sup>1</sup> Vgl. Chrysostomus, Hom. 29 in ep. ad Rom. n. 1—2.

<sup>2</sup> Hebr 5, 5.

<sup>3</sup> Hebr 7, 26.

lichen Lebens“ in sich trägt, von dem er den Menschen mitteilt und sie dadurch in den Stand setzt, wieder innig mit Gott zu verkehren.

In prachtvoller Weise führt schon der hl. Irenäus an verschiedenen Stellen<sup>1</sup> aus, daß die Kluft, welche sich im Sündenfall zwischen Gott und dem Menschengeschlecht aufgetan hatte, in gewissem Sinne schon in der Inkarnation ausgefüllt und die Menschheit (objektiv und in potentia) mit Gott im Gottessohn wieder verbunden worden sei; ferner daß alle Akte Christi, weil dieser die ἀνακεφαλαίωσις des Menschengeschlechtes, mittlerischer Natur gewesen seien; ähnlich die späteren Väter, besonders oft und tief sinnig Cyrillus von Alexandrien, desgleichen der hl. Chrysostomus, der z. B. in der siebten Homilie über den ersten Timotheusbrief so schön sagt: „Der Mittler muß zwischen den beiden stehen, deren Mittler er ist. Die Aufgabe eines Mittlers ist es, die Natur der beiden, deren Mittler er ist, in sich zu vereinigen. Wenn er nur die Natur des einen hat und dem andern fernsteht, so ist er kein Mittler. Wenn also der Sohn (Gottes) nicht teilhat an der Natur des Vaters, dann ist er kein Mittler, sondern das Gegenteil. Wie er teilhat an der Natur der Menschen, weil er zu den Menschen gekommen ist, so hat er auch teil an der Natur Gottes, weil er von Gott gekommen ist. . . . Wie der Sohn Mensch geworden ist, ebenso ist er auch Gott; ein bloßer Mensch wäre kein Mittler gewesen, denn er mußte auch mit Gott verhandeln“ usw. — Daß und inwiefern Christus schon in der Inkarnation mittlerisches Haupt der Menschheit, ja der gesamten Kreatur geworden ist, hat Scheeben<sup>2</sup> sehr schön und eingehend erörtert.

Da Christus schon in der Inkarnation Mittler des Geschlechtes wurde, so hatten ohne Zweifel auch alle seine Handlungen von Anfang an mittlerischen Charakter. Und doch leitet die Heilige Schrift unsere Versöhnung und übernatürliche Wiederbelebung nicht etwa aus der demütigen Unscheinbarkeit Jesu in der Krippe und im Hause zu Nazareth, oder aus seinem siegreichen Kampf mit dem Satan, oder aus seinem vierzigstägigen Fasten, oder aus seinem Mitleid mit Kranken und Sündern, aus seiner Geduld mit den Jüngern und dem wankelmütigen Volke u. dgl., sondern durchweg aus seinem blutigen Tode ab, welcher in den heiligen Schriften als Opfer aufgefaßt wird. Das Opfer ist seiner Natur nach Anerkennung Gottes als des höchsten Wesens, ist Anbetung und Verherrlichung desselben, jegliches Opfer daher Verherrlichungsopfer. Da unsere Stammeltern Gott gleich sein wollten, verweigerten sie ihm die Anerkennung als höchster und einziger Majestät, und jede schwere Sünde ist im Grunde genommen eine Absetzung Gottes als der höchsten Majestät zu Gunsten des eigenen Ich. Solchen Frebel vermochte die Verherrlichung Gottes, welche in den vorchristlichen Opfern gelegen war, nicht aufzuwiegen. Darin aber, daß der persönliche Sohn Gottes sein unendlich wertvolles Leben in den Tod hingab, ward Gott im Namen des Geschlechtes in unendlich vollkommener Weise verherrlicht; denn großartiger kann die höchste Majestät Gottes nicht anerkannt werden als dadurch, daß zur Sühne der ihr zugefügten Unbill der persönliche Sohn Gottes sein Leben in den Tod hingibt. Wie Versöhnungsopfer und als solches ist daher das Lebensopfer Christi auch Anbetungs- oder Verherrlichungsopfer. Und da selbstverständlich die Lebenshingabe

<sup>1</sup> 3. B. Adv. haer. 3, c. 18 19 21 22; 5, c. 21 u. ö.

<sup>2</sup> Dogmatik III 1, 138 ff.



Jesu auch den Zweck hatte, im Namen des Geschlechtes Gott tatsächlichen Dank zu erstatten dafür, daß er die Menschheit nicht der ewigen Verdammnis preisgegeben, daß er vielmehr gleich nach dem Sündenfall einen Erlöser versprochen, jahrtausendelang seine Ankunft vorbereitet und aus unbegreiflicher Liebe in den Tod ihn hingegen, so erscheint das Kreuzesopfer auch als vollkommenstes Dankopfer. — Jedes vorchristliche Opfer war eine Bitte durch religiöses Tun, um bei Gott, von dem man sich abhängig wußte, Güter und Gaben mannigfacher Art und nach Bedürfnis zu erlangen. Hatten diese Opfer alle aus sich nur natürliche Güter zu erwirken vermocht, so erscheint das Kreuzesopfer als wirksamste, weil vom Sohne Gottes im Namen des Geschlechtes eingelegte Bittbitte, und zwar um die real entsündigende und heiligende Gnade und um all die übernatürlichen und natürlichen Güter, aktuellen und habituellen Gnaden, deren die Menschen durch alle Jahrhunderte hinab bedürfen, um das von Gott ihnen gesteckte übernatürliche Ziel, das Schauen und Genießen Gottes, zu erreichen; das Kreuzesopfer ist also auch Bittopfer. — Versöhnung (negative und positive), Verherrlichung, Dank und Bitte sind nur verschiedene Seiten und Wirkungsweisen des einen Gottesdienstes, den der Gottmensch in der freiwilligen Lebenshingabe an Gott mittels Blutvergießens unter der Teilnahme von Himmel und Erde auf dem Kreuzaltar von Golgatha gefeiert hat.

Somit hat Christus der Herr in seinem Kreuzesopfer den doppelten Zweck jeder Gottesverehrung und jedweden Kultes erfüllt: sein Opfer war der höchste Akt der Patrie, für uns aber die Quelle jeglicher Erlösungsgnade. Sein Opfer aber ist nicht verschwunden: es dauert fort im Opfer unserer Altäre, welches der eigentliche Mittelpunkt der katholischen Liturgie ist: Christus der Gottmensch erneuert hier unblutigerweise das große Opfer von Golgatha und vollzieht somit auch den Akt der höchsten Gottesverehrung und läßt immer von neuem, unaufhörlich den Quell der Erlösungsgnade von unsern Altären sprudeln. Und um das Gefühl unserer Erlösungsbedürftigkeit in uns stets lebendig zu erhalten, hat er noch besondere sichtbare Zeichen, die heiligen Sakramente, eingesetzt, in welchen vor allem der soterische Zweck des Kultes hervortritt und wir Befriedigung unseres Verlangens nach Entsündigung und Heiligung erlangen können. Sowohl zum Vollzug des Opfers als zur Spendung der Gnade durch die heiligen Sakramente bedient sich Christus sichtbarer, menschlicher Stellvertreter. Aber gleichwohl läßt uns die Kirche keinen Zweifel, daß Christus es ist, der sich auf den Altären opfert, der *ministerium sacerdotum* die Gnade der heiligen Sakramente flüssig macht. *Quia per mortem sacerdotum eius extinguendum non erat*, sagt das Tridentinum<sup>1</sup>, in coena novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur... sacerdotem secundum ordinem Melchisedech se in aeternum constitutum declarans, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit.

<sup>1</sup> Sess. XXII, c. 1.

Von den heiligen Sakramenten sagt der römische Katechismus<sup>1</sup>: *Sacramenta a Deo ipso per Christum instituta esse, quemadmodum ab eo quoque intus dispensari, certa et constanti fide tenendum est.* In diesem Sinne sagt der hl. Paulus vom heiligen Sakrament der Taufe: „Christus hat die Kirche geliebt und sich selbst für sie hingegeben, damit er sie heilige, sie reinigend durch das Bad des Wassers im Worte des Lebens.“<sup>2</sup>

a) Durch die Himmelfahrt ist Christus für seine Kirche auf Erden zwar unsichtbar, aber ihr keineswegs fremd geworden. Die Gläubigen haben Christus angezogen<sup>3</sup>, Christus lebt in ihnen<sup>4</sup>, sie sind so innig mit ihm verbunden wie die Rebe mit dem Weinstock<sup>5</sup>, wie das einzelne Glied mit dem Leibe<sup>6</sup>. Deswegen ruft der hl. Augustinus<sup>7</sup> aus: *Gratulemur et gratias agamus, non solum nos Christianos factos esse per Christum; ... admiramini, gaudete, Christus facti sumus. Si enim caput ille est, nos membra, totus homo ille et nos. ... Plenitudo ergo Christi caput et membra. Quid est caput et membra? Christus et ecclesia.*

b) Nun kommt aber die Person unseres göttlichen Heilandes nicht bloß als Inbegriff der Erlösten in Betracht, sondern auch und allererst als Erlöser, ohne den es ja keine Erlösten gäbe; Christus war in den Tagen seines Fleisches nicht purer Repräsentant des Geschlechtes, sondern als Gottmensch, in welchem die Fülle der Gottheit wohnte<sup>8</sup>, war er gottbestellter Mittler<sup>9</sup>, hat als Gottessohn in menschlicher Natur stellvertretend genuggetan, durch sein Lebensopfer die in ihm beschlossene Menschheit objektiv erlöst, ihr Entsündigung, Heiligung, übernatürliches Leben erworben, ist *salvator corporis*, d. i. seiner Kirche, geworden<sup>10</sup>. Das in Christo für alle Menschen objektiv gesetzte Heil soll nun aber bis ans Ende der Tage in den einzelnen subjektiv, das von ihm als dem gottmenschlichen Mittler für das ganze Geschlecht erworbene neue Leben individualisiert werden, Christus als Inbegriff der Erlösten soll in der Menschheit geheimnisvoll fortleben bis ans Ende der Tage, was aber voraussetzt, daß er inmitten des Geschlechtes auch und allererst fortlebe als Erlöser, als gottmenschlicher Mittler; denn ein wahrer Lebensverkehr kann nur von dem Gegenwärtigen mit dem Gegenwärtigen gepflogen werden, und ein Fortleben Christi als des Inbegriffs der Erlösten inmitten der Menschheit ohne gleichzeitiges (wie immer beschaffenes) Fortleben des Erlösers in derselben ist nicht denkbar; wer einmal zugibt, daß Christus in seiner Kirche auf Erden in den Erlösten fortlebe, der muß konsequenterweise auch annehmen, daß in derselben Kirche Christus auch als Erlöser fortlebe und geheimnisvoll tätig sei. Als Erlöser aber, näher bestimmt: in seiner Eigenschaft als gottbestellter Mittler lebt der verherrlichte Heiland in seiner Kirche auf Erden unsichtbar fort in den Ordinierten, in den Trägern seines Priestertums nach der Ordnung Melchisedechs. Wie Christus als Inbegriff der Erlösten in der Rechtfertigung mit den einfachen Gläubigen in Verbindung tritt, so bindet er sich als mittlerischer Erlöser in der Ordination an die Ordinanden, vermählt sich mit ihnen zu unauflöslicher Verbindung, auf daß sie ihn, den für uns unsichtbaren himmlischen Mittler und Fürbitter<sup>11</sup>, in der irdischen Sichtbarkeit vertreten oder, wie man vielleicht besser sagt, auf daß sie ihm, dem Unsichtbaren, als sichtbare Organe dienen, durch welche und in welchen er als Erlöser bei seiner Kirche weilt, in ihr tätig ist bis ans Ende der Tage<sup>12</sup>.

<sup>1</sup> P. II, c. 1, n. 23.<sup>2</sup> Eph 5, 25—26.<sup>3</sup> Gal 3, 27.<sup>4</sup> Gal 2, 20.<sup>5</sup> Jo 15, 5.<sup>6</sup> 1 Kor 6, 15.<sup>7</sup> Tract. 21 in Ioan. n. 8.<sup>8</sup> Eph 2, 9. Kol 1, 19.<sup>9</sup> Hebr 5, 1 ff.<sup>10</sup> Eph 5, 23.<sup>11</sup> Hebr 8, 1 ff.<sup>12</sup> Mt 28, 20.

Ihr Stand (*ordo*) ist sonach von dem christlichen Laienstande so tief innerlich und fundamental verschieden wie der Erlöser von den Erlösten und den zu Erlösenden. Christus als Erlöser bedient sich ihrer als sichtbarer Organe, und sie dienen ihm als solche, heißen darum *ministri Christi*; Stellvertreter Christi heißen die Ordinierten, weil sie für die Menschen auf Erden das sind, was Christus für sie wäre, wenn er sichtbar, wie in den Tagen seines Fleisches, unter ihnen wandeln würde. Das vermögen sie aber den Menschen nur zu sein, weil und sofern der unsichtbare Erlöser in ihnen als seinen sichtbaren Organen tätig ist.

Wie die *unio sacramentalis* mit Christus als dem verkörarten zweiten Adam in der Rechtfertigung durch Mitteilung des Heiligen Geistes hergestellt wird, so auch die *unio mystica* mit Christus als dem Erlöser<sup>1</sup>. Zu denen, welche der Heiland sendete, wie der Vater ihn selber gesendet hatte, nämlich zu erlöserischer Tätigkeit, sagte er: *Accipite Spiritum Sanctum*, und hauchte sie dann an zum Sinnbild, daß er den belebenden Heiligen Geist aus seinem Innern (von da kommt der Hauch) ihnen mitteile, daß dieser Heilige Geist sein Geist, eines Wesens mit ihm, von ihm gesendet sei. Und ebendeshalb, weil der in der Ordination mitgeteilte Heilige Geist der gleichwesentliche Geist des mittlerischen Gottes Sohnes ist, setzt er den Ordinierten mit diesem in eine neue Verbindung, in eine *unio mystica cum Christo qua mediatore*. Der verkörarte Erlöser steht zu denen, welche ihn als den Hohenpriester auf Erden stellvertreten<sup>2</sup>, nicht etwa in einem bloß juridischen oder moralischen Verhältnis, wie z. B. ein weltlicher König zu seinen Ministern und Gesandten, die in seinem Namen und in seiner Macht handeln, sondern er hat sich im Sakrament der Weihe real, *unione sacramentali*, an sie gebunden, so daß die von ihnen als den sichtbaren Organen des Erlösers vollzogenen Amtshandlungen nicht Tätigkeiten namens Christi in bloß juridischem Sinn, sondern wesentlich Tätigkeiten Christi des Erlösers selber sind und sie mit Recht sagen können: nicht ich habe es getan, sondern Christus<sup>3</sup>. Christus opfert, Christus vergibt die Sünden, Christus spendet übernatürliches Leben und Segen — aber *ministerium sacerdotum vel ministrorum*, durch seine sichtbaren Organe, *sicut hominum natura exigit*. Der hl. Thomas bezeichneth darum den character sacramentalis als character Christi<sup>4</sup>. Das gilt ganz speziell von dem Charakter, welchen die Ordination verleiht; denn er ist eine dauernde Union mit dem verkörarten gottmenschlichen Mittler: *Qui ordinantur, Christo incorporantur*, erklärt kurz Honorius von Autun<sup>5</sup>, und der hl. Cyrillus von Alexandria sagt: *Sacerdos Christi figura expressaque forma est*<sup>6</sup>. Nur bei dieser realistischen Auffassung versteht man so recht die Mahnung des hl. Ignatius<sup>7</sup>, im Bischof Christum selber anzuschauen, und begreift man so ganz die begeisterten Äußerungen anderer Väter<sup>8</sup> bezüglich der alles Irdische überragenden Würde des kirchlichen Priestertums; nur bei dieser Auffassung weiß man auch die verschiedenen Ehrenbezeichnungen an die liturgischen Personen beim Gottesdienste richtig zu würdigen, und hat man ein Verständnis für die tiefe Ehrfurcht, welche fromme, tiefer blickende Gläubige für ihre Priester hegen: „Ob es also wäre“, sagt Berthold von Regensburg<sup>9</sup>, „daz ein priester zuo gienge da meine frouwen sant Maria da saeze und allez himmlische her, die stünden alle gegen dem einigen priester uf, davon, daz got so groze ere an die priester hat geleit und ouch davon, daz sie

<sup>1</sup> Apg 20, 28.<sup>2</sup> 2 Kor 5, 20.<sup>3</sup> Chrysost., Hom. 29 in ep. ad Rom. n. 2; cf. Hom. 2 in ep. 2 ad Timoth. n. 4.<sup>4</sup> S. th. 3, q. 63, a. 3.<sup>5</sup> Sacrament. c. 24.<sup>6</sup> De adorat. in spiritu l. 13.<sup>7</sup> Ep. ad Eph. c. 6.<sup>8</sup> Bei Wolter, Ordin. monast. elementa 183 ff.<sup>9</sup> Pfeifer, Bruder Berthold I 165; vgl. 276 u. 305.



(Maria und die Engel) die ere und die wirdigkeit baz (besser) erkennen danne andere irdenische liute, die got an die priester hat geleit.“ Der gläubige Katholik schaut im Bischof und Priester eben Christum den Erlöser an, der sich in der Ordination dauernd an ihn gebunden, sich mit ihm geheimnisvoll vermählt hat. Das „Wie“ der unio mystica vel sacramentalis, die Inexistenz Christi in den einfachen Gläubigen sowohl als in den Ordinierten näher zu erörtern, ist Sache der Dogmatik.

2. Bei der Feier des heiligen Opfers und der Spendung der heiligen Sakramente sind Bischof und Priester nomine Christi, oder wie die Schule es ausdrückte, in persona Christi tätig. Sofern die vom Ordinierten vollzogenen liturgischen Akte im Grunde genommen Akte Christi, des verkörperten Hohenpriesters, sind, haben sie selbstverständlich eine von der persönlichen Würdigkeit oder Unwürdigkeit des betreffenden Liturgen unabhängige Wirksamkeit (ex opere operato). Nach der Lehre der Theologen erwächst aber den liturgischen Handlungen auch daraus, daß sie namens der Kirche (nomine ecclesiae) vollzogen werden, ein besonderer, ganz objektiver Wert, welcher durch die allenfällige moralische Unwürdigkeit des Liturgen nicht geschädigt wird. — Das Haupt ist nie ohne die Glieder; wo der Liturg als Stellvertreter des Hauptes tätig ist, da sind allezeit wenigstens in ihm auch die Glieder des mystischen Leibes vertreten, das Volk und auch die hierarchischen Personen, sofern sie ja nicht bloß sichtbare Stellvertreter des Hauptes sind und insofern zum Haupte gehören, sondern auch als bevorzugte, durch die Gnade der Weihe höher organisierte Glieder des einen mystischen Leibes erscheinen. Wollen wir daher den Sinn des λειτουργεῖν nomine ecclesiae erschöpfend angeben, so werden wir sagen müssen, der Liturg sei als solcher regelmäßig wie namens Christi, so auch als Repräsentant des ganzen mystischen Leibes, namens der Laien und der hierarchischen Kirche tätig. Nur der exkommunizierte Liturg hört, weil nicht mehr zur sichtbaren Kirche gehörig, selbstverständlich auf, bei seinen etwaigen liturgischen Handlungen auch noch nomine ecclesiae zu funktionieren. — Bildet darum die Tätigkeit der Liturgen nomine Christi ein hervorragendes Merkmal der katholischen Liturgie, so nicht minder ihr Wirken nomine ecclesiae, als von Gott als solche anerkannter Repräsentanten der Kirche, deren liturgischer Tätigkeit ein objektiver Wert, unabhängig von ihrer persönlichen Frömmigkeit oder Inständigkeit ihres Gebetes zukommt.

Die Theologen handeln von dem λειτουργεῖν nomine ecclesiae gewöhnlich in der Lehre vom heiligen Messopfer resp. von den Früchten desselben und in der Lehre von den Sakramentalien. Um einen verlässigen Anknüpfungspunkt für unsere nachfolgende Erörterung des Gegenstandes zu haben, gehen wir von der einschlägigen Stelle des hl. Thomas aus, welcher in der Summa theologiae<sup>1</sup> schreibt: In missa duo est considerare, scilicet ipsum sacramentum, quod est principale, et orationes, quae in missa fiunt pro vivis et mortuis. Quantum ergo ad sacramentum non minus valet missa sacerdotis mali quam boni, quia utrobique idem conficitur sacramentum. Oratio etiam, quae fit in missa, potest considerari dupliciter: uno modo, in quantum habet efficaciam ex devotione sacerdotis orantis, et sic non est dubium, quod missa melioris

<sup>1</sup> S. th. 3, q. 82, a. 6.

sacerdotis magis est fructuosa; alio modo, in quantum oratio in missa profertur a sacerdote in persona totius ecclesiae, cuius sacerdos est minister. Quod quidem ministerium etiam in peccatoribus manet, sicut supra (art. praeced.) dictum est de ministerio Christi. Unde etiam quantum ad hoc est fructuosa non solum oratio sacerdotis peccatoris in missa, sed etiam omnes eius orationes, quas facit in ecclesiasticis officiis, in quibus gerit personam ecclesiae, licet orationes eius privatae non sint fructuosae secundum illud<sup>1</sup>: Qui declinat aures suas, ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis. Aus Artikel 7 der gleichen quaestio geht sodann hervor, daß nach der Ansicht des hl. Thomas nur der exkommunizierte Priester resp. Liturg aufhört, in persona vel nomine ecclesiae tätig zu sein: Si sacerdos ab unitate ecclesiae praecisus (haereticus, schismaticus, excommunicatus) missam celebret, quia potestatem ordinis non amittit, consecrat verum corpus et sanguinem; sed quia ab unitate ecclesiae est separatus, orationes eius efficaciam non habent. Da aber bei einzelnen heiligen Sakramenten die wesentliche Form, wie z. B. bei der letzten Ölung und Priesterweihe, die Gebetsform ist, so kann der hl. Thomas nicht meinen, daß die Gebete exkommunizierter Priester überhaupt und schlechthin keine Wirkung haben, sondern sie entbehren nur der Wirksamkeit, welche die betreffenden Gebete als Gebete des minister ecclesiae haben. Seitdem man excommunicati tolerati et vitandi unterscheidet, nehmen die Theologen konsequent an, daß nur die vitandi, nicht auch die tolerati aufhören, bei liturgischen Funktionen Repräsentanten der Kirche zu sein, da nur sie ganz und gar vom sichtbaren Leibe Christi getrennt, völlig von der communicatio in sacris ausgeschlossen sind, während mit den tolerati die Gläubigen verkehren, von ihnen sogar Sakramente empfangen dürfen usw. Von selbst ergibt sich dann, daß der Liturg durch Suspension, Interdikt und Irregularität nicht aufhöre, nomine ecclesiae zu fungieren; wohl sündigt er dadurch, daß er gegen das Verbot der Kirche einen liturgischen Akt vollzieht, ist aber bei demselben gleichwohl namens der Kirche tätig, von deren Gemeinschaft er ja nicht ausgeschlossen, an deren Organismus er noch ein Glied ist. Auch derjenige, welcher im Zustand der Todsfünde ohne Not zelebriert, handelt gegen den Willen der Kirche<sup>2</sup>, und doch wird allgemein festgehalten, daß ein solcher in persona totius ecclesiae und mit dem ungeschmälerten fructus ex meritis ecclesiae die Opferfeier vollziehe. Es ist nun freilich noch ein Unterschied, ob dem Liturgen das Funktionieren ausdrücklich und speziell, wie z. B. einem nominatim Suspendierten, oder nur durch ein allgemeines Gesetz verboten ist; aber ein recht faßbarer und sozusagen handgreiflicher Grund für den Verlust des in Rede stehenden repräsentativen Charakters scheint mir nur in der Exkommunikation, im Verlust der Gliedschaft zu liegen. Wer nicht mehr zum Leib gehört, kein Glied desselben mehr ist, kann ihn selbstverständlich auch nicht mehr repräsentieren.

Die Repräsentation der Kirche durch den Liturgen, speziell durch den Opferpriester, erstreckt sich nach dem hl. Thomas nicht auf die eigentliche Opferhandlung (Konsekration), welche der Priester ja in persona Christi vollzieht, sondern nur auf die Gebete bei derselben. Daß gleiche wie von den Gebeten (einschließlich der Gebete bei den Sakramenten, Sakramentalien, Stundengebet usw.) wird auch von allen durch die Kirche vorgeschriebenen Zeremonien, symbolischen Handlungen usw. zu sagen sein.

<sup>1</sup> Spr 28, 9.

<sup>2</sup> De defect. in missa VIII, c. 3.



Die Theologen reden häufig auch von einem Opfern im Namen der Kirche, können aber dabei nicht den eigentlichen *actus sacrificii* meinen, der ja nach der klaren Lehre des hl. Thomas vom Priester in *persona Christi* vollzogen wird, resp. den Christus selber *ministerio sacerdotis* vollzieht. Jenes Opfern ist nur im Sinne des Darbringens (= *oblatio*, nicht *sacrificium*) zu nehmen, wie denn in der Tat bei der heiligen Messe nach der Wandlung Priester und Volk, die hierarchische und laicale Kirche in engster Vereinigung miteinander das in der Konsekration gegenwärtig gewordene Opferfleisch und Opferblut des Herrn nehmen und der göttlichen Majestät darbringen — *servi et plebs offerimus maiestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram . . . panem sanctum vitae aeternae, calicem salutis perpetuae* — mit der Bitte, Gott möge diese Oblation aus ihrer Hand, d. i. als Oblation der Kirche, wohlgefällig annehmen und dieser zum Segen reichen lassen. Das in Rede stehende Opfern der Kirche oder vielmehr namens der gesamten Kirche ist also im Grund genommen nur ein recht intensives Beten, Anbeten und subjektives Sichhingeben an Gott im unmittelbaren Hinweis auf das Opfer des Hauptes und im engsten Zusammenschluß mit demselben.

Stellen wir nun schließlich die Hauptfrage, warum nämlich die liturgischenrichtungen, sofern sie namens der Kirche vollzogen werden, einen höheren Wert, eine von der persönlichen Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Liturgen unabhängige Wirksamkeit haben, so ist die Antwort nicht leicht zu geben. Die Theologen erörtern diese Frage gewöhnlich da, wo sie von den objektiven Wirkungen der heiligen Messe *qua opus ecclesiae* handeln. Man hat gemeint, dadurch, daß der Priester als Diener der Kirche sich namens und im Auftrag der Kirche bei der Konsekration Christo als Organ hingibt und als solches im Aussprechen der Konsekrationsworte tätig ist, sowie dadurch, daß er sofort im Namen der Kirche die zahlreichen Gebete bei der heiligen Messe spricht und die Zeremonien vollzieht, erwerbe sich die Kirche ein Verdienst, da ja der Liturg all das Gesagte in ihrem Namen, sie durch ihn *es tue*, und dieses *meritum ecclesiae* nun begründe den objektiven Wert und die von der Individualität des Liturgen unabhängige Wirksamkeit des heiligen Meskopfers als Opfers der Kirche. Schon Duns Scotus redet in solchem Zusammenhang von einer *virtus meriti generalis ecclesiae*, auch Oswald hat in seiner Schrift über die heiligen Sakramente<sup>1</sup> sich hierüber geäußert wie folgt: „Der Priester vertritt beim Opfer nicht bloß die Person des historischen Christus, sondern auch die des mystischen, wir meinen die der Kirche. Die Kirche also vollzieht das Opfer und läßt es vollziehen auch durch ihren unwürdigen Diener; die Kirche als solche aber ist immer die fleckenlose Braut des Herrn und kann durch die Lasterhaftigkeit eines unwürdigen Organs nicht besudelt werden. Handelt aber die Kirche als solche bei jedem Vollzug des Opfers, so ergibt sich auch ein kirchlich-menschliches Verdienst, und dieses bewerkstelligt . . . eine Zulage zu ihrem Gnadenstücke.“ Über dieses ihr *meritum* disponiert nach Oswald die Kirche durch den zelebrierenden Priester in der Applikation des sog. *fructus ministerialis*, der sonach *ex opere operantis ecclesiae* stammen würde. — Sollte damit gemeint sein, die Kirche als *universitas*, als moralisch-mystische Person handle und verdiene durch ihren Stellvertreter, ähnlich wie Christus als historische Person durch den Liturgen als seinen Stellvertreter handelt, so könnten wir dem nicht zustimmen; denn schon die großen Theologen der Nachscholastik haben mit Recht betont, daß eine moralische oder moralisch-mystische Person, wie die Kirche ist, als solche nicht verdienen könne; nur der einzelne Liturg sei bei der heiligen Messe *actu* tätig; die Kirche

<sup>1</sup> Die Lehre von den Sakramenten I<sup>4</sup> 587.

nur habitualiter. Nemo autem potest actu mereri, nisi quando actu operatur, erklärt Lugo, und Vasquez sagt: Nullum potest esse meritum alicuius universitatis, quae consideratur ut ficta persona, nisi sit singulorum, aut alicuius singularis illius; actiones enim sunt singulorum, merita autem sunt actiones. Die Früchte einer liturgischen Handlung, sofern sie nomine ecclesiae vollzogen wird, können sonach selbstverständlich nicht aus einem meritum oder einer satisfactio ecclesiae hic et nunc operantis abgeleitet werden, auch nicht, wie mir scheint, aus einer impetratio ecclesiae, obgleich letzteres von manchen angenommen wurde; denn auch das Beten ist ein Handeln, ist ein gutes Werk (mit meritum und satisfactio), und so wenig die Kirche als universitas verdienen oder genugthun kann, so wenig kann sie als universitas, als moralisch-mystische Person beten; es beten die einzelnen Gläubigen als Glieder der Kirche, es betet speziell der Liturg, der im Ordo nicht bloß Stellvertreter und Diener Christi, sondern auch Stellvertreter und Diener der Kirche geworden und eben in letzter Eigenschaft nomine ecclesiae betend, segnend usw. tätig ist. Es wäre ein nicht zu rechtfertigender Realismus, wenn man sich die Kirche als außer und über den sie konstituierenden Personen sozusagen in der Luft schwebend, existierend und wirkend dächte; das corpus mysticum existiert in seinen mannigfach verschiedenen Gliedern, die mit Christo, dem sie belebenden Haupte (und seinem sichtbaren Stellvertreter) und unter sich geheimnißvoll verbunden sind, und diese als Einzelpersonen handeln und verdienen in Kraft der Gnade des Hauptes. Von einem Handeln, Verdienen, Beten usw. der Kirche als universitas kann daher nicht die Rede sein oder nur in einem andern Sinne, als in welchem man vom Handeln, Verdienen usw. physischer Personen redet. Mit welchem Rechte kann man dann aber noch sagen, das Tun des Liturgen habe, sofern dieser nomine ecclesiae handle, einen von seiner Individualität ganz und gar unabhängigen Wert? Wir sagen nicht, weil die Kirche im Liturgen wirkt, verdient usw., sondern wir sagen, weil Gott im Liturgen als dem autoritativ (in der Ordination) bestellten Repräsentanten der Kirche eben diese anschaut, welche als Leib Christi allzeit heilig ist, so daß die Heiligkeit des Leibes Christi in unserem Falle zur Heiligkeit des einzelnen liturgisch-tätigen Gliedes wird, und um dieser Heiligkeit willen sein Beten und Tun objectiv gottgefällig und wirksam ist: Quia sacerdos in persona ecclesiae (orat et agit), illius sanctitatem Deo repraesentat, etiam si ipse sanctus non sit. Vielleicht können wir besser uns also ausdrücken: Zahllose einzelne Glieder, die im Zustande der heiligmachenden Gnade sich befinden, vollbringen täglich, stündlich gute Werke der mannigfachsten Art, deren Verdienst allerdings zunächst ein individuelles ist, aber vi communio sanctorum ja auch dem ganzen Leibe zukommt; und in Rücksicht nun auf dieses in der Heiligkeit des gesamten Leibes wurzelnde Gesamtverdienst verleiht Gott den im Namen des gesamten corpus mysticum vollzogenen Kultakten eine besondere objectiv Wirksamkeit.

Diese Anschauungen vertrat auch das Mittelalter. Wenn Wilhelm von Paris die Wirkungsweise der Sacramentalien erklären will, beruft er sich zu diesem Zwecke auf die gratiositas ecclesiae, auf die Schönheit der katholischen Kirche, die Gott veranlasse, den Gebeten der Kirche stets Erhörung zu gewähren. Haec est ergo radix probationis in omnibus sacramentalibus, videlicet gratiositas ecclesiae, adeo placens Deo adeoque dilecta, ut numquam apud eum patiatur repulsam. Inde est quod pro indignis multoties exauditur, impetrans eis et gratiam et veniam, beneficia et misericordias. Quod si aliquando aliqui adeo indigni sunt, ut eis ecclesia non obtineat, quod pro eis petit, non ipsa repellitur, sed ipsi<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> De sacramentis c. 1, 524; vgl. Franz, Die kirchlichen Benedictionen I 30–31.

Was macht aber den einzelnen Liturgen zum Repräsentanten der Kirche? Es ist leicht ersichtlich, daß der Schwerpunkt hauptsächlich im Ordo und im Auftrag der Kirche liegt; denn durch diese wird eben der einzelne in der Art Repräsentant der Kirche, daß bei seinem liturgischen Tun Gott nicht ihn, sondern die Kirche ansieht; wenn ein Laie, und sei es ein heiligmäßiger, die gleichen Gebete wie der Liturg, und zwar nach vorausgeschickter ausdrücklicher Erklärung verrichten würde, er wolle sie nomine ecclesiae sprechen, so würde man ihnen keinesfalls jene objektive Wirkung beilegen, welche man den vom Liturgen, vom Priester gesprochenen beilegt; ich erinnere z. B. nur an die Sakramentalien. Jedoch wäre es meines Erachtens unrichtig, dieses Beten nomine ecclesiae einzig und allein auf die ordinierten Personen zu beschränken. Es ist auch auszudehnen auf jene, welche irgendwie im Auftrage der Kirche in ihrem Namen beten und deswegen von Gott in diesem Falle auch als Repräsentanten der Kirche angesehen werden. So gibt der Bischof bei der Benedictio und Consecratio virginum den gottgeweihten Jungfrauen ein Brevier in die Hand mit den Worten: Accipite librum, ut incipiatis horas canonicas, et legatis officium in ecclesia, und wenn Ordensgenossenschaften und Kongregationen auf Grund einer kirchlich approbierten Regel zu bestimmten Gebeten, die nicht ausschließlich der persönlichen Heiligung dienen sollen, verpflichtet sind, so liegt in dieser Approbation der Kirche auch bereits die Bestimmung zum Repräsentanten der Kirche, den Gott auch als solchen anerkennen wird.

3. Nach dem Vorausgehenden kann es demnach in der katholischen Kirche gottesdienstliche Kuthandlungen geben, denen die Bezeichnung „liturgisch“ in verschiedener Weise beigelegt werden muß. Zu einer liturgischen Handlung im vollen, strengen Sinne des Wortes gehört wesentlich eine liturgische, d. i. mittlerische Person, welche in Kraft der sakramentalen Ordination Christus und zugleich die Glieder seines mythischen Leibes, d. h. das Volk, repräsentiert. Als solche liturgische Handlungen im strengsten Sinne des Wortes haben vor allem die Opferfeier, die heilige Messe, und die Spendung der heiligen Sakramente zu gelten. Als liturgische Funktionen zweiter Art sind jene anzusehen, bei welchen der Liturg vor allem als Repräsentant der Kirche erscheint, wie z. B. bei Spendung der heiligen Sakramentalien, beim Vollzug der Benediktionen und beim Stundengebet, ferner auch bei allen Gebeten und Segnungen, welche als akzidentelle Bestandteile der heiligen Messe und der heiligen Sakramente erscheinen. Auch das Stundengebet, welches Ordensleute beiderlei Geschlechts lediglich auf Grund ihres Ordensgelübdes verrichten, kann dem oben Erörterten zufolge als liturgische Handlung in diesem Sinne betrachtet werden. Als liturgisch im weitesten Sinne des Wortes kann es gelten, wenn Gläubige zusammenkommen, um etwa in der Kirche einen Rosenkranz oder ein anderes von der Kirche approbiertes Gebetsformular zu beten; denn die beiden Merkmale einer liturgischen Handlung: Öffentlichkeit und Normierung der gottesdienstlichen Handlung durch eine öffentliche Autorität, finden sich zweifelsohne vor. Um so mehr erhalten sogenannte Volksandachten, welche eine liturgische Person im eigentlichen Sinne, z. B. Priester oder Bischof, leitet, bei welchen zudem meist am Anfange und am Schlusse der sakramentale Segen gegeben wird, liturgischen Charakter. Daß gerade die lateinische Sprache zur Anwendung komme, kann nicht als wesentliches Erfordernis einer liturgischen Handlung bezeichnet werden.



### § 3. Der Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Liturgie.

Die bisherige Entwicklung des Begriffes der katholischen Liturgie muß von selbst den fundamentalen Unterschied zwischen der Liturgie der Katholiken und jener der Protestanten dartun. Der Hauptunterschied zwischen katholischem und protestantischem Kult liegt darin, daß die Katholiken in der eucharistischen Feier eine eigentliche Opferfeier haben, welche den tragenden Mittelpunkt ihres gesamten Kultes bildet, während die Protestanten die Eucharistie als Opfer verwarfen, infolgedessen auch die eucharistische Feier als Sakramentsfeier mehr und mehr verloren, was die Folge hatte, daß in ihrem Kult nach und nach die Predigt faktisch zum „Kern- und Mittelpunkt“ geworden ist, welche nach katholischer Anschauung wenigstens keinen integrierenden Bestandteil des Kultes bildet. Opfer und Priestertum sind korrelate Begriffe; hat ein Kult Opfer im eigentlichen Sinne, dann sind seine Liturgen notwendig mittlerische Personen, nicht bloß von der Gemeinde bestellte Ordner und Leiter des öffentlichen Gottesdienstes, nicht bloß Organe der Gemeinde, welche namens der Gemeinde in deren Gegenwart gewisse Gebete sprechen, religiöse Handlungen vollziehen usw. Und darin nun liegt der zweite Hauptunterschied des katholischen Kultes vom protestantischen, daß die katholischen Liturgen als solche eine mittlerische Stellung einnehmen, nicht bloß *nomine populi*, *nomine ecclesiae*, sondern allererst *nomine Christi mediatoris* funktionieren, während die protestantischen Liturgen nach der ursprünglichen Anschauung Luthers und nach der allein konsequenten Lehre der Reformierten lediglich Delegierte der Gemeinde sind.

a) Im Eingang zur *Formula missae* (1523) bezeichnet Luther es als Haupt- und Grundirrtum der Papisten, daß sie die eucharistische Feier als Opfer betrachten, und sagt: *Apprehendamus eam ut sacramentum seu testamentum, seu benedictionem latine, Eucharistiam graece, vel mensam domini, vel coenam domini, vel memoriam domini, vel communionem vel quocumque nomine pio placet, modo sacrificii aut operis titulo non polluatur*<sup>1</sup>. Allerdings behielt Luther für den Hauptgottesdienst den Namen Messe bei, und finden sich wie bei ihm, so in den altlutherischen Gottesdienstordnungen fast alle Bestandteile der römischen Messeliturgie, die nicht irgendwie der Opferidee Ausdruck geben. Wo er aber in der *Formula missae* nach dem *Symbolum* zum *Offertorium* kommt, bemerkt er: *Sequitur tota illa abominatio, cui servire coactum est, quicquid in missa praecessit, unde et offertorium vocatur. Et abhinc (vom Symbolum an) omnia fere sonant ac olent oblationem* (die Oblationsgebete bis zur Präfation, dann der Kanon), *in quorum medio verba illa vitae et salutis (Konsekrationsworte) sic posita sunt seu arca domini in templo idolorum iuxta Dagon. . . Proinde omnibus illis repudiatis, quae oblationem sonant cum universo canone, retineamus quae pura et sancta sunt*<sup>2</sup>.

Daß Zwingli und Calvin die Eucharistie als Opfer im eigentlichen Sinne verwarfen, bedarf kaum mehr der Erwähnung. Konsequenter als Luther verhorre-  
fzierten sie von vornherein den Namen „Messe“ für ihren Gottesdienst. Zu dessen

<sup>1</sup> Daniel, Cod. liturg. II 82 f.

<sup>2</sup> Über den lutherischen Gottesdienst vgl. Röstlin, Geschichte des christl. Gottesdienstes 145—191.



dominierendem Mittelpunkt machten sie gleich anfänglich die Predigt, welche von den Reformierten als gottesdienstliches Bekenntnis des Glaubens, als *sacrificium*, aufgefaßt und mit einigen Gebeten in Verbindung gesetzt wurde, die ihr theils vorausgingen, theils folgten. In ihrer Opposition gegen den katholischen Kultbegriff, nach welchem die eucharistische Feier den Mittelpunkt des ganzen Gottesdienstes bildet, gingen die Reformierten so weit, daß sie die eucharistische Feier überhaupt nicht als zum Kultus an sich und wesentlich gehörend, sondern als eine besondere kirchliche Handlung oder vielmehr als eine religiöse „Zeremonie“ erklärten, die von Zeit zu Zeit nach Verlangen und Bedürfnis zur Erhöhung der gottesdienstlichen Feier vorgenommen werden könne<sup>1</sup>.

Nach und nach gestaltete sich besonders unter dem Einfluß des Rationalismus<sup>2</sup> der Gottesdienst auch bei den Lutheranern fast allenthalben ganz ähnlich, wie er bei den Reformierten (wenigstens in der Schweiz) von Anfang an gewesen, d. h. er schrumpfte zur Predigt mit Gebet und ein paar Liedern zusammen, und während die Reformierten wenigstens viermal im Jahr die Abendmahlsfeier in Verbindung mit dem Hauptgottesdienst begingen, trennte man sie bei den Lutheranern vielfach gänzlich von demselben, entließ nach Beendigung des Hauptgottesdienstes die Gemeinde und hielt dann (sofern dies nicht gar in der Sakristei geschah) nach einer Pause erst die „Sakramentsfeier“ für die, welche etwa kommunizieren wollten<sup>3</sup>. Seit den Tagen der Apostel war der Hauptgottesdienst tatsächlich nie ohne eucharistische Feier begangen worden, und doch hat selbst Bähr, welcher in seiner „Gottesdienstordnung“ so entschieden auf diese Tatsache hinwies und so energisch die Beseitigung der Alleinherrschaft der Predigt im Kultus und die Bereicherung des letzteren nach altlutherischem Typus verlangte, sich nur getraut, für die Festtage, nicht aber auch für die Sonntage Aufnahme der eucharistischen Feier („Sakramentsfeier“) in den Hauptgottesdienst zu beantragen. Das gleiche finden wir bei Harnack<sup>4</sup>, welcher die Abendmahlsfeier als „das Ziel, als den Strebe- und Höhepunkt“ des christlichen Gottesdienstes bezeichnet, aber zugleich es unter den jetzigen Verhältnissen als unzulässig erklärt, anzuordnen, daß bei jedem Hauptgottesdienst nicht bloß gepredigt und gebetet, sondern auch Abendmahlsfeier gehalten werde, wie das Christus angeordnet und die Kirche seit Aposteltagen getan hat. Den gleichen Standpunkt nimmt faktisch und praktisch auch die neue Agende für die evangelische Kirche in Bayern ein. Darin nun liegt unseres Erachtens der wundeste Fleck des öffentlichen Kultus der Protestanten und der deutlichste Beweis für seine Abweichung von Christi Sakung, daß er regelmäßig der Abendmahlsfeier entbehrt, daß die eucharistische Feier nicht nur als Opferfeier verschwunden, sondern sogar als bloße Sakramentsfeier selten geworden ist. Übrigens mußte dies so kommen, es mußte, nachdem man die Eucharistie als Opferfeier aus dem Kult verbannt hatte, nach und nach auch die Eucharistie als Sakramentsfeier beim öffentlichen Gottesdienst in Wegfall kommen; denn abgesehen davon, daß schon an sich zum Opfermahl auch das Opfer gehört und es konsequenter-

<sup>1</sup> Über den Gottesdienst der Reformierten vgl. Stern, *La théorie du culte d'après Calvin*, Strasbourg 1869. Röstlin 191–217.

<sup>2</sup> Vgl. Röstlin 218 ff, der 227 ff charakteristische Proben gibt.

<sup>3</sup> Neuestens erklärt Aelgis (Prakt. Theol. II 268 ff) nach dem Vorgange von Nitsch (Prakt. Theol. § 346) und andern die völlige Trennung des „Abendmahlsgottesdienstes“ vom „Gemeinde- (Predigt-) Gottesdienste“ für den einzigen Ausweg aus den Schwierigkeiten, welche sich der einheitlichen Gestaltung des letzteren entgegenstellen, und zwar will er die Abendmahlsfeier, an welcher selbstredend nur die Kommunikanten teilnehmen, auf den Sonntagabend verlegen.

<sup>4</sup> Prakt. Theol. 631.

weise ein Opfermahl ohne Opfer nicht geben kann, so hing fortan das Zustandekommen einer eucharistischen Feier davon ab, ob sich für den öffentlichen Gottesdienst Kommunikanten melden, was monatelang, ja in lauen Gemeinden, wo keine Kirchendisziplin besteht, möglicherweise jahrelang nicht der Fall sein kann; und wenn nur einige wenige kommunizieren wollten, so lag es nahe, nur für diese, nicht aber für die gesamte, zum öffentlichen Gottesdienst versammelte Gemeinde die eucharistische Feier zu veranstalten, wie bis zur Stunde auch da geschieht, wo man gleichwohl neuestens die Liturgie nach altlutherischem Typus reformiert hat<sup>1</sup>.

Nach katholischer Lehre ist die eucharistische Feier allererst Opfer, und zwar Opfer Christi, des mittlerischen Hauptes der Gläubigen, ist wesentlich derselbe Kult, welchen Christus einst am Kreuze vollbracht hat, ist somit Versöhnungs-, Anbetungs-, Dank- und Bittopfer Christi, ministerio sacerdotum, dargebracht inmitten der Gläubigen, damit diese mit ihrer subjektiven Gottesverehrung sich an daselbe anschließen, in solchem Anschluß die Mängel ihres subjektiven Kultus ergänzen, denselben übernatürlich befruchten, Verzeihung läßlicher Sünden, Nachlaß zeitlicher Strafen, mannigfache positive Gnade erlangen können. Wo immer nun Gläubige sich versammeln, um Gott den schuldigen religiösen Dienst zu erweisen, haben sie allererst und jederzeit ein Bedürfnis nach Versöhnung, und muß es ihnen weiter als höchst erwünscht erscheinen, ihr unvollkommenes subjektives Anbeten, Danken und Bitten mit dem absolut vollkommenen Kulte des Hauptes vereinigen zu können, der sich in ihrer Mitte und in ihrem Interesse vollzieht. Anders ausgedrückt: ein Bedürfnis der zum gemeinsamen Kult sich versammelnden Gläubigen nach der eucharistischen Feier als Opfer, nach dem Kultakt des Hauptes ist allzeit vorhanden, auch dann, wenn unter den versammelten Gläubigen kein einziger sich befindet, welcher das Verlangen und resp. die nötige Disposition hätte, die Eucharistie als Sakrament corporaliter zu empfangen. Letzteres geschieht dann, weil ja zum Opfer das Opfermahl (wenigstens de integritate) gehört, durch den Priester, welcher als Mittler auch Repräsentant der Gläubigen ist und als solcher die Opfer Speise genießt, weshalb er auch die Dankagung für das genossene Opfermahl (Postkommunio) im Plural spricht; die Gläubigen aber kommunizieren wenigstens geistigerweise, eignen sich dadurch reiche Frucht des Opfers an, vereinigen sich mehr und mehr in Christo mit Gott (communio). Nur als Opferhandlung aufgefaßt, erweist sich die eucharistische Feier als wesentlichen Bestandteil des christlichen Hauptgottesdienstes, ja als Mittelpunkt desselben; des Opfercharakters entleidet wird sie zum Akzessorium oder verschwindet ganz aus dem Gottesdienst, der dann nur noch in Predigt und in Gebeten der Gläubigen besteht und das Gepräge des Sakramentalen verloren hat.

Welche Bedeutung der eucharistischen Opferfeier, dem lebensvollen Gedächtnis des Heilandes in seiner Kirche, zukommt, sagt Rupert von Deutz<sup>2</sup>: *Aufer a coetu ecclesiae quotidianas Salvatoris nostri huiusmodi exsequias (die reale Todesfeier in der Konsekration), et vide quam merito dicat ipse Salvator: quae utilitas in sanguine meo? Refrigescite enim ea, quae hoc modo (in der täglichen Opferfeier) nunc ubique calet, memoria eius, refrigescet universa caritas, muta erit fides, claudicabit spes, conticescet magnus illo clamor sanguinis iusti Abel, qui per traditum tanti sacrificii ritum quotidie reparat vocem (tägliches Rufen des sich opfernden Christus um Erbarmen für die Menschen), quotidie laxat os bibentis et vociferantis terrae scilicet ecclesiae, maledictum coarguens Cain et maturam indigne fusi sanguinis vindictam reposcens.*

<sup>1</sup> Ähnlich Dörner, Kirche und Reich Gottes 102 f u. a.

<sup>2</sup> De divinis officiis II, c. 10.

*Calente ergo memoria tam celebri caritas Christi concalescit, perstat super fundamentum suum aedificium fidei, spes quotidiana peccatorum remissione (sündentilgende Kraft der heiligen Messe) reviviscit.*

Die Verwerfung des Opfers hat bei den Protestanten nicht bloß den Charakter des Gemeindegottesdienstes geändert, auch das Kirchenjahr und das Gotteshaus haben jene tiefere Bedeutung eingebüßt, die sie in der katholischen Liturgie besitzen, und sind zur nuda commemoratio geworden. In jeder heiligen Messe vergegenwärtigt der Gottmensch das gesamte Erlösungswerk, dessen Mittel- und Höhepunkt im Opfer auf Golgatha gelegen war. Mit seinem Lebensopfer recapituliert er auch geheimnisvoll alle übrigen Heilstatfachen. *Quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus redemptionis nostrae exercetur*, sagt die Kirche in der Sekret am 9. Sonntag nach Pfingsten. Was nun in jeder heiligen Messe zumal geschieht, das wird im Laufe des Kirchenjahres sozusagen auch in die einzelnen Momente zerlegt. Um den Gläubigen die zum Behuf der allmählichen Umgestaltung in Christi Bild so wichtige Betrachtung des im heiligen Messopfer in seiner Totalität geheimnisvoll sich vollziehenden Erlösungswerkes und die Aneignung der Früchte desselben zu erleichtern, stellt die Kirche im Lauf je eines Sonnenjahres an ihren Festen, in ihren heiligen Zeiten stufenweise und im engsten Anschluß an den historischen Verlauf unserer Heilsbereitung je eine einzelne bestimmte Tat oder Tatsache des gesamten Erlösungswerkes in den Vordergrund, damit die Gläubigen in der betreffenden Festzeit sich speziell dieser Heilstatfache dankbar erinnern und bei der Opferfeier, wo diese Heilstatfache mit dem gesamten Erlösungswerk geheimnisvoll inmitten der Gläubigen recapituliert wird, die Frucht derselben sich aneignen, um in Kraft der Opfer- und Festgnade mehr und mehr Christi Leben in sich nachzuleben, Christum anzuziehen, was ja als der Hauptzweck des Kirchenjahres erscheint. Nach katholischer Lehre wird im Kirchenjahr die Zeit und werden die in ihr sich bewegenden Gläubigen nicht bloß durch subjektives gottesdienstliches Tun, durch wohlgeordnetes, mit Anbetung, Dank usw. verbundenes subjektives Andenken an die Heilstatfachen, sondern allererst dadurch geheiligt, daß der Gottmensch selber im Opfer der Eucharistie die betreffenden Heilstatfachen an den Festen und Zeiten des Kirchenjahres inmitten der Gläubigen in mysterio vollzieht und diesen aus dem Opferchatze die entsprechende Gnade anbietet, welche ihnen um so reichlicher zu teil wird, je lebensvoller sie an das opfernde Haupt sich anschließen, in das betreffende Heilsgeheimnis, das in ihre unmittelbare Gegenwart gerückt ist, sich versenken. Infolge der Verwerfung des Opfers ist das Kirchenjahr der Protestanten zur bloßen feiernden Erinnerung an Heilstatfachen geworden, welche der Geschichte angehören, während nach katholischer Lehre diese Tatsachen im Opfer der heiligen Messe in geheimnisvoller gnadenreicher Gegenwart uns nahe gebracht werden.

Wie die Kultuszeiten, so erhalten auch die Kultusräume durch Christi Opfer das Gepräge höherer Heiligkeit. Wohl ist eine Stätte auch schon dadurch ehrwürdig und heilig, daß eine christliche Gemeinde in ihr sich regelmäßig versammelt und gemeinsam Gott anbetet, ihm dankt, ihm subjektiven Kult weihet und sein Wort anhört; aber als ungleich erhabener und heiliger muß uns die Stätte erscheinen, an welcher Tag für Tag der Gottmensch selber, umgeben von den unsichtbaren himmlischen Heerscharen, in Vereinigung mit den Gläubigen auf Erden und für sie das eine welt-erlösende Opfer vollbringt. Das Opfer macht die katholischen Kirchen zum Himmel auf Erden, zur geheimnisvollsten Stätte, so es hienieden gibt, und die Tatsache, daß es dem spezifisch protestantischen Kirchenbau am Gepräge des Erhebenden und Mysteriösen gar sehr gebricht, hat ihren tiefsten Grund im Fehlen des Opfers<sup>1</sup>. Bähr<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. R. Rothe, Das Opfer<sup>2</sup> 42 f.

<sup>2</sup> Der protestantische Gottesdienst 26.



wirft die Frage auf, woher es denn komme, daß der Protestantismus bis heute nicht ein einziges Bauwerk produzieren konnte, das einen auch nur entfernt ähnlichen, eigen tümlich erhebenden Eindruck auf den Beschauer zu machen vermöchte wie der Kölner Dom oder das Freiburger Münster, und gibt dann die Antwort: „Weil der protestantische Gottesdienst beinahe ausschließlich im Reden besteht und die Predigt das Ein und Alles ist.“<sup>1</sup> Daran ist gewiß etwas Wahres, aber es ist nicht die ganze Wahrheit. Bähr meint, wenn im protestantischen Kult neben der Predigt auch die *λατρεία* seitens der Gemeinde wieder zur Herrschaft käme, die Gemeinde als solche in Wort und sinnenfälliger Handlung latrentisch tätig wäre, dann würde sich solcher Umschwung alsbald auch im protestantischen Kirchenbau reflektieren, was wir durchaus nicht bezweifeln wollen; aber gerade das Gepräge des „Einzigen“ in seiner Art, der Charakter des wahrhaft Mysteriösen würde auch solchen Kirchenbauten noch fehlen; denn was ist eine noch so andächtig betende, subjektiv sich opfernde Gemeinde Einziges und Mysteriöses im Vergleich mit der Himmel und Erde umfassenden Opfertat des Gottmenschen, die in den katholischen Kirchen sich vollzieht, im Vergleich mit seinem wunderbaren, gnadenvollen Wohnen im Tabernakel? Sodann vergesse man nicht, daß der subjektive Kult seitens der Gemeinde erst durch die reale Präsenz des Hauptes, durch den Anschluß an dessen im eucharistischen Opfer sich vollziehende *λατρεία* ein lebensvoller, inniger und vollkommener Kult wird.

b) Eine weitere Tatsache, die den fundamentalen Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Liturgie begründet, ist die wesentlich verschiedene Stellung, welche der katholische und der protestantische Viturg gegenüber ihren Gemeinden einnehmen: der katholische Priester ist Mittler zwischen Gott und den Menschen, wenn er das eucharistische Opfer vollzieht, der protestantische Geistliche Diener am Wort. Delegierter seiner Gemeinde. Der Protestantismus meint, daß die Katholiken durch ihre Lehre von der Eucharistie als wirklichem, veröhnendem Opfer und durch die Annahme eines eigenen, mittlerischen Priesterstandes auf den Standpunkt des Judentums zurückgesunken seien, und behauptet, soweit er konsequent ist, es gebe auf echt christlichem Standpunkt weder Opfer noch ein spezielles Priestertum, überhaupt kein anderes Amt als ein von der Gemeinde ausgehendes, von ihr übertragenes. Daß auch Luther, der nur Laienpriestertum kennt, den Pastor in seinem amtlichen Tun beim Gottesdienst nur als Delegierten der Gemeinde betrachtet und ein anderes als von der Gemeinde ausgehendes Kirchenamt nicht anerkannt hat, geht klar aus seinen Schriften hervor; wir verweisen diesbezüglich auf die 1520 veröffentlichte Schrift „An den Adel deutscher Nation“, sodann auf die Schriften „Von der babylonischen Gefangenschaft“ und „Von der Freiheit eines Christenmenschen“. In diesen sowie in späteren Schriften betont Luther aufs stärkste, daß Christus die Schätze des Evangeliums nicht einzelnen Gliedern der Kirche (hierarchischen Personen), sondern der Gesamtheit der Gläubigen anvertraut habe. Wenn gleichwohl in Wirklichkeit und vor der Öffentlichkeit nicht jeder Gläubige sein Recht, zu lehren und die Gnadenmittel zu spenden, ausübe, sondern einzelne damit betraut werden, so geschehe das nur um der

<sup>1</sup> Luther hatte bekanntlich erklärt: „Man heißt gewöhnlich die Kirche ein Gotteshaus, nicht daß da Gott wäre, sondern daß da Gottes Wort gehört und gepredigt wird. Und wenn es auch unter einer grünen Linde oder Weide gepredigt würde, so hieße doch derselbige Ort Gottes Wohnung und Stätte, denn Gottes Wort regiert daselbst. Gottes Wort allein macht die Stätte heilig und zu Gottes Stätte und Hause.“ Vgl. Kliefoth, Liturgische Abhandlungen VII 128. Folgerichtig hat man öfters die Kanzel über dem sog. Altar angebracht, und um recht drastisch auszudrücken, daß der Kultstätte keinerlei objektive Heiligkeit eigne, behielten die Reformierten in der Kirche vielfach die Stühle auf dem Haupte.

besseren Ordnung und größeren Schicklichkeit willen. „Es schickt sich nicht“, sagt er, „in jedem Haus zu taufen und das Sakrament (Abendmahl) zu reichen; darum muß man etliche dazu auswählen und ordnen, so zu predigen geschickt; item also die Sakramente von wegen der Gemeinde handeln, damit man wisse, wer da getauft worden sei, und alles ordentlich zugehe. Solches ist aber nicht des Priesterthums an ihm selbst, sondern ein gemein öffentlich Amt für die, so da alle Priester, d. h. Christen sind.“<sup>1</sup> „Es soll ein jeder, der ein Christ sein will, gewiß sein und bei sich wohl erwägen, daß wir alle zugleich Priester sind, das ist, daß wir gleiche Gewalt an dem Wort Gottes und einem jeden Sakrament haben.“ Auch die Gewalt, zu konsekrieren, d. h. die Eucharistie zu feiern (consecrare seu Eucharistiam ministrare), hat nach Luther jeder Christ auf Grund der empfangenen Taufe, welche nach ihm zugleich Priesterweihe ist, und die Prediger des Wortes Gottes sowohl als die Spender der (andern) Gnadenmittel üben ihren Beruf lediglich im Namen der Gemeinde, selbst bei der Konsekration ist der „Pfarrherr nur Mund der Gemeinde“<sup>2</sup>. Hiernach ist der sog. Geistliche, mag er predigen oder taufen oder die Eucharistie feiern oder irgendwelche liturgische Funktion vollziehen, lediglich der Erwählte und Delegierte der Gemeinde, der Mund und die Hand derselben, und von einem partikulären Amt in der Kirche, das Christus — direkt oder indirekt — eingesetzt, kann nicht die Rede sein, am allerwenigsten von einem Mittleramt.

So haben denn auch die Reformierten Luthers Aussprüche gedeutet und folgerichtig ihre Kultprinzipien gestaltet. Nach reformierter Lehre bedarf der Mensch, wenn er einmal auf Grund der Missionspredigt, als deren Trägerin die Gemeinde erscheint, gläubig und im Glauben (die Taufe nur Symbol) zu Christus in Beziehung gesetzt worden ist, von da an keiner Vermittlung, keines partikulären, ihm irgend welche Gnade spendenden Amtes mehr. Selbst der Prediger, welcher vor der gläubigen Gemeinde das Wort Gottes verkündet, steht dieser nicht als Spender oder Darreicher des Evangeliums gegenüber, die Predigt ist nicht ein ministerielles Darreichen des Wortes Gottes an die Gemeinde, sondern ein Darreichen des Wortes Gottes von seiten der Gemeinde durch den Prediger als ihrem Mund an Gott; die Predigt erscheint hier als solemnes Darstellen des in der Gemeinde lebendigen Glaubensbewußtseins, ist feierliches Bekenntnis des Glaubens, welches die Gemeinde durch den Mund ihres Delegierten ablegt, ist subjektives *colere Deum*, ein eigentlicher Kultakt, wie denn auch die Predigt von den Reformierten als *sacrificium*, das Predigen als „Opfern des Wortes Gottes von seiten der Gemeinde“ aufgefaßt wird. Daß die Predigt auf die Gemeinde auch erbauend, belehrend und heiligend einwirkt, erklären die Reformierten als rein sekundär; ihrem Wesen nach ist ihnen die Gemeindepredigt Kultakt, Opfer seitens der Gemeinde. — Wie der Verkündigung des Wortes Gottes, so spricht die reformierte Kirche ganz konsequent auch der Abendmahlsfeier den Charakter eines Gnadenmittels ab; sie ist nach ihr rein *kommemorativer* und *signifikativer* Natur, ein liturgisches Gemeindemahl, zu dem Zweck veranstaltet, um dabei des Todes Jesu und seiner Verdienste feiernd zu gedenken, einen ausschließlich lateinischen Akt, ein Dankopfer zu vollziehen. An das eucharistische Brot und an den eucharistischen Wein als solche ist keinerlei Gnade geknüpft, sie sind nur Gnadenzeichen, und der namens der Gemeinde fungierende Liturg ist daher nicht Spender der Gnade, diese wird vielmehr auf Grund vorhandenen Glaubens und Verlangens von Christus ganz und gar unmittelbar in die

<sup>1</sup> Vgl. Luthers Schriften, herausgegeben von Walch V 1509.

<sup>2</sup> Vgl. des näheren H. Heppel, Die presbyteriale Synodalverfassung der evangelischen Kirche (1868) 1 ff. und Jakob, Die Liturgie der Reformatoren 157 ff.

Seelen der Feiernden gelegt. Und so bleibt denn für das liturgische Tun eines besondern Amtes nichts übrig, erscheint vielmehr der gesamte öffentliche Gottesdienst lediglich als religiöses Tun der Gemeinde, sei es, daß sie in ihrer Gesamtheit tätig ist (betet, singt), oder sei es, daß im Interesse guter Ordnung ein von ihr Delegierter (Pastor) betet (vorbetet), bekennt (predigt) und den Tod des Herrn abbildlich darstellt (die Eucharistie feiert). Mögen die Reformierten, wo es sich um die Detailierung ihres Kultbegriffes handelt, im einzelnen immerhin auseinandergehen, wie ja bekanntlich die Gottesdienstordnungen Zwinglis, Calvins und der Reformierten in Deutschland von Anfang an im einzelnen ziemlich verschieden waren — daran halten sie theoretisch entschieden fest, daß der Kultus lediglich religiöses darstellendes Tun der Gemeinde (in corpore oder durch ihren Delegierten) und sein Mittelpunkt die Predigt als Opfer des Bekenntnisses von seiten der Gemeinde sei. Übrigens kam es trotz solch ausschließlicher Geltendmachung der Gemeinde unter den Reformierten vielfach dahin, daß die Gemeinde als solche sich selbst an den wenigen Gebeten, die beim Gottesdienst vom Pastor gesprochen werden, nicht einmal mehr durch Amensagen beteiligen durfte, weil man schon das bloße Amensagen als katholisierend betrachtete, dagegen einen Hauptvortrag des calvinischen Kultus darin erblickte, daß bei demselben die Gemeinde *erscheine seulement en qualité d'auditeur et de spectateur*.

c) Die Theologen der sog. altlutherischen Richtung, besonders seit Chemnitz, fanden nun aber die Theorie vom Amt, welche aus den obigen Aussprüchen Luthers sich ergab und von den Reformierten konsequent festgehalten wurde, nicht haltbar, sondern behaupteten unter Berufung auf spätere Äußerungen Luthers und auf die Symbole, daß Gott in die Kirche einen Dualismus gesetzt habe, nämlich den von Gemeinde und Gnadenmittelamt, daß letzteres in keinem Sinne Ausfluß der Gemeinde, und daß sein Inhaber keineswegs bloß Organ der Gemeinde, sondern vielmehr Träger des gleichen Amtes sei, welches einst die Apostel inne gehabt und das Christus nicht der einzelnen Gemeinde, sondern der „ganzen Kirche“ zu deren Fortbestand geschenkt habe. Als wesentlich für die Einsetzung in dieses Amt der Gnadenmittelspende betrachtete man die Ordination (mit Handauslegung), welcher man zwar den Sakramentscharakter absprach, aber doch die ganz objektive Wirkung beilegte, den Ordinierten vom Volke auszufordern, ihn zum Träger der Schlüsselgewalt, zum Spender wirksamer Losprechung von Sünden zu machen, so daß, „wenn er die Gnadenmittel handelt, gleichviel, ob er sich mit seinem Herzen dazu wie ein gläubiger Christ oder wie ein heuchlerischer Bube verhalte, die göttlichen Werke der Erlösung, Veröhnung, Vergebung, Wiedergeburt und Heiligung seinem Handeln folgen“<sup>1</sup>. Gemäß dieser Amtstheorie der altlutherischen Richtung ist der Geistliche als Liturg keineswegs bloß Organ der Gemeinde, sondern als Prediger und Vollzieher der eucharistischen Handlung ist er Stellvertreter Gottes resp. Christi<sup>2</sup>, und die Liturgie ist nicht wie bei den Reformierten lediglich religiöses Tun der gläubigen Gemeinde, sondern auch Tun Gottes; „da kommen (beim Gottesdienst) der Herr und die Seinen zusammen, der Herr, um den Seinen in seinem Worte und Sakramente sich und das Seine zu geben, die Menschen aber, um solches im Glauben zu nehmen und dafür ihre Opfer des Lobes, Dankes und Gebetes wieder zu geben“. Diese subjektive Gottesverehrung wird als *sacrificium*, als das Opfer des Laienpriestertums bezeichnet, das *sacrificium* im katholischen Sinne aber, welches in erster Reihe Opfer Christi, und zwar Veröhnungsoffer ist, entschieden

<sup>1</sup> Kliefoth, Liturgische Abhandlungen I 413, mit Berufung auf Chemnitz.

<sup>2</sup> Vgl. v. Bezschütz, Unser Gottesdienst 5.



verworfen. Für den ordinierten Pastor wird auch die ganz objektive, seinerseits ex opere operato wirkende Macht, zu segnen, in Anspruch genommen, und es wurde sogar der Wunsch ausgesprochen, die protestantische Kirche möge durch ihre Pastoren nicht bloß die Ehen, sondern auch die Leichen einsegnen.

d) In neuerer Zeit hat die „altlutherische“ Amts- und Kultustheorie unter den Protestanten viele und namhafte Vertreter gefunden, denen freilich alsbald der Vorwurf des Katholisierens gemacht wurde, um so mehr, da sie nicht bloß den Liturgen in seiner Eigenschaft als minister verbi et gratiae für einen Stellvertreter Gottes und für hoch erhaben über die Gemeinde erklärten, sondern auch die Alleinherrschaft der Predigt im lutherischen Gottesdienst schmälerten, indem sie der symbolischen Handlung und dem „sakriziellen Tun der Gemeinde“ (Gebet, Bekenntnis usw.) größeren Spielraum gewährten und der Hauptsache nach den altlutherischen Gottesdienst wieder einführten. Allein solcher Vorwurf des Katholisierens ist im wesentlichen unbegründet. Solange diese Theologen nicht zur Einsicht kommen, daß die Liturgen Mittler im eigentlichen Sinne, also Priester sein müssen, ferner daß den Mittel- und Höhepunkt aller Liturgie das eucharistische Opfer als wahrhaftiges Versöhnungs- und Verherrlichungsopfer Christi bilde, nicht das etwa mit Sakramentsgenuß verbundene subjektive religiöse Tun der Gemeinde, so lange besteht zwischen ihnen und uns Katholiken unausgefüllt die große Kluft, welche Luther durch Verwerfung des Priestertums und des heiligen Messopfers geschaffen hat; ob die Amts- und Kultustheorie in andern Punkten sich uns etwas mehr oder weniger nähert, ist von untergeordneter Bedeutung, und erscheint es daher für den Katholiken als eine ziemlich überflüssige, höchst sterile Arbeit, die verschiedenen Amtstheorien der protestantischen Theologen neuester Zeit in all ihre Einzelheiten hinein zu verfolgen. Für die Protestanten mag es von großem Belang sein, ob man das kirchliche Amt als einen direkt und ausdrücklich von Christus gestifteten und der Kirche in ihrer Totalität anvertrauten „Sonderberuf“ (Harnack) auffaßt, oder aber es analog beurteilt wie die Ämter in einer politischen Gemeinde (Palmer, A. Dorner), für welche man von der Gemeinde gewählt wird und welche darum Gemeindeämter sind, die aber doch, sofern sie zum gedeihlichen Bestand der Gemeinde notwendig sind, als von Gott gewollt und eingesetzt erscheinen; für die Würdigung des Verhältnisses der Protestanten und ihrer Kultusprinzipien zum Katholizismus sind diese Unterscheidungen und Unterschiede wenig belangreich. Solange die Protestanten nicht die Eucharistie als eigentliches Opfer und insofolgedessen die Liturgen als mittlerische Personen betrachten, bleibt der protestantische Kult, mag man im einzelnen noch so viele katholischierende Formen in denselben aufnehmen, vom katholischen Kulte fundamental verschieden und wird auch nicht wesentlich an Anziehungskraft für das Volk gewinnen. Es ist unleugbare Tatsache, daß der Kultus bei Reformierten und Protestanten in dem Maße an Anziehungskraft für die Gläubigen verloren hat, in welchem er seines mittlerischen Charakters beraubt und der gemeindliche allein geltend gemacht wurde. Es ist eigentümlich, daß die Verwerfung des mittlerischen Priestertums und die ausschließliche Geltendmachung des Laienpriestertums zum Gegenteil von dem geführt hat, was man erstrebte, daß dieses allgemeine Priestertum zur „leeren Phrase“<sup>1</sup> geworden ist. Man wollte den Gottesdienst so recht und ganz zum Gemeindegottesdienst machen, und die Kirchen entleerten sich immer mehr, und vorurteilsfreie Protestanten, wie Bähr<sup>2</sup>, erhoben laute Klage darüber, daß der protestantische Gottesdienst

<sup>1</sup> Evers, Katholisch oder protestantisch? 11.

<sup>2</sup> In dem interessanten Schriftchen „Der protestantische Gottesdienst vom Standpunkt der Gemeinde aus betrachtet“; vgl. auch Fr. Rees v. Esenbeck, Der christliche Gottesdienst nach dem Bekenntnis der evangelischen Kirche, Kreuznach 1854, 29 ff 161 f.

nicht mehr in Wahrheit Gemeindegottesdienst, nicht mehr „Ausdruck des Gemeindebewußtseins“, daher auch ohne Anziehungskraft für die Gemeinde sei, eine Klage, wie sie ähnlich auch von vielen andern Protestanten erhoben wurde. Da der protestantische Gottesdienst regelmäßig in nichts anderem besteht als in der Vorlesung einer biblischen Perikope, in einer ganz und gar der „freien Subjektivität“ des Pastors anheimgegebenen Predigt, in etlichen Gebeten, welche dieser vorbetet, und in ein paar Liedern, welche dieser mit Rücksicht auf seine Predigt auswählt, und wenn zudem im Interesse der „christlichen Freiheit“ gar keine Verpflichtung zum Besuch des öffentlichen Gottesdienstes besteht: wer mag sich da noch wundern, wenn selbst eifrige Gläubige von solch einem Gottesdienst wegbleiben, weil sie sagen: in der Bibel kann ich auch zu Hause im stillen Kämmerlein lesen, kann da besser und meiner Individualität angemessener beten als in der Kirche, wo ich eigentlich doch nur vorbeten höre und wo ich oft mehr geärgert als erbaut werde, namentlich wenn der Prediger einer freien Richtung zugetan ist. Kein Wunder, daß solch ein Gottesdienst nicht allzuviel Anziehungskraft hat! Der Katholik dagegen weiß, daß bei seinem Gottesdienste der himmlische Hohepriester selber opfernd tätig und daß an diesen Opfervollzug für die anwohnenden Gläubigen mannigfache Gnade geknüpft ist, daß auch das Gebet der Liturgen einen ganz objektiven Wert hat, der den anwohnenden Gläubigen zu gute kommt, die zudem beim katholischen Gottesdienst ganz nach ihrem individuellen Herzensbedürfnis beten können, da sie nicht fort und fort durch das Vorgesprochen langatmiger Gebete in lingua vulgari in Anspruch genommen und vielfach gehört werden.

#### § 4. Die persönliche Betätigung des Liturgen und der Gläubigen in der katholischen Liturgie.

1. Wenn auch der katholische Liturg nicht bloß *nomine populi*, *nomine ecclesiae*, sondern allererst *nomine Christi mediatoris* tätig ist, so ist er deswegen keineswegs ein unfreies, mechanisch wirkendes Organ Christi und der Kirche, das keinerlei individuelle, persönliche Aufgabe bei den liturgischen Akten zu lösen hätte. Auf daß seine Akte gültig seien, muß er als *minister* (nicht bloßes *instrumentum*) Christi et ecclesiae wenigstens die innere Intention haben, resp. erweckt haben (*intentio virtualis*), durch Vornahme einer betreffenden liturgischen Handlung zu tun, was die Kirche tut, muß also einen freien, höchst persönlichen Akt vollbringen.

Sollen sodann dem Liturgen seine liturgischen Akte persönlich erlaubt und vor Gott persönlich verdienstlich sein, so muß er seine Attention und seine Intention nicht bloß auf den ernstlichen, vorschriftsmäßigen äußeren Vollzug, sondern auch auf das Innere der betreffenden liturgischen Handlung gerichtet halten; er soll also die Absicht haben, jene Wirkungen hervorzubringen, welche nach kirchlicher Lehre an den Akt geknüpft sind, und soll es sich nach Kräften angelegen sein lassen, den vorgeschriebenen Ritus mit wenigstens virtueller Attention, in andächtiger Stimmung zu vollziehen; was durchs vierte Konzil im Lateran zunächst für das Stundengebet von der Kirche in *virtute obediencie* vorgeschrieben wurde, gilt suo modo für die gesamte Liturgie: *ut divinum officium nocturnum pariter et diurnum, quantum eis dederit Deus, studiose celebrent pariter et devote*. Vollzieht der Liturg die Kultushandlungen in besagter Weise (*attente, devote etc.*), so

erwirbt er sich dadurch ein persönliches Verdienst, welches *vi communione sanctorum* auch andern, speziell jenen zugewendet werden kann, für welche und an welchen zunächst die betreffende Kulthandlung vollzogen wird. Es ist eine wohlbegründete Überzeugung des Volkes und der Theologen, daß durch die persönliche Würdigkeit und Frömmigkeit des Liturgen die Wirkung, welche einer heiligen Handlung schon darum eignet, weil er sie *nomine ecclesiae* vollbracht hat, noch erhöht werden könne. — Im Zustande schwerer Sünde einen liturgischen Akt zu vollziehen, durch welchen man entweder in unmittelbare Berührung mit dem persönlich gegenwärtigen, absolut heiligen Gottmenschen tritt (Opferfeier, Spendung und Empfang der heiligen Kommunion), oder durch welchen die heiligmachende Gnade vermittelt (Sakramente der Toten) oder vermehrt wird (Sakramente der Lebenden), ist schwer sündhaft, ist ein Sakrilegium, obgleich ohne Einfluß auf den *valor* der liturgischen Handlung; wenn solche Akte ein Zensurierter vollbringt, so ist der Frevel noch größer und zieht die Strafe der Irregularität nach sich. — Selbstverständlich kommt der Liturg bei seinem gottesdienstlichen Handeln auch als Privatperson in Betracht. Auf Grund des Taufcharakters gehört er dem christlichen Volke an und obliegen ihm dieselben religiösen Pflichten wie diesem; als Ordinierter, als Glied des *corpus hierarchicum* ist er noch in erhöhtem Grade verpflichtet, ob seiner Sünden Gott zu versöhnen, für sich der göttlichen Majestät Anbetung, Dank und Bitte zu weihen und zu diesem Zwecke sich als Einzelperson innigst an das durch ihn vollzogene gottesdienstliche Tun des Hauptes anzuschließen. Je mehr er dies tut, je aufmerksamer, gesammelter und andächtiger er die namens Christi und der Kirche von ihm zu vollziehenden liturgischen Akte vollbringt, desto größer ist sein persönliches Verdienst, desto reichlicher die ihm persönlich zufallende Frucht des betreffenden heiligen Aktes, über welchen er, wie schon oben bemerkt, *vi communione sanctorum* zu Gunsten anderer verfügen kann, desto herrlicher wird einst im Jenseits seine Krone sein; *qui bene praesunt, duplici honore digni habeantur* gilt auch hier<sup>1</sup>.

Man kann nicht selten den Vorwurf hören, daß in der katholischen Kirche die Liturgen als magische Personen erscheinen<sup>2</sup>. Wie wenig das wahr ist, zeigt das eben Gesagte über die für den Liturgen notwendige Intention und Attention. Der Liturg ist in seinem Gewissen verpflichtet, die heiligen Handlungen allzeit im Zustand der heiligmachenden Gnade und mit möglichster Aufmerksamkeit und Andacht zu vollziehen, so daß er auch in dieser Hinsicht als würdiger Stellvertreter Christi erscheint und hinter den frömmsten Gläubigen, deren Repräsentant er vor Gott ist, nicht zurücksteht. Da der Trunk Wassers, den man aus Liebe reicht, nicht unbelohnt bleibt, wie groß wird erst der Lohn sein, welchen im Himmel diejenigen erlangen, welche hienieden Christo als dessen sichtbare Stellvertreter nicht nur Hand und Mund geliehen, sondern die stets auch in der gleichen Stimmung und Gesinnung wie er selber geopfert und gebetet und welche als Liturgen zwischen Gott und den Menschen gestanden haben, um für diese in mitleidsvoller Liebe mittlerisch tätig zu sein gleich Moses, von dem es heißt: *Moses, electus eius, stetit in confectione in conspectu*

<sup>1</sup> Vgl. 1 Tim 5, 17.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. die Ausführungen von Köstlin (Geschichte des christlichen Gottesdienstes 58) über den katholischen Gottesdienst.



Dei, ut averteret iram eius, ne disperderet eos?<sup>1</sup> Nicht minder groß ist aber für die Liturgen auch die Gefahr, den schwersten göttlichen Strafgerichten zu verfallen, da sie stets in nächste Berührung mit dem Heiligsten kommen und darum mehr als irgend ein anderer Mensch der Gefahr ausgesetzt sind, ein Sakrilegium zu begehen, ja Sakrilegien auf Sakrilegien zu häufen und infolgedessen mehr und mehr für die Gnadeneinflüsse sich zu verhärten; den Liturgen vor allen gilt daher die Mahnung, aus dem Babel der sündenbefleckten Welt auszu ziehen, durch makellosen Wandel über dasselbe sich zu erheben: Exite de medio eius; mundamini, qui fertis vasa Domini<sup>2</sup>. Eingehend von der Frömmigkeit (devotio), von der in allseitiger Entsagung sich offenbarenden Opfergesinnung, von der barmherzigen Liebe zu den Sündern und von andern sittlichen Eigenschaften zu handeln, welche der Liturg als offizielle und als Privatperson besitzen soll, ist Sache der Pastoraltheologie.

2. Nach dem Vorausgegangenen gibt es keinen privaten liturgischen Akt, selbst wenn ein Liturg ganz allein, ohne Zeugen, die heilige Messe lesen oder die kanonischen Tagzeiten rezitieren würde usw. Denn stets handelt er nomine Christi oder nomine ecclesiae oder auch nomine Christi et ecclesiae. Daraus folgt jedoch nicht, daß es für das religiöse Leben der Gläubigen belanglos ist, ob dieselben dem liturgischen Gottesdienste anwohnen oder nicht. Soll der Zweck, dessentwillen Christus der Herr in seiner Kirche für die Gläubigen opfernd und gnadenspendend zugegen ist, wirklich erreicht werden, so müssen die Mitglieder der Kirche ihre subjektive äußere Gottesverehrung mit dem durch sichtbare Stellvertreter vollzogenen Kult des unsichtbaren Hauptes der Kirche, Jesus Christus, vereinen. Besonders zeigt sich dies bei dem Zentrum der katholischen Liturgie, beim heiligen Meßopfer.

Dadurch, daß Christus sein eines Opfer auf unsern Altären vollzieht, setzt und erhält er nicht bloß den Quell aller entzündenden und heiligenden Gnade in der Kirche gegenwärtig, sondern erleichtert er es den Gläubigen wesentlich, seines Erlösungswerkes in warmer Dankesliebe, wie sie es schuldig sind, eingedenk zu bleiben, und setzt er sie in den Stand, ihrerseits Gott einen vollen und wahrhaft würdigen Gottesdienst zu weihen. Ohne das eucharistische Opfer wäre der Kultus der Kirche nicht „Kult in Wahrheit“ und vermöchten die Gläubigen ihren subjektiven Kult, den sie Gott schulden und ihm weihen, indem sie ihn zu versöhnen suchen, ihn anbeten, ihm danken, ihn bitten, nur in unvollkommener, mangelhafter Weise zu leisten. Dadurch nun, daß Christus in der Kirche sein unendlich vollkommenes Opfer vollzieht und die Gläubigen sich dasselbe aneignen, sie in seine Opfertat eingehen läßt, ermöglicht er es ihnen, auch ihrerseits einen Kult in Wahrheit zu vollbringen und das, was ihren subjektiven Kult vor Gottes Angesicht mehr oder weniger mißfällig machen könnte, durch den Anschluß an sein Opfer zu beseitigen; und so erscheint das heilige Opfer so recht als höchster Liebeserweis des Bräutigams zu seiner Braut<sup>3</sup>. Von welcher Bedeutung die subjektive Beteiligung der Gläubigen ist, wenn ihnen die heiligen Sakramente gespendet werden, wie von allen Gläubigen, welche zum Vernunftgebrauch gelangt sind, wenigstens die Intention verlangt wird, das Sakrament zu empfangen, lehrt im einzelnen die Moraltheologie.

<sup>1</sup> Ps 105, 23.<sup>2</sup> Is 52, 11.<sup>3</sup> Trid. sess. XXII de sacrif. missae c. 1.

Auch an jenen liturgischen Akten, welche bloß nomine ecclesiae verrichtet werden, soll das Volk Anteil nehmen. Darum wird den meisten liturgischen Gebeten ein Oremus vorausgeschickt, darum betonen die Synoden, das Stundengebet sei ein Gebet pro populo, pro delictis populi, und schärfen dem Volke ein, nach Tunlichkeit dem öffentlichen Stundengebet beizuwohnen. Bedenkt man ferner die gegenseitige Erbauung, die im gemeinsamen Gottesdienste liegt, ferner das Bekenntnis des Glaubens und die Betätigung des kirchlichen Einheitsbewußtseins, so wird es leicht erklärlich sein, daß seit Apostelzeiten den Gläubigen die Beteiligung am gemeinsamen Gottesdienste allzeit dringend ans Herz gelegt wurde, und die Kirche ihre Mitglieder für die Sonn- und Feiertage wenigstens zur Teilnahme an der Opferfeier sub gravi verpflichtet hat. Schon in den Apostolischen Konstitutionen wird die Pflicht der Teilnahme am gemeinsamen Gottesdienste aus dem Verhältnis der Gläubigen zu Christo als dem Haupte abgeleitet und diesen eingeschärft, „fleißig (zum Gottesdienst, auch zum Stundengebet) zusammenzukommen, damit keiner durch sein Ausbleiben die Kirche, den Leib Christi, verstümmle; denn nicht bloß den Priestern, sondern auch den Laien gelte das Wort des Herrn: Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut“. „Ihr also“, so läßt der Verfasser die Apostel dann mahnend fortfahren, „die ihr Glieder Christi seid, zerstreuet doch nicht dadurch, daß ihr von der (gottesdienstlichen) Versammlung ferne bleibet. Ihr, die ihr Christum als Haupt habet, stehet nach seiner Verheißung mit uns (Aposteln) in innigster Gemeinschaft; seid nicht unbesorgt um euch selbst; beraubet weder den Leib seiner Glieder noch zerteilet ihn.“<sup>1</sup>

a) Um die Beteiligung der Gläubigen bei der Opferfeier als gegenstandslos hinzustellen, könnte man sagen, es reicht ja völlig hin, daß die Gläubigen in Christo gerechtfertigt und des Heiligen Geistes teilhaftig geworden sind; als Kinder Gottes vermögen sie anerkanntermaßen Gott einen ihm wohlgefälligen Kult zu weihen; mögen sie einzeln oder gemeinsam Gott anbeten, ihm danken, ihn bitten, so ist dieser ihr religiöser Dienst gottgefällig und begründet ein übernatürliches Verdienst vor ihm. Das ist alles unzweifelhaft wahr; aber nicht minder gewiß ist, daß auch die Gerechtfertigten in Christo, solange sie noch im unverklärten Leibe pilgern, unter dem Drucke der Begierlichkeit des Fleisches seufzen, daß insolgedessen auch die πνευματικοί noch vielfach sündigen, und daß auch ihren guten Werken, daß selbst ihrem religiösen Kult, den sie in Kraft des Heiligen Geistes Gott weihen, vielerlei Mängel anhaften, die in Gottes Augen mißfällig sind. Auch die Besten haben also fort und fort Bedürfnis nach Versöhnung mit Gott und nach Ergänzung der mannigfachen Mängel ihres religiösen und ihres sittlichen Dienstes, welchen sie als Christen Gott zu leisten haben; und diesem Bedürfnis nun trägt unser mitleidsvoller Hoherpriester in wirksamster Weise dadurch Rechnung, daß er sein Versöhnungs-, Anbetungs-, Dank- und Bittopfer unter uns durch sichtbare Stellvertreter vollzieht zu dem Zwecke, damit wir es uns zu unserer Versöhnung und Vervollkommenung zu eigen machen, und damit so durch die Opfertätigkeit des Hauptes ergänzt werde, was den Gliedern mangelt.

b) Was nun zunächst das fortwährende Bedürfnis nach Versöhnung betrifft, so hat Paschasius Radbertus im Hinweis auf das eucharistische Opfer sehr treffend bemerkt: Quia quotidie labimur, quotidie Christus pro nobis

<sup>1</sup> Const. ap. 2, c. 59.

mystice immolatur et passio Christi in mysterio (altaris) traditur, ut qui semel moriendo mortem vicerat, quotidie recidiva delictorum per haec sacramenta corporis et sanguinis peccata relaxet. Ganz ähnlich gibt als Zweck der Fortdauer des Opfers Christi der zart sinnige Algerus an: ut remissionem peccatorum, quam semel fecerat in cruce, faceret et similiter in altari quotidie et quotidiano peccatorum contagio salubrius quotidiano subveniret remedio. Eben weil jeder, auch der Beste, täglich sündigt, haben wir jedesmal, wenn wir uns anschicken, Gott den schuldigen religiösen Dienst zu leisten, Gott (sei es privatim, sei es öffentlich im Gotteshause) anzubeten, ihm zu danken, ihn zu bitten, Ursache genug, allererst ob unserer Sünden ihn zu begütigen und zu versöhnen; auch im christlichen Kulte steht das Versöhnen der göttlichen Majestät noch im Vordergrund. Das kann nun allerdings, sofern es sich nur um lässliche Sünden handelt, auf verschiedene Weise, kann auch durch einfache Akte aufrichtiger Reue, durch demüthiges Bekenntnis der Sündhaftigkeit unter Gottes Augen ohne alle und jede Opferfeier, kann selbst im stillen Kämmerlein geschehen; aber intensiver bereuen und zuversichtlicher bekennen die Gläubigen ihre Sünden jedenfalls dann, wenn unter ihnen, in ihrer nächsten Nähe, über dem Altare im geheiligten Kelche das Sühneblut Jesu bei der Opferfeier geheimnißvoll vergossen wird zur Vergebung der Sünden, wenn also ihr gottmenschliches Haupt in ihrer Mitte und speziell für sie versöhnend tätig ist. Da haben sie Veranlassung und Gelegenheit, in Akten herzlicher Reue an die gegenwärtige Sühnopferstat ihres mittlerischen Hauptes als sühnebedürftige Glieder sich anzuschließen, das Sühnopfer des Hauptes der beleidigten göttlichen Majestät für sich darzubieten, um desto sicherer Verzeihung der lässlichen Sünden, Nachlaß auch der zeitlichen Sündenstrafen (für sich und für andere, pro vivis et pro defunctis) zu erlangen. — Noch ist weiter zu beachten, daß unter den Gliedern des mystischen Leibes Christi auch solche sind, welche durch schwere Sünde den Heiligen Geist aus ihrer Seele vertrieben haben, welcher daher nicht mehr in ihnen betet, und deren Gebet daher aus sich keinen Anspruch auf Erhöhung hat; sie gehören aber doch noch zum Leibe Christi und sollen aus toten Gliedern wieder lebendige werden, wozu ihnen allererst eine übernatürliche Reue über ihre schweren Sünden und das aufrichtige Verlangen nach sakramentaler Losprechung notwendig ist. Wo sollten sie nun die Gnade wahrer Reue und Bußgesinnung leichter und sicherer erlangen als beim Versöhnungsoffer der heiligen Messe, welchem beizuwohnen sie das Recht und (an Sonn- und Feiertagen) die Pflicht haben, weil sie ja noch Glieder des mystischen Leibes Christi sind? Da ist das mittlerische Haupt auf dem Altare unter ihnen und für sie versöhnend tätig und wird, wenn anders sie mit Glauben und Vertrauen an sein Opfer sich anschließen, Erbarmen an ihnen üben wie einst auf Golgatha am Schwächer, wird ihnen den Geist der Zerknirschung und Mut zu einer reumüthigen Beicht geben. Wie viele Sünder innerhalb der Kirche wären in ihren Todsünden verhärtet oder verzweifelt, wenn sie nicht durch das Sühnopfer unserer Altäre, dem sie wenigstens an Sonn- und Feiertagen beizuwohnen verpflichtet sind, wieder und wieder zur Befehrung gemahnt, zu Akten der Reue angeregt und in Kraft des Sühneblutes Jesu zu nachhaltiger Besserung übernatürlich gestärkt worden wären? Wie viele von den Gläubigen sodann, die zwar nicht in Todsünde dahinleben, aber gleichwohl viele lässliche Sünden begehen, würden tagelang, vielleicht wochenlang sich nicht ernstlich ihrer Armseligkeit und Sündhaftigkeit erinnern, insolgedessen mit immer mehr Sünden und zeitlichen Strafen sich belasten, wenn nicht das Sühnopfer der heiligen Messe da wäre, zu dem sie kommen, bei dem sie als arme Sünder sich bekennen, reuig an ihr mittlerisch tätiges Haupt sich anschließen und so Nachlaß ihrer lässlichen Sünden und zeitlichen Sündenstrafen erlangen, was zur Folge hat, daß dann auch ihr Anbeten, Danken und Bitten,



kurz ihr gesamter subjektiver Kult gottgefälliger und wirksamer wird? — Auch diejenigen Gläubigen, welche nicht in der Lage sind, aktuell der heiligen Messe beizuwohnen, können gleichwohl an den propitiatorischen Früchten derselben Anteil erhalten, wenn sie wenigstens intentionell an die Sühnopfertat ihres Hauptes sich anschließen oder, wie das Volk es gerne ausdrückt, durch die gute Meinung in die heilige Messe sich einschließen. Und so wird es keinem Zweifel unterliegen können, daß in der heiligen Messe als Versöhnungsopfer der Heiland einem großen und allgemeinen Bedürfnis aller Glieder seines Leibes in ergiebigster Weise Rechnung trage, vorausgesetzt, daß dieselben in sein Opfer eingehen, es sich aneignen und dadurch, soviel an ihnen ist, die Opferfeier zu einem gottesdienstlichen Tun von Haupt und Gliedern machen.

c) Außer dem Versöhnen erscheinen als integrierende Bestandteile des religiösen Dienstes gegen die göttliche Majestät auch das Anbeten, Danken und Bitten. Daß sie im subjektiven Kult der Gläubigen nicht fehlen dürfen, ist selbstverständlich. Aber wie unvollkommen ist insolge des verkehrten Zuges zu den Geschöpfen hin dieses Anbeten, Danken und Bitten oft selbst bei solchen, die im Zustand der heiligmachenden Gnade sich befinden, von den Todssündern gar nicht zu reden! Wie sehnüchtig rufen nicht auch die Besten — und diese in der Regel am meisten — bei ihrem armeligen Anbeten, Danken und Bitten: Domine, traha me post te, ut curram in odorem unguentorum tuorum! Was könnte daher allen Gliedern der Kirche erwünschter und förderlicher sein, als daß sie mit ihrem mangelhaften Anbeten, Danken und Bitten sich anschließen können an das mitten unter ihnen, hic et nunc, sozusagen vor ihren Augen sich vollziehende Opfer des gottmenschlichen Hauptes, welches absolut vollkommenes Verherrlichungs-, Dankfagungs- und Bittopfer ist, dargebracht für sie und zu ihrem Besten? Wie sollten durch die Vereinigung mit diesem Kult des Hauptes nicht die Mängel des religiösen Dienstes der Glieder ergänzt werden? Wie sollte das Flämmlein unserer Andacht, mag es auch schwach und trübe brennen, nicht emporgehoben und verklärt werden, wenn es in eins zusammenschlägt mit der hochlodernnden Flamme der Opferliebe Jesu über dem Altare?

d) Schon in der apostolischen Zeit betrachtete man die Teilnahme am öffentlichen Gottesdienst, deren Segnungen bereits der Psalmist<sup>1</sup> mit Hermonstau und dem hohenpriesterlichen Salböl verglichen hatte, als eine Pflicht der Gläubigen, wie aus Hebr 10, 24 erhellt. Manche der palästinensischen Judenchristen nahmen, vom äußeren Glanz des jüdischen Opferkultes bezaubert, mit Vorliebe an diesem teil und blieben vom spezifisch christlichen Gottesdienst, von der Versammlung zur eucharistischen Feier, weg. Darin erblickt der Apostel<sup>2</sup> eine große Gefahr für die betreffenden Judenchristen, für ihren Glauben und für ihr sittliches Leben, weshalb er sie dringend ermahnt, am gemeinsamen Gottesdienst der Christen teilzunehmen, dadurch sich selber erbauen zu lassen und andere zu erbauen, namentlich in der Liebe zu Gott und zu den Brüdern sich gegenseitig zu fördern, worin die beste Vorbereitung auf das kommende Gericht gelegen sei. Das Moment gegenseitiger Erbauung wird am gemeinsamen Gottesdienst auch Eph 5, 19 20 und Kol 3, 16 hervorgehoben. Außer dem Moment der gegenseitigen Erbauung betonen alsdann schon die apostolischen Väter, daß die Teilnahme an der von den gottbestellten Liturgen<sup>3</sup> vollzogenen eucharistischen Feier ein tatsächliches Bekenntnis des einen, und zwar des von den Aposteln an die Bischöfe tradierten Glaubens, eine Betätigung des kirchlichen Einheitsbewußtseins<sup>4</sup> und das Hauptschuzmittel gegen Häresie sei sowie gegen

<sup>1</sup> Ps 132, 1 ff.

<sup>2</sup> Hebr 10, 25.

<sup>3</sup> Nach Clemens Rom., Ad Cor. 1, n. 40: Bischof, Priester, Diakon.

<sup>4</sup> Ignatius, Ad Magn. 7.

alle Angriffe des Teufels<sup>1</sup>. Auch erklären schon diese ältesten Väter das Gebet, welches gemeinsam<sup>2</sup> und zwar im Zusammenhange mit dem Bischof bei der eucharistischen Feier verrichtet wird, als besonders wirksam: Si unius atque alterius precatio tantas vires habet<sup>3</sup>, quanto magis illa, quae episcopi est et totius ecclesiae. Qui igitur in conventum non venit, hic iam superbia elatus est et seipsum separavit et iudicavit<sup>4</sup>. Von späteren Vätern, welche die Beteiligung am öffentlichen Gottesdienste den Gläubigen dringlich empfehlen, soll hier noch Chrysostomus, von dem wir bereits früher einschlägige Stellen anführten, zu Wort kommen: Non pariter exoras, cum solus Dominum obsecras atque tuis cum fratribus. Est enim in hoc plus aliquid, videlicet concordia, conspiratio, copula amoris et caritatis, sacerdotum clamores. Praesunt enim eam ob rem sacerdotes, ut populi orationes, quae infirmiores per se sunt, validiores illis complexae in caelum vehantur. Plurimum ea pollet oratio, quae cum consensu agitur et iugi concordia plurimorum hominum<sup>5</sup>. In der 18. Homilie über den zweiten Korintherbrief (gegen Ende) ruft derselbe Heilige den Gläubigen zu: „Erwäget, wie groß die Macht der Gemeinschaft ist; das Gebet der Kirche hat den Petrus aus den Banden erlöst und hat dem Paulus den Mund erschlossen.“ Nachdem er sodann eingehend vom Zusammenhange des Volkes mit dem Liturgen gesprochen, schließt er also ab: „Dieses alles habe ich zu dem Zwecke gesagt, damit jeder auch aus dem gewöhnlichen Volke sich aufmerksam (an der Liturgie) beteilige, damit wir lernen, wie wir alle ein Leib sind; . . . und daß wir nicht die ganze Last auf den Priester legen, sondern auch selbst als Glieder des gemeinsamen Leibes um die gesamte Kirche uns kümmern. Denn das verschafft uns das Gefühl größerer Sicherheit und bewirkt größeres Wachstum in der Tugend.“<sup>6</sup> Zeno von Verona, begeistert durch den Anblick der um den Priester zum Gottesdienst versammelten Gläubigen (= *templa Spiritus Sancti*), ruft aus: Incomparabilis gloria ac vero Deo digna, cum uno consensu, una fide, alter alterum commendans devotione consimili convertuntur ad Deum, et sacerdos (der Liturg) et templum (die Gesamtheit der Gläubigen, in denen Gott wohnt)<sup>7</sup>. — Nachmals hat gegenüber den Reformatoren, welche den Kult als gottesdienstliches Tun von Haupt und Gliedern zerstückten, besonders schön Peter Soto in seinem Katechismus<sup>8</sup> die Zusammengehörigkeit und den Segen innigen Anschlusses der Laien an die Liturgen dargelegt.

e) Angesichts des Erörterten wird nun vollkommen klar sein, warum die Kirche ihre Angehörigen sub gravi verpflichtet, wenigstens an Sonn- und Feiertagen der gemeinsamen, öffentlichen Opferfeier beizuwohnen. Sie tut das aus schuldiger Rücksicht auf ihr gottmenschliches Haupt, das im Interesse der Glieder sich opfert, welsch letzteren hieraus naturgemäß die Pflicht erwächst, aktuell dem opfernden Haupte sich anzuschließen. Sie tut es sodann in Rücksicht auf die einzelnen Gläubigen selber, welche im unmittelbaren Anschluß an das Opfer und in Gemeinschaft mit andern den Gott schuldigen Kult vollkommener und nutzbringender leisten können als für sich allein. Sie tut es endlich auch in Rücksicht auf die Gesamtheit der Gemeinde, weil das so notwendige Bewußtsein der Zusammengehörigkeit durch nichts in so wirksamer, segensbringender Weise wach erhalten und gekräftigt wird wie durch den gemeinsamen Gottesdienst, besonders durch die gemeinschaftliche Opferfeier.

<sup>1</sup> Ignatius, Ad Eph. 13.<sup>2</sup> Clemens Rom., 1 Cor 34.<sup>3</sup> Mt 18, 20.<sup>4</sup> Ignatius, Ad Eph. 5.<sup>5</sup> Chrysostomus, De incomprehensibili Dei natura Hom. 3, n. 6.<sup>6</sup> Vgl. ders., Hom. 4 in 2 Thess. n. 2.<sup>7</sup> Tract. 14, n. 2.<sup>8</sup> Siehe Mousfang, Katechismen des 16. Jahrhunderts 345 f.

Bei dieser ist Christus als das gemeinsame Haupt für alle Glieder der Gemeinde tätig: jeder einzelne erscheint als Glied des einen Leibes Christi, als abhängig nicht bloß vom Haupte, sondern auch von den übrigen Gliedern; alle erscheinen sie als Kinder des einen Vaters, der sie aus Gnade in Christo durch den Heiligen Geist adoptiert und jedem im Gesamtorganismus seine Stellung und Aufgabe angewiesen hat, in welcher er nicht bloß Gott, sondern auch den Brüdern zu dienen hat; jeder, auch der Reichste, erscheint, wenn er vor Gott tritt, als arm, und auch dem Armsten, der als Kind Gottes hochadelig ist, stehen die Schätze des heiligsten Opfers gerade so offen wie dem Reichen.

## Zweites Hauptstück.

### Die liturgische Gesetzgebung.

#### § 5. Die liturgische Gesetzgebung in ihrer allmählichen Entfaltung.

1. Die Protestanten bezeichnen es als eine Verirrung der Katholiken, daß sie ihren Kult auf ein göttliches Gesetz zurückführen, und als ein verkehrtes Bestreben, „den Liturgien mittels Tradition einen apostolischen Ursprung beizulegen“<sup>1</sup>. Es fällt jedoch den Katholiken nicht ein, jede der zahllosen liturgischen Einzelheiten als direkt durch Gott normiert zu betrachten, wenn auch nicht zu leugnen ist, daß die kirchliche Autorität, welche den Gottesdienst bis ins Detail geordnet, ihren Ursprung auf Gott zurückführt und der Gehorsam gegen sie indirekt auch Gehorsam gegen Gott ist. Wohl aber ist nach katholischer Glaubenslehre festzuhalten, daß die wesentlichen Bestandteile des katholischen Gottesdienstes auf positiv göttlicher Anordnung beruhen. So kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die eucharistische Feier, welche den Mittelpunkt der gesamten kirchlichen Liturgie bildet, auf ausdrückliche Anordnung des Herrn zurückgeht. Das gleiche gilt von den heiligen Sakramenten, ferner von der Segnungsgewalt der Kirche im allgemeinen, welche die Kirche in den von ihr eingesetzten Sakramentalien betätigt. Wenn darum das Fixiertsein oder Normiertsein als das hauptsächlichste charakteristische Merkmal jeder Liturgie gilt, so ist daselbe demnach bei der katholischen Liturgie schon in deren Anfängen durch Christus den Herrn selbst gegeben. Diese Liturgie, welche Christus seiner Kirche selbst vorgeschrieben, ist der innerste Kern jedweder kirchlichen Liturgie, welchen alle jene Formen des Wortes und der Handlung bilden, die für die kirchliche Liturgie des Opfers und der Sakramente als schlechthin wesentlich erscheinen. Um ihn gruppieren sich zunächst jene liturgischen Formen akzidenteller Natur, welche in der am ersten Pfingstfeste gegründeten Kirche zu Jerusalem schon vor der Zerstreuung der Apostel in alle Welt beim gemeinsamen Gottesdienst in Gebrauch standen. Viele sind dadurch als apostolisch erkennbar, daß sie, wiewohl nicht im Neuen Testamente bezeichnet, sich doch seit ältester Zeit sowohl im Morgen- wie im Abendlande allenthalben finden, beispielsweise

<sup>1</sup> Harnack, *Prakt. Theologie* I 256. Auch Rietchel (*Lehrbuch der Liturgik* I 23 ff) behandelt in einem eigenen Paragraphen: „Die Aufhebung des geordneten Kultus durch das Christentum“.



der liturgische Gruß, die Teilung des Meßritus in eine missa catechumenorum und fidelium, Handauflegung bei Exorzismen usw. Mit Recht hielt man in altchristlicher Zeit an dem Grundsatz fest, daß solche liturgische Gebräuche, die allgemein sind und für die man keinen bestimmten Urheber angeben kann, von den Aposteln herrühren<sup>1</sup>. Neben den von Christus selber angeordneten und den von allen Aposteln eingehaltenen liturgischen Formen haben wohl schon die einzelnen Apostel in den von ihnen gegründeten Kirchen kraft ihrer apostolischen Vollgewalt noch mancherlei singuläre, durch die örtlichen oder nationalen Verhältnisse geforderte Kultformen eingeführt. Es war daher bei aller Einheit im Wesentlichen die Liturgie der verschiedenen apostolischen Kirchen schon frühe im einzelnen mehr oder weniger verschieden, eine Verschiedenheit, die im Laufe der Jahrhunderte durch die Weiterentwicklung noch größer wurde. Diese Entwicklung war aber nicht, wie die Protestanten gern annehmen, Produkt des „christlichen Gemeindegeistes“, sondern der kirchlichen Autorität, wie ja auch schon die erste Grundlegung des christlichen Kultes und seiner Formen autoritativer Natur war.

Wenn die Apostel unter Juden oder Heiden durch die Predigt des Evangeliums und durch Taufe eine Gemeinde von Gläubigen begründet hatten, werden sie nicht gewartet haben, bis aus den religiösen Bedürfnissen derselben heraus ein Kult erwuchs, sondern überall führten sie autoritativ den Kult und die wesentlichen Kultformen ein, welche der Herr für die Seinigen vorgeschrieben hatte. Daß es den Aposteln freistand, außer den vom Herrn angeordneten und von allen Aposteln eingehaltenen Kultformen auch noch andere autoritativ einzuführen und beizubehalten, so wie es hier dem jüdenchristlichen, dort dem heidenchristlichen, hier dem orientalischen, dort dem okzidentalischen Charakter der Gemeinden und den anderweitigen spezifischen Bedürfnissen derselben entsprach, ist in der apostolischen Machtfülle begründet; in der Liturgie ist das Haupt für die Glieder und im engsten Zusammenschluß mit ihnen tätig und erscheint solche Rücksichtnahme auf die im einzelnen mannigfach verschiedenen religiösen Bedürfnisse der Gläubigen durch den Begriff des katholischen Gottesdienstes gefordert. Keine Spur aber findet sich im christlichen Altertum dafür, daß die Gläubigen oder die Gemeinden selber in Sachen der Liturgie Anordnungen getroffen hätten; die Einführung und die zweckentsprechende Weiterentwicklung der Liturgie war Sache der Apostel und ihrer Nachfolger, und daher bezeichnet der hl. Basilus *ἀπόστολοι καὶ πατέρες* als diejenigen, welche von Anfang bestimmte Kultvorschriften gaben.

2. Wie das Recht, die Liturgie zu feiern, von den Aposteln auf ihre Nachfolger, die Bischöfe, überging, so auch das damit unzertrennlich verbundene Recht und die entsprechende Pflicht, über den Bestand der Liturgie zu wachen, denselben nach Maßgabe der Verhältnisse und Bedürfnisse der Gemeinde in den nicht wesentlichen Bestandteilen zu verändern und zu entwickeln, sei es in Form von Erweiterungen oder Verkürzungen. Nirgends finden wir in altchristlicher Zeit eine Spur, daß die Gemeinden als solche ein liturgisches Gesetzgebungsrecht in Anspruch genommen oder ausgeübt hätten, vielmehr

<sup>1</sup> Basil., De Spir. S. c. 27.

erscheint überall der Bischof als der Liturg schlechthin, seine liturgischen Anordnungen gelten als unverletzliche Norm, die man Jahrhunderte hindurch treu bewahrt, bis veränderte Verhältnisse einem Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhle zu Reformen Anlaß gaben. Bezeichnend für diese Tatsache ist der Umstand, daß alle alten Liturgien, welche uns erhalten sind, die Namen hervorragender Bischöfe tragen, so die Liturgie des Klemens, Jakobus, Markus, Abdäus und Maris, Basilius, Chrysostomus, Ambrosius, Gelasius, Gregor, ein deutlicher Beweis, daß man die betreffende Liturgie als von diesen Bischöfen geordnet und überkommen betrachtete.

Ubrigens war das liturgische Gesetzgebungsrecht der Bischöfe zu keiner Zeit ein unbeschränktes. Der einzelne Bischof war von jeher gebunden einerseits durch die liturgische Tradition, welche mit großer Treue an den überlieferten Gebeten und Gebräuchen festhielt, anderseits durch die Zugehörigkeit zu größeren Kirchensprengeln. Wie in Sachen des Glaubens, so bildete auch in Sachen der Liturgie der Metropolit oder Patriarch eine höhere Instanz von allmählich wachsender Bedeutung und galt die Liturgie der Metropole als Norm für die Liturgie der untergeordneten Kirchen. Demgemäß können die Liturgien leicht nach bestimmten Patriarchalsprengeln geordnet werden. Im Orient tritt uns vor allem entgegen der alexandrinische Typus der Liturgie, welchem die Liturgien der Kopten und Abessinier zuzurechnen sind. Noch umfangreicher war das Gebiet der antiochenischen Liturgie, zu welcher Gruppe die jakobitische und maronitische Liturgie gehört. Auch die Liturgie der Nestorianer und Chaldäer muß zum antiochenischen Typus gerechnet werden. Antiochenischer Probenienz ist auch die Liturgie von Konstantinopel, welche antiochenische Einflüsse entweder von der benachbarten Metropole Cäsarea in Pontus oder von Bischöfen aufnahm, die aus Antiochien bzw. aus Cäsarea stammten, z. B. Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Nestorius. Wie die Bischöfe von Konstantinopel oder Neu-Rom sich allmählich auch die ältesten Metropolitan- und Patriarchalkirchen unterordneten, so wußten sie in gleicher Weise die in jenen Kirchen alt eingebürgerte Liturgie zu verdrängen und die Liturgie der Kirche von Konstantinopel an deren Stelle zu setzen, welche gegenwärtig die weiteste Verbreitung hat und in den griechischen Patriarchaten des Ostens, in Griechenland, Serbien, Bulgarien, Rumänien, Rußland, Österreich-Ungarn herrscht. Mit der Liturgie von Konstantinopel ist auch jene der armenischen Kirche verwandt, welche un stade ancien de la liturgie byzantine darstellt<sup>1</sup>. Wie im Orient, so war auch im Abendland das liturgische Gesetzgebungsrecht der Bischöfe durch die Tradition eingeschränkt. Hier begegnet uns die altrömische und die gallikanische Liturgie.

Während der römische Ritus in Mittel- und Unteritalien und in Afrika beobachtet wurde, herrschte der gallikanische Ritus in Oberitalien, Spanien, Gallien und drang selbst nach England und Irland. Als das Frankenreich und der römische Stuhl durch die vielfachen politischen Beziehungen einander näher traten, kam die römische Liturgie auch in das Frankenreich, wo sie den gallikanischen Ritus verdrängte. Jedoch nicht vollständig. Manche Gebräuche

<sup>1</sup> Duchesne, Origines du culte chrétien<sup>4</sup> 73.

erhielten sich auch unter der Herrschaft der römischen Liturgie und gelangten selbst in die Liturgie Italiens und Roms, von wo aus der durch die Fusion beider Riten entstandene neuromische Ritus durch die Päpste allmählich auf das ganze Abendland ausgedehnt wurde. Aus dem gallitanischen Ritus stammt der mozarabische Ritus und höchst wahrscheinlich auch die ambrosianische Liturgie.

a) Aus den Ignatianischen Briefen ersehen wir, daß nichts von Belang ohne den Bischof geschehen durfte; er repräsentiert für seine Diözese Christus, sein Altar ist Mittelpunkt der Einheit für die ganze Diözese; der Grundsatz *Unum altare sicut unus episcopus*<sup>1</sup> bedingt auch Einheit in der Liturgie mit dem Bischof. Daß dieser das Recht hatte, gestaltend und weiterbildend an der Liturgie seiner Diözese sich zu betätigen, sehen wir aus dem, was der hl. Basilius<sup>2</sup> über die Neocäsareenser uns berichtet; diese hielten aus Ehrfurcht vor ihrem großen Bischof Gregor dem Wundertäter an der Gestalt, welche dieser ihrer Liturgie gegeben hatte, so fest, daß zur Zeit des hl. Basilius ihre Liturgie im Vergleich mit den inzwischen reich entwickelten Liturgien anderer Diözesen als sehr unvollkommen erschien. *Ὁδὸν γὰρ ἠνέσχοιτο οἱ κατὰ διαδοχὴν τὰς ἐκκλησίας οἰκονομήσαντες* (die Nachfolger des Thaumaturgen) *τῶν μετ' ἐκείνων ἐφευρεθέντων παραδέξασθαι εἰς προσήκην*. Diese Stelle ist aber auch zugleich charakteristisch für die Ehrfurcht und heilige Scheu, mit welcher man die von den ersten Glaubensboten und ältesten heiligen Bischöfen überkommene liturgische Ordnung späterhin festzuhalten bemüht war, und läßt erkennen, daß die liturgische Tradition in der Tat eine mächtige Schranke für das Gesetzgebungsrecht der einzelnen Bischöfe bezüglich gottesdienstlicher Gegenstände bildete. Wurde doch sogar einem Papste wie Gregor dem Großen gegenüber Beschwerde erhoben, daß er von der liturgischen Überlieferung der römischen Kirche abweichende liturgische Verordnungen getroffen habe. Der sizilianische Bischof Zohannes teilte ihm mit, daß viele mit seinen Anordnungen unzufrieden seien, weil er sich allzusehr nach den Gewohnheiten der Kirche von Konstantinopel richte, und nannte auf Befragen drei Punkte (Alleluja, Stellung des Pater noster in der heiligen Messe und Kleidung der Subdiaconen), die Anstoß erregten, und Gregor hielt die Gelegenheit für wichtig genug, um sich in einem eigenen Briefe zu rechtfertigen<sup>3</sup>.

b) Eine weitere Schranke für das liturgische Gesetzgebungsrecht der einzelnen Bischöfe lag in ihrer Zugehörigkeit zu einer Metropole, Kirchenprovinz, einem Patriarchate, also zu einer größeren kirchlichen, darum auch disziplinären und liturgischen Einheit. Das ist nicht nur in der Natur der Sache begründet, sondern speziell auch Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung. Die Ausbreitung und Entfaltung der Liturgie erfolgte ganz parallel der Ausbreitung und Entfaltung des Christentums selbst. Von einzelnen kirchlichen Zentren aus drang das Licht des Glaubens in die umliegenden kleineren Städte und schließlich auf das flache Land. Mit der Glaubenslehre aber brachten die Boten des Evangeliums auch die Liturgie ihrer Kirche; daher die Erscheinung, daß nicht nur die ältesten Bischofsitze auch die ehrwürdigsten Liturgien besitzen, sondern auch, daß gerade diese Liturgien, welche oft den Namen der ersten Glaubensboten oder Bischöfe tragen, das größte Ansehen genossen und die weiteste Verbreitung erlangten. Daß dabei das liturgische Recht der einzelnen Bischöfe keineswegs gänzlich beseitigt war, beweist nicht nur die Mitwirkung der letzteren bei der liturgischen Gesetzgebung

<sup>1</sup> Ad Philadelph. c. 4; cf. Ad Magn. 7.

<sup>2</sup> De Spir. S. c. 29.

<sup>3</sup> Ep. l. 9, ep. 12 ad Io. Syrac. ep.



der Synoden, wovon in der nächsten Nummer zu handeln ist, sondern auch die Mannigfaltigkeit der Formen, in welchen uns die alten Hauptliturgien bei aller Übereinstimmung in den charakteristischen Grundzügen überliefert sind.

3. Nach dem eben Ausgeführten ist es einleuchtend, daß auch die Zusammenkünfte der Bischöfe auf Synoden oder Konzilien von jeher liturgische Fragen in den Bereich ihrer Beratungen und Beschlüsse zogen, und zwar geschah dies hauptsächlich in doppelter Richtung, nämlich im Interesse der Erhaltung bzw. Herstellung einerseits der Reinheit, anderseits der Einheit der Liturgie innerhalb der betreffenden kirchlichen Provinzen oder Länder, also in der Abstellung eingedrungener Mißbräuche und in der Betonung und Forderung möglicher Gleichförmigkeit der Liturgie der einzelnen Diözesen mit der Liturgie der Mutterkirche; daneben auch in der zeitgemäßen Fortbildung der Liturgie, soweit sich dies nötig erwies. Auch hier zeigt sich so recht deutlich der Klerus, speziell die Bischöfe, nicht aber das Laienelement, die Gemeinde als erster, ja einziger Faktor der liturgischen Gesetzgebung.

Wenn auch schon zur Zeit der Verfolgungen Zusammenkünfte von Bischöfen zu Synoden nachweisbar sind, so gelangten diese doch erst seit der Emanzipation des Christentums zu allgemeiner Verbreitung und gewaltigem Einflusse. Lag ihre Bedeutung im Orient und in den von Glaubenskämpfen bewegten Jahrhunderten unmittelbar nach Konstantin hauptsächlich auf dogmatischem Gebiete, so fiel im Abendlande, wo es in den Zeiten des Übergangs zum Mittelalter galt, die germanischen Eroberer mit dem christlichen Geiste zu erfüllen, das Schwergewicht auf die kirchliche Disziplin. Hier wie dort aber beschäftigten auch zahlreiche liturgische Fragen die auf den Synoden versammelten Bischöfe. Gar oft galt es, Ungehöriges, besonders Häretisches, vom Gottesdienste fernzuhalten und so die Reinheit der Liturgie zu bewahren, so z. B. auf dem Konzil von Hippo (393)<sup>1</sup> oder auf dem Konzil von Karthago (407)<sup>2</sup>, wofür letzteres bestimmte, daß nur von Einsichtigeren gesammelte und vom Konzil geprüfte Gebetsformularien in Anwendung kommen dürfen, damit nichts wider den Glauben in die Liturgie eindringe<sup>3</sup>. Noch zahlreicher finden sich Bestimmungen, welche die Einheit der Liturgie betreffen. So verordnete z. B. eine Synode von Vannes in der Bretagne im Jahre 465<sup>4</sup>, daß in der ganzen Kirchenprovinz von allen Bischöfen und in allen Kirchen die Liturgie und Sangesweise der Metropolitankirche eingehalten werde, eine Bestimmung, welche auch auf den Synoden von Epäon in Burgund (517)<sup>5</sup> und von den spanischen Synoden von Gerona (517)<sup>6</sup> und Braga (563)<sup>7</sup> getroffen wurde. Ja das vierte Konzil von Toledo bestimmte im Jahre 563 im doppelten Interesse der Einheit und der Reinheit der Liturgie, daß fortan im ganzen Reiche die späterhin sog. mozarabische Liturgie eingehalten werden müsse: *Unus ordo orandi atque psallendi nobis per omnem Hispaniam atque Galleciam conservetur, unus modus in missarum solemnitatibus, unus in vespertinis matutinisque officiis, neque diversa sit ultra in nobis ecclesiastica consuetudo, qui in una fide continemur et regno.* Aber nicht bloß in den ältesten christlichen Jahrhunderten, sondern auch späterhin im ganzen Verlaufe der Kirchengeschichte übten stets die Bischöfe auf Diözesan-

<sup>1</sup> can. 21.<sup>2</sup> can. 9.<sup>3</sup> Ähnlich can. 12 des zweiten Konzils von Nicaea.<sup>4</sup> can. 15.<sup>5</sup> can. 27.<sup>6</sup> can. 1.<sup>7</sup> can. 1—5.

wie Provinz- und Landessynoden ihr liturgisches Gesetzgebungsrecht in mehr oder minder weitgehendem Maße aus, wie ein Blick in die Konziliensammlungen der alten und noch der neuesten Zeit (*Collectio Lacensis*) zeigt.

4. Dem Papste als Hirten der Kirche stand, wie das höchste Gesetzgebungsrecht überhaupt, so auch das oberste Recht hinsichtlich der Liturgie kraft seines Amtes von jeher zu. Die Ausübung dieses Rechtes jedoch trat parallel mit der allmählichen Entfaltung der päpstlichen Machtvollkommenheit überhaupt erst allmählich im Laufe der Jahrhunderte immer klarer und umfassender zu Tage, läßt sich aber auch schon im christlichen Altertum an mancherlei Beispielen nachweisen. Hand in Hand damit ging das Streben der peripherischen Kirchen, sich in ihrer Liturgie immer mehr mit der des Kirchenzentrums, d. h. mit der römischen, zu konformieren. Die Päpste kamen diesem Streben im Interesse der kirchlichen Einheit entgegen, waren aber weit entfernt, die wahrhaft alten, in der kirchlichen Tradition begründeten Liturgien einzelner Kirchen oder Kirchenprovinzen des Morgen- und Abendlandes zu unterdrücken.

a) Selbstverständlich waren die Päpste schon von Anfang an befugt und verpflichtet, das oberste liturgische Recht, welches ihnen als untrüglichen Lehrern und als lebendigen Trägern der kirchlichen Einheit wesentlich zukommt, in der ganzen Kirche geltend zu machen, wo und inwieweit das kirchliche Interesse es zu fordern schien und beziehungsweise es gestattete. In der That hat bereits gegen Ende des 2. christlichen Jahrhunderts der Papst Viktor sein oberstes liturgisches Recht den Kleinasiaten gegenüber geltend gemacht, indem er von ihnen unter Androhung der Exkommunikation verlangte, daß sie mit Aufgebung ihrer bisherigen Praxis das Osterfest nach dem auf Petrus und Paulus zurückdatierenden Brauch der römischen Kirche feiern sollen. Wenn Viktor gleichwohl die widerstrebenden Kleinasiaten mit dem Bischof Polykrates nicht exkommunizierte, so geschah es ohne Zweifel aus dem Grunde, weil ihm und seinen friedliebenden Ratgebern (darunter der hl. Irenäus) der zu befürchtende Abfall der Kleinasiaten von der Kirche als das ungleich größere Übel erschien im Vergleich mit einer den Glauben nicht verletzenden Differenz in Sachen des Ritus; der Papst wußte eben, daß er seine oberhirtliche Gewalt nicht in destructionem, sondern in aedificationem auszuüben habe. Daraus, daß die Päpste jahrhundertlang ihr oberstes liturgisches Recht in Beziehung auf die verschiedenen Liturgien des Orients und Okzidents in keiner Weise geltend machten, darf man durchaus nicht folgern, daß sie ein solches Recht nicht besessen haben; es war eben damals kein oder doch kein dringendes Bedürfnis nach solch einer Geltendmachung vorhanden, vielmehr konnte die Erhaltung und Weiterentwicklung der verschiedenen Liturgien auf ihrer apostolischen Grundlage den Bischöfen, Metropolitane, Patriarchen und Konzilien unbedenklich überlassen werden. Wie hätte auch Rom, das jede Überlieferung aus apostolischer Zeit und überhaupt alles, was durch Alter und weite Verbreitung ehrwürdig und dem Volke lieb geworden ist, jederzeit so hoch geschätzt und nach Tunsichkeit zu erhalten gesucht hat, nur auf den Gedanken kommen können, den Orientalen ihre alterthümlichen Liturgien wegzudekretieren und sie zu zwingen, die römische einzuführen? Wiewohl Rom zu verschiedenen Malen bei der Wiedervereinigung von Griechen und Orientalen mit der katholischen Kirche Gelegenheit gehabt hätte, deren Liturgien abzuschaffen und die römische einzuführen, hat es dies nicht getan, hat vielmehr die Unierten geradezu verpflichtet, an ihren Liturgien, die man unter größter Schonung des alterthümlichen Gepräges nur von den eingedrungenen

Irrthümern reinigte, für alle Zukunft festzuhalten<sup>1</sup>. In seiner Konstitution *Allatae* (26. Juli 1755) hat Benedikt XIV. feierlichst erklärt: *Numquam Romani Pontifices poposcerunt, ut ad catholicam fidem redeuntes (Graeci et Orientales) suum ritum dimittere et latinum amplecti deberent; id namque ecclesiae Orientalis et Graecorum ac Orientalium rituum omnimodam secum ferret internecionem, quod porro non modo numquam tentatum, immo vere semper fuit et est a huius Sanctae Sedis consilio quam maxime alienum*<sup>2</sup>. Noch in neuester Zeit hat Pius IX. (lit. apost. ad Orientales 6. Jan. 1848) an die Orientalen geschrieben: *Omnino sartas tectas habebimus peculiare vestras liturgias, quas plurimi sane facimus, licet illae nonnullis in rebus a liturgia ecclesiarum latinarum diversae sint. Enimvero liturgiae ipsae vestrae in pretio pariter habitae fuerunt a praedecessoribus nostris, utpote et quae commendantur venerabili antiquitate originis suae, et conscriptae sunt linguis, quas apostoli et patres adhibuerunt, et ritus continent splendido quodam ac magnifico apparatu celebrandos, quibus fidelium erga divina mysteria pietas et reverentia foveatur.* Leo XIII. verbot in der Bulle *Orientalium dignitas ecclesiarum* (30. November 1894) unter strengen Strafen den Missionären im Oriente, Angehörige anderer Riten auf irgendwelche Weise für den römisch-lateinischen Ritus zu gewinnen. Sodann setzte Pius IX., nachdem schon Urban VIII., Klemens XI. und Benedikt XIV. hierin einen Anfang gemacht hatten, im Jahre 1862 eine eigene Kongregation *pro negotiis rituum Orientalium* ein, welche als besondere Abteilung der Propaganda die Aufgabe hat, Sorge zu tragen für die unversehrte Erhaltung der orientalischen Riten, deren Mannigfaltigkeit dem großen Papste als ein reicher Schmuck der Kirche erscheint, da er in seiner Enzyklika an die Patriarchen und Bischöfe des Orients (d. d. 8. April 1862) sagt: *Catholicae ecclesiae unitati nihil plane adversatur multiplex sacrorum legitimorumque rituum varietas, quinimmo ad ecclesiae dignitatem, maiestatem, decus ac splendorem augendum maxime conducit*<sup>3</sup>.

b) Aber, so wendet man ein, warum haben denn die Päpste nicht auch den abendländischen Völkern gegenüber in Beziehung auf deren Liturgien einen so maßvollen Gebrauch von dem obersten liturgischen Recht gemacht wie gegenüber den morgenländischen? Darauf ist zu antworten, daß die Päpste den Abendländern gegenüber zur Erzielung möglicher Einheit in der Liturgie zunächst von ihrem Patriarchalrechte Gebrauch machten, wie in ganz gleicher Weise dem früher Gesagten zufolge auch die morgenländischen Patriarchen taten. In seinem Briefe an den Bischof Decentius von Gubbio in der Provinz Urbino bringt Papst Innozenz I.<sup>4</sup> auf Abstellung mehrerer liturgischer Gebräuche, in welchen die Eugubiner von der römischen Liturgie abwichen, und beruft sich für deren Verpflichtung, genau den römischen Ritus einzuhalten, darauf, daß die Kirche von Gubbio gleich den andern Kirchen des Abendlandes von Rom aus gegründet worden sei und darum an die liturgischen Überlieferungen des hl. Petrus sich zu halten habe: *Manifestum est, in omnem Italiam, Gallias, Hispanias, Africam atque Siciliam et insulas interiacentes nullum instituisse ecclesias, nisi eos, quos venerabilis apostolus Petrus aut eius successores constituerint*

<sup>1</sup> Vgl. die zahlreichen einschlägigen Dokumente in der Coll. Lac. II, app. und bei Nilles, *Symbola ad illustrandam histor. eccl. orient.* I et II.

<sup>2</sup> Coll. Lac. II 534—535.

<sup>3</sup> Ebb. II 558.

<sup>4</sup> Coustant, *Epp. Pontif.* 855 f.



sacerdotes. . . Oportet eos (Eugubinos) hoc sequi, quod ecclesia Romana custodit, a qua eos principium sumpsisse non dubium est. Auf den gleichen Standpunkt stellt sich, unter ausdrücklicher Berufung auf den eben erwähnten Brief Innozenz' I. an Decentius, auch der energische Papst Gregor VII. in einem Briefe an König Alfons VI. von Kastilien<sup>1</sup>, worin er den dringenden Wunsch ausspricht, daß Spanien, welches von Rom aus christianisiert worden sei, die gotische (mozarabische) Liturgie aufgeben und die römische wieder annehmen möge; doch wird hier auch betont, daß nur die römische Kirche auf den unerschütterlichen Fels gegründet sei, und in einem gleichzeitigen Brief an den spanischen Bischof Simeon<sup>2</sup> wird die Aufforderung zur Annahme der Liturgie des Apostolischen Stuhles mit dem Hinweis auf dessen Untrüglichkeit in Glaubenssachen motiviert, da Christus für Petrus gebetet habe, ut non deficiat fides tua, und ihm sagte: Confirma fratres tuos. Daß der Papst gerade den Spaniern gegenüber die Untrüglichkeit des Apostolischen Stuhles betont, sein liturgisches Recht als oberster Lehrer der Kirche geltend macht, hat seinen Grund wohl darin, daß die spanische Liturgie schon unter der Gotenherrschaft mit Irrthümern befleckt worden war und daß sie, wiewohl durch das vierte Konzil von Toledo purifiziert, auch zur Zeit Gregors VII. noch einiges Heterodoxe enthielt oder doch zu enthalten schien<sup>3</sup>. Übrigens hätte Gregor sein liturgisches Patriarchal- und Papalrecht kaum so energisch geltend gemacht, wenn nicht die Könige von Aragonien und Kastilien und mit ihnen zahlreiche spanische Bischöfe selber die Einführung der römischen Liturgie in Spanien angelegentlich gewünscht hätten, woraus der Papst schließen mußte, daß diese Einführung ungeachtet der Antipathien bei Klerus und Volk im wahren Interesse der Kirche Spaniens gelegen und ein Schisma nicht zu fürchten sei; mit Zensuren wurde gleichwohl gegen die Widerstrebenden nicht eingeschritten, wie auch später gegenüber dem ungesetzlichen Vorgehen der Gallikaner in Sachen der Liturgie Frankreichs solche nicht in Anwendung kamen.

c) Überhaupt verdient der Umstand Beachtung, daß die Mehrzahl der Maßregeln, welche die Päpste bezüglich nicht römischer Liturgien im Altertum und selbst noch im Mittelalter trafen, als von außen veranlaßt sich erweisen. Nicht die Päpste wollten die römische Liturgie den Kirchen des Abendlandes aufdrängen, sondern umgekehrt zeigten dieselben durchweg und zu den verschiedensten Zeiten das gleichmäßig sich geltendmachende Streben, möglichst Einheit mit der Liturgie der „apostolischen“ Kirche, d. h. mit der Liturgie von Rom, herzustellen oder festzuhalten. Dieses Bestreben äußert sich wiederholt auf den Synoden und in der Tätigkeit der großen Bischöfe Galliens (wie z. B. des hl. Caesarius) im 5. und den folgenden Jahrhunderten, ebenso in Spanien, wofür wir nur an den Brief des Papstes Vigilius an Bischof Profuturus von Braga (538) erinnern, nicht minder in England und Irland (so auf der Synode von Cloveshoe 747, c. 13). Seine größten Triumphe aber feierte dieses Streben im fränkischen Reiche unter den Karolingern. Nicht zufrieden damit, neben der alten gallitanischen die römisch-gelasianische Liturgie zu besitzen, drangen besonders Pippin und Karl d. Gr. darauf, in Gesang und Liturgie den engsten Anschluß an die römische Kirche zu erhalten, was zur einheitlichen Durchführung des Gebrauches der gregorianischen Liturgie im gesamten fränkischen Reiche Anlaß gab. Es läßt sich nicht leugnen, daß mit der allgemeinen Annahme der römischen Liturgie auch andererseits die liturgische Machtvollkommenheit der Päpste als der speziellen Wächter über dieselbe einen mächtigen äußeren Zuwachs erhielt, zumal sich auch im späteren Mittelalter die ein-

<sup>1</sup> Labbe X 53.      <sup>2</sup> Ebd. X 144.

<sup>3</sup> Hefele, Konziliengeschichte V 158.

gelenen Diözesen noch enger Rom konformierten durch die Annahme des Missale und Breviarium, secundum consuetudinem Romanae curiae.

Die liturgischen Reformen des 16. Jahrhunderts endlich, das allgemein vorgeschriebene römische Brevier (1568) und Missale (1570) usw., brachten die Einheit der Liturgie und damit auch das liturgische Gesetzgebungsrecht des Papstes zur vollen Ausbildung und Fixierung in dem Umfange, in welchem wir es im folgenden näher kennen lernen werden.

## § 6. Das jetzt gültige Recht bezüglich der Ordnung und Erhaltung der Liturgie.

1. Das oberste liturgische Recht für die gesamte Kirche hat der Papst. Er besitzt dasselbe nicht etwa als ein (von den Gallikanern und Josephinern) sogenanntes erworbenes Recht, das erst im Laufe der historischen Entwicklung oder infolge gemachter Reservation ihm zugefallen und darum für den Primat zufälliger Natur wäre, sondern als ein wesentliches, das in der Natur des Primates wurzelt und darum göttlichen Ursprungs ist. Als gottgesetztes Oberhaupt und unfehlbarer Lehrer der Kirche hat der Papst keineswegs bloß das oberste Aufsichtsrecht über die in der Kirche tatsächlich im Gebrauch stehenden Liturgien zu dem Zwecke, um das Eindringen von Irrtümern in Glaubenssachen zu verhindern, sondern er besitzt auch die gottverliehene Gewalt, für die ganze Kirche in Sachen der Liturgie rechtsverbindliche Gesetze zu geben, vorhandene Kultusformen, wenn es ihm als zweckdienlich erscheint, abzustellen, neue einzuführen und den Fortgebrauch der auf dem Wege der Gewohnheit oder anderweitig eingeführten zu sanktionieren. Wohl ist, wie die übrige Jurisdiktion der Bischöfe, so auch deren liturgisches Recht eine potestas ordinaria et immediata<sup>1</sup>, darf aber nur ausgeübt werden in strenger Unterordnung unter den Papst, welcher im Interesse der Gesamtkirche oder einzelner Kirchen, namentlich im Interesse größtmöglicher kirchlicher Einheit das liturgische Recht der Bischöfe beschränken, ja wenn es ihm als notwendig erscheint, dessen Ausübung ganz für sich reservieren kann. Von ihrem obersten liturgischen Rechte haben übrigens die Päpste in der Regel einen sehr maßvollen und weisen Gebrauch gemacht; was die Gallikaner und Josephiner gegen die Ursprünglichkeit (ius primigenium) und Wesentlichkeit dieses Rechtes im Hinweis auf die Geschichte anführten, ist unschwer zu widerlegen.

a) Die Gallikaner, Febronianer usw. haben bekanntlich das Recht des Papstes, in Sachen der Liturgie für die gesamte Kirche Anordnungen zu treffen, als ein zufälliges erklärt, welches den Päpsten erst im Laufe der Zeit durch die Macht der Verhältnisse, durch Zession seitens der Bischöfe oder auch durch eigene herrschsüchtige Anmaßung zuteil geworden sei. Dagegen ist nun aber de fide<sup>2</sup>, daß die Nachfolger des hl. Petrus von Christus dem Herrn selber erhalten haben plenam potestatem pascendi, regendi ac gubernandi universalem ecclesiam. Nun erweist sich aber gerade die Liturgie als fetteste Weide für die Herde Christi, und muß daher dem obersten Hirten vi muneris sui das Recht zustehen, bezüglich der Art und Weise, wie in der Liturgie die Herde geweidet werden solle, Gesetze zu geben. Daß

<sup>1</sup> Conc. Vatic. sess. IV, c. 3.

<sup>2</sup> Ebd.

die Oberhirten (Bischöfe) ihr ordentliches liturgisches Recht nur in Unterordnung unter den Papst ausüben dürfen und den Anordnungen desselben in Sachen der Liturgie inneren Gehorsam zu leisten haben, ergibt sich, wie schon aus der Natur des Primats, so ganz deutlich aus der Erklärung des Vatikanischen Konzils: *Erga Romani Pontificis iurisdictionis potestatem cuiuscumque ritus (Orientalen wie Okzidentalen) et dignitatis pastores (Bischöfe, Erzbischöfe, Patriarchen) atque fideles tam seorsim singuli quam simul omnes officio hierarchicae subordinationis veraeque oboedientiae obstringuntur, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent*<sup>1</sup>. Kurz vor dem Vatikanum (im Jahre 1867) hatte Pius IX. den armenischen Patriarchen von Konstantinopel aufgefordert, den Armeniern einzuschärfen: *Omnes, qui catholico nomine gloriantur, non solum debere cum Romano Pontifice communicare quoad fidem et dogmata, verum etiam subesse quoad ritus et disciplinam*<sup>2</sup>.

b) Wenn der Mensch Gott den schuldigen religiösen Dienst leistet, so gibt er in den betreffenden Worten (Gebeten) und Handlungen auch seinem Glauben lebensvollen Ausdruck. Im Gottesdienst der Kirche, in ihren Gebeten, Lesungen, Handlungen und Ceremonien findet auch die kirchliche Glaubensüberzeugung konkreten Ausdruck, die Liturgie ist in Wahrheit auch ein großartiges, wenngleich nur indirektes Glaubensbekenntnis. Daher galt denn auch von jeher die Liturgie, die mit zur kirchlichen Tradition gehört, als Glaubensquelle, und haben schon die Väter der Kirche, z. B. der hl. Augustin<sup>3</sup> und der heilige Papst Cölestin I.<sup>4</sup>, den Pelagianern und Semipelagianern gegenüber auf die Liturgie in der Kirche, auf deren Gebete und heilige Handlungen (Exorzismen, Insufflationen usw. vor der Taufe) zum Zweck autoritativen Beweises sich berufen; Papst Cölestin hat den Grundsatz aufgestellt: *Legem credendi lex statuat supplicandi*. Je älter eine Liturgie oder auch die einzelne liturgische Form ist, je näher sie den Aposteln steht, je weitere Verbreitung in der Kirche sie gefunden, desto stärker ist gegebenen Falles auch ihre dogmatische Beweiskraft<sup>5</sup>. Da es nun ein wesentliches Recht und die wichtigste Pflicht für den Papst als untrüglichen Lehrer der Kirche ist, über die Reinerhaltung des kirchlichen Glaubens zu wachen, so ist klar, daß sich diese seine Wachsamkeit und Sorge auch auf die Liturgie als Glaubensstypus zu erstrecken hat. Besäßen die Bischöfe, die ja in rebus fidei nicht infallibel sind, unumschränktes und ausschließliches Recht über die Liturgie ihrer Diözese, so könnten unschwer Irrtümer in sie eindringen, wie das im Morgenland seit seiner Lostrennung vom Apostolischen Stuhle bekanntlich geschehen ist, weshalb für die unierten Christen des Orients bei deren Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche die Liturgien durch den obersten kirchlichen Lehrer oder doch unter seiner Respektanz revidiert und von Irrtümern gereinigt werden mußten<sup>6</sup>. Nur bezüglich derjenigen Liturgie, deren sich die römische Kirche bedient, und die unmittelbar vom Papst überwacht und unter seiner Respektanz entsprechend weiter entwickelt wird, ist volle Sicherheit gegeben, daß sie von Irrtümern in rebus fidei et morum frei und das in ihr Enthaltene, durch die Jahrhunderte

<sup>1</sup> Conc. Vatic. sess. IV, c. 3.      <sup>2</sup> Coll. Lac. II 571.

<sup>3</sup> Ep. 207, De bono persev. 23.      <sup>4</sup> Ep. 21, c. 12—13.

<sup>5</sup> Der gelehrte Fr. A. Baccaria hat seiner Bibliotheca ritualis eine interessante Dissertation (Dissert. II, tom. I) über Beweiskraft und Verwertung der Liturgie für den dogmatischen Beweis beigegeben; vgl. die Dissertatio praevia in Muratori's Liturgia romana vetus c. 9—24.

<sup>6</sup> Vgl. Enzyklika Benedikts XIV. Ex quo primum.



herab fortüberlieferte Glaubensdepositum unverfälscht erhalten bleibe; denn wer möchte leugnen, daß die Verheißung des Herrn<sup>1</sup> auch auf die in der Liturgie des Apostolischen Stuhles gelegene Beurkundung des Glaubens sich beziehe, obgleich nicht gesagt werden kann, daß diese Beurkundung mit einer förmlichen definitio ex cathedra auf völlig gleicher Linie stehe. Schon der bloße Gedanke, daß durch den *ritus sanctae Romanae ecclesiae, omnium ecclesiarum matris et magistrae*<sup>2</sup>, ein Glaubensirrtum könnte verbreitet werden, widerstrebt jedem katholischen Gefühle. Ein Hauptgrund, warum den Päpsten schon frühe und durch alle Jahrhunderte herab so sehr daran gelegen war, daß die römische Liturgie in immer weiteren Kreisen Verbreitung finde, lag sicherlich in der Sorge für die Reinerhaltung des Glaubens. Wohl waren die zahlreichen alten Liturgien, welche teilweise in die Apostelzeit hinaufreichen und durch heilige Bischöfe, durch große Kirchenlehrer waren weiter entwickelt worden, getreuer, unverfälschter Ausdruck des kirchlichen Glaubens; aber sie konnten, wie schon gesagt, im Laufe der Zeit irrtümliche oder doch bedenkliche Zusätze erhalten, wie dies auch tatsächlich geschah, und es war in dieser Hinsicht eine stete Kontrolle von seiten des obersten Lehrers der Kirche geradezu unentbehrlich. Wie schwer wäre nun diese zu üben gewesen, wenn jede Diözese oder doch jede Kirchenprovinz ihre eigene, dem *ius liturgicum* des Bischofs oder Metropolitens unterstellte Liturgie gehabt und behalten hätte! Wie leicht ist dagegen die Übung der Kontrolle dadurch geworden, daß nach und nach doch im Abendland fast durchweg die Liturgie des Apostolischen Stuhles — wenigstens in allen wichtigeren, wesentlichen Punkten und Partien — rezipiert wurde!<sup>3</sup>

c) Der Papst ist als Oberhaupt der Kirche nicht bloß doctor, sondern auch *pater omnium christianorum*; mit ihm, als dem Hausvater der großen Gottesfamilie auf Erden, sollen alle Glieder derselben, was immer für eine Stellung im Haushalt sie einnehmen mögen, in lebensvoller, von Ehrfurcht und Liebe durchwalteter Verbindung und Einheit stehen, und je inniger diese unio ist, desto leichter wird es dem Papste, in der Kirche sein hausväterliches Recht allseitig zu betätigen, alle das anzuordnen, durchzuführen und zu handhaben, was zum gedeihlichen Bestand der Kirche notwendig ist, quae ad disciplinam et regimen ecclesiae pertinent. Die Innigkeit und Festigkeit der Verbindung mit dem Vater der Christenheit wird nun aber ohne Zweifel in hohem Grade auch dadurch gefördert, daß die einzelnen Kirchen und Kirchenprovinzen dieselbe Liturgie haben, darum wie aus einem Munde mit ihrem gemeinsamen Vater Gott loben und preisen. Als in Frankreich zur Zeit des Gallikanismus die Verbindung mit dem Apostolischen Stuhle sich zu lockern, die ehrfurchtsvolle Ergebenheit gegen das Oberhaupt der Kirche abzunehmen begann, da machte sich gleichzeitig auch das Streben geltend, die im Gebrauch stehende römische Liturgie ganz oder teilweise zu beseitigen und statt ihrer jene Sonderliturgien einzuführen, durch welche die Einheit und innige Verbindung der Diözesen untereinander und mit Rom geschädigt wurde. Nicht umsonst drangen schon in altchristlicher Zeit auch die Patriarchen des Orients darauf, daß alle Kirchen ihres Sprengels die Liturgie der Patriarchalkirche gebrauchten: ihnen war eben klar, daß Einheit in der Liturgie ein heiliges und darum besonders kräftiges *vinculum unionis* mit der Mutterkirche sei. Daß in die griechische Kirche und in die Kirchen des Orients trotz Schisma und Häresie keine solche Zerbröckelung und Zersetzung eindringen konnte wie in den Protestantismus, kommt wohl auch daher, weil die Griechen und dergleichen die Kirchen des Orients durch weite Gebiete (Patriarchalsprengel) hin

<sup>1</sup> Mt 22, 33.      <sup>2</sup> Benedikt XIV. in der oben angeführten Enzyklika.

<sup>3</sup> Vgl. Languet bei Guéranger, Instit. lit. II 186 ff.

ihre Einheit in der Liturgie bewahrten, während bei den Protestanten fast jede einzelne Stadt, zum mindesten jedes kleinste Fürstentum seine eigene „Agende“ oder „Gottesdienstordnung“ sich zurechtmachte. Wir irren sicherlich nicht, wenn wir behaupten, neben der Sorge für Reinerhaltung des Glaubens sei das Verlangen, die Völker des Abendlandes zu ihrem Besten möglichst innig und weishevoll mit dem Apostolischen Stuhle zu verbinden, ein Hauptmotiv gewesen, warum die Päpste sich die Einführung der römischen Liturgie in Frankreich, Spanien usw. so sehr angelegen sein ließen. Auch einsichtige Fürsten, wie Karl d. Gr., Sancho Ramirez von Aragonien und Alfons VI. von Kastilien, erkannten, daß Einheit der Liturgie mit Rom die Völker enger an den Apostolischen Stuhl kette, und daß solch innige, lebensvolle Verbindung mit dem Oberhaupt der Kirche für die Völker sowohl als deren Regenten in mannigfacher Weise segensbringend sei; darum unterstützten sie energig die Bemühungen der Päpste für Einführung der römischen Liturgie an Stelle der gallikanischen und mozarabischen.

d) Wie durch das Herrschendwerden der einen römischen Liturgie die kirchliche Einheit und das kirchliche Einheitsbewußtsein gefördert wurde, so ist dadurch auch die einheitliche Weiterentwicklung des katholischen Kultus und seiner Formen wesentlich erleichtert worden, wie denn auch tatsächlich die römische Liturgie im Laufe des Mittelalters und bis herab in die neueste Zeit unter pietätsvollem Festhalten des Altüberlieferten aufs reichste sich entwickelt und ausgestaltet hat, während im Orient, wo man vom tragenden und bewegenden centrum unitatis sich getrennt hat, in Sachen der Liturgie eine Art von Erstarrung eintrat. Rom stand in lebendiger Verbindung mit dem ganzen Abendlande, konnte daher die neu sich ergebenden religiösen Bedürfnisse leicht kennen lernen, in alseitigem Blick sie objektiv würdigen und ihnen durch Angliederung neuer Gebilde an den altbewährten Organismus der Liturgie um so zuberächtlicher Rechnung tragen, als es vor allen andern Kirchen die Unfehlbarkeit in Glaubenssachen voraus hatte. Und wahrlich, die Päpste waren in Beziehung auf Entwicklung und Bereicherung der römischen Liturgie in allen ihren Teilen nicht engherzig! Papst Gregor I., dem man vorgeworfen hatte, er führe Gebräuche der Kirche von Konstantinopel in die römische Liturgie ein, schrieb in diesem Betreff an den Bischof Johannes von Syrakus: „Wenn diese (die konstantinopolitanische) oder eine andere Kirche etwas Gutes hat, so bin ich samt meinen Untergebenen bereit, sie im Guten nachzuahmen. Denn ein Tor ist, wer seinen Primat darein setzt (in eo se primum existimat), das Gute, so er sieht, verachten zu lernen.“<sup>1</sup> Derselbe in Sachen der Liturgie so hochverdiente Papst gab dem Missionär Augustin, welcher bei der Christianisierung Englands die römische Liturgie einführen wollte und dabei auf Anstände stieß, folgende Antwort: „Deine Brüderlichkeit kennt den (liturgischen) Gebrauch der römischen Kirche, in welcher du aufgewachsen. Aber mir gefällt es (ich billige es), daß du, wenn du — sei es in der heiligen römischen, sei es in der gallischen, sei es in irgend einer andern Kirche — etwas findest, was dem allmächtigen Gott mehr gefallen könnte, es sorglich auswählst, und daß du das, was du aus vielen Kirchen sammeln konntest, als vorzügliche Anordnung in die englische Kirche einführest, welche noch Neuling ist im Glauben. Denn wir dürfen die Dinge nicht wegen der Orte, sondern die Orte wegen der Dinge lieben.“<sup>2</sup> Diesem Grundsatz getreu haben auch die Päpste späterer Jahrhunderte öfters liturgische Gebräuche anderer Kirchen, z. B. die sog. Rogationen vor Christi Himmelfahrt, die Rezitation des Symbolum in der Messe, den Gebrauch von Hymnen im Stundengebet usw., in die römische Liturgie eingeführt und begegnet

<sup>1</sup> Ep. I. IX, 12.<sup>2</sup> Ep. I. XI, 64, n. 3.

wir namentlich im römischen Rituale verschiedenen Riten, die keineswegs ursprünglich römisch sind.

So hat denn die Ausübung des höchsten liturgischen Rechts durch die Päpste auch den guten Erfolg gehabt, daß manche schöne liturgische Gebräuche, die sonst auf enge Kreise beschränkt geblieben wären, durch die ganze Kirche hin Verbreitung fanden.

2. Sein Gesetzgebungsrecht in Sachen der Liturgie übt der Papst entweder in eigener Person aus, indem er Bullen, Enzykliken oder Breven erläßt, oder er übt es aus durch die Ritenkongregation, deren Dekrete mit päpstlicher Autorität, nicht selten mit ausdrücklicher Approbation des Papstes erlassen werden; für die Missionsländer tritt an Stelle der Congregatio rituum die Congregatio pro fide propaganda, welche eine spezielle Abteilung hat für die Riten der Orientalen. — Die unmittelbar und die mittelbar päpstlichen Gesetze verpflichten in den Kreisen, an welche sie gerichtet sind, im Gewissen, sobald man sichere Kenntnis von ihnen hat; eine förmliche Promulgation von seiten Roms an die einzelnen Bischöfe und von seiten dieser an Klerus und Volk ist nicht notwendig, wenn auch in vielen Fällen wünschenswert.

a) Je nach der größeren oder weniger großen Wichtigkeit der betreffenden Gegenstände bedienen sich die Päpste für die unmittelbar von ihnen ausgehenden offiziellen Publikationen bekanntlich verschiedener Formen, von denen das Kirchenrecht zu handeln hat<sup>1</sup>. Auch für liturgische Erlasse wird bald die Form der Bulle, bald die der Enzyklika, bald die eines einfachen apostolischen Breve angewendet, und sind dieselben bald an die ganze Kirche, bald an enger begrenzte Kreise gerichtet und dann selbstverständlich nur für diese bindend. Die Ansicht der Gallikaner und einzelner anderer Kanonisten, daß jede päpstliche Konstitution, um zu verpflichten, in den einzelnen Provinzen und Diözesen verkündet und rezipiert werden müsse, widerspricht dem Wesen und Zweck des kirchlichen Primates und wurde längst als unhaltbar erkannt<sup>2</sup>; ist ein päpstliches Gesetz in herkömmlicher oder in anderer dem Papst als zweckmäßig erscheinender Weise promulgiert (*ordinatio promulgata*), so verpflichtet es eo ipso alle, auf die es sich bezieht und die von seinem Bestehen auf was immer für eine Weise sichere Kenntnis erlangt haben oder doch erlangt haben könnten und pflichtgemäß erlangt haben sollten. Solche sichere Kenntnis ist jetzt vor allem durch die seit dem Jahre 1909 als offizielles päpstliches Publikationsorgan in Rom erscheinenden *Acta Apostolicae Sedis* zu gewinnen.

b) Die angesehensten Moralisten<sup>3</sup> und Kanonisten<sup>4</sup> lehren, wenn ein vom Papst erlassenes allgemeines Gesetz für singuläre Verhältnisse als durchaus unpassend, seine Durchführung auch in den Augen der *pars sanior et maior* eines größeren Kreises von Untergebenen als auffallende Härte erscheinen würde, dürfe man mit Rücksicht auf die *benignitas canonica* des Papstes annehmen, daß der Gesetzgeber tanto cum incommodo nicht verpflichten wolle, und dürfe man sofort das Gesetz in der betreffenden Diözese auf so lange als suspendiert betrachten, bis auf die vom Bischof einzureichende Vorstellung eine Entscheidung von seiten des Apostolischen Stuhles erfolgt sei. Freilich würde dies nach Benedikt XIV.<sup>5</sup> in Beziehung auf die Liturgie

<sup>1</sup> Phillips, Kirchenrecht III 613 ff.

<sup>2</sup> Ebd. V 54 ff; A. Schmid, Bistumsynode I 357.

<sup>3</sup> Z. B. Gury-Ballerini (edit. Rom.) I 90.

<sup>4</sup> Z. B. Phillips V 92 ff.

<sup>5</sup> De synodo dioecesis. l. 9, c. 8.



nicht gelten; agitur de Constitutionibus ad disciplinam pertinentibus, at non ad illam, quae sacros respicit ritus, caeremonias, sacramenta; allein consequent und prinzipiell dürfte gleichwohl festzuhalten sein, daß obige Lehre der Moralisten und Kanonisten vorkommenden Falles (der freilich nicht leicht eintreten wird) auch auf liturgische Gesetze, sofern sie nicht iuris divini, sondern leges ecclesiasticae sind, Anwendung finden könne, und daß somit das Festhalten am Herkommen seitens einer Kommunität gegenüber einem neu erlassenen liturgischen Gesetze nicht ausnahmslos sündhaft sei.

c) Durch Einführung der offiziellen, unter Pius V. erschienenen Ausgaben des römischen Messbuches und Breviers war fast durch das ganze Abendland hin die lang ersehnte Einheit in der Opfer- und Gebetsliturgie hergestellt. Damit diese Einheit um so sicherer erhalten bleibe und zugleich für die erforderliche Weiterentwicklung der Liturgie in einheitlicher Weise am centrum unitatis gesorgt werde, setzte Papst Sixtus V. am 22. Januar 1588 durch die Konstitution Immensa aeterni die Kongregation der heiligen Riten (sacra congregatio sacrorum rituum) ein. Ihre schon in der genannten Konstitution ziemlich eingehend vorgezeichnete Aufgabe ist: über die genaue Einhaltung des vorschriftsmäßigen Ritus in und außerhalb Roms zu wachen, für Reinerhaltung der offiziellen liturgischen Bücher Sorge zu tragen, die bestehenden liturgischen Vorschriften autoritativ zu interpretieren, desgleichen in zweifelhaften Fällen, namentlich in Präzedenz- und Präeminenzstreitigkeiten endgültig zu entscheiden, besondere Fakultäten und Dispensen zu gewähren, zur Hebung des Kultus auch neue Vorschriften zu erlassen, namentlich für die zeitgemäße Weiterentwicklung der Liturgie durch Einführung neuer Offizien, durch Approbation der Diözesanproprien usw. zu sorgen und den Prozeß für die Beatifikation und Kanonisation der Heiligen zu führen. Letzteres geschieht stets nur auf spezielles Mandat des Papstes durch die sog. Congregatio extraordinaria, bezüglich deren Tätigkeit eingehend Bangen<sup>1</sup> berichtet. Alle andern zur Ritenkongregation gehörigen Gegenstände, die fast zahllos sind, behandelt die Congregatio ordinaria, welche aus den vom Papste in beliebiger Anzahl ernannten Kardinälen, deren einer Präsekt ist, dann einem Sekretär, dem Magister sacri palatii und dem Sacrista Papae besteht. In wichtigeren Fällen, namentlich wenn ein sog. Decretum generale oder ein Decretum Urbis et Orbis erlassen wird, muß zuerst dem Papste Bericht erstattet (relatum), der Kongregationsbeschluß zu ausdrücklicher Sanktion ihm vorgelegt werden, zum öfteren aber, z. B. wenn es sich um sog. Postulate, um Lösung von liturgischen Zweifeln usw. handelt, entscheidet die Kongregation selbständig, übrigens allzeit auctoritate Sedis apostolicae. Als im Jahre 1846 der Dominikanergeneral die Anfrage stellte: An decreta a s. Congregatione emanata et responsiones quaecumque ab ipsa propositis dubiis scripto formiter editae eandem habeant auctoritatem, ac si immediata ab ipso summo Pontifice promanarent, quamvis nulla facta fuerit de iisdem relatio Sanctitati suae, antwortete die Kongregation am 23. Mai 1846: Affirmative, und der Papst, welchem diese Antwort zur Sanktion vorgelegt wurde, hat sie am 17. Juli 1846 in omnibus et singulis approbiert und bestätigt<sup>2</sup>. — Einer förmlichen Publikation — sei es in Rom, sei es durch den Diözesanbischof — bedürfen die Dekrete der Ritenkongregation nicht, wiewohl man die allgemeinen Dekrete in Rom zu publizieren pflegt; vorausgesetzt, daß die Dekrete authentisch (scripto formiter edita, d. i. vom Präsekt und Sekretär unterzeichnet und mit dem Siegel versehen) sind, verpflichten sie in dem Kreise, auf welchen sie sich beziehen, jedermann

<sup>1</sup> Die römische Kurie 214—246.

<sup>2</sup> Bouix, De iure liturgico 151 ff.

im Gewissen, der von ihrem Vorhandensein sichere Kenntnis hat. Sicher authentisch sind alle Dekrete, welche in der durch die Ritenkongregation herausgegebenen Sammlung *Decreta authentica* (5 Bde) stehen.

d) Die Dekrete der Ritenkongregation sind in Rücksicht auf Veranlassung, Inhalt usw. mannigfach verschieden; es gibt

α. solche, in welchen die Kongregation entweder im Auftrage oder *motu proprio* des Papstes oder von sich aus, aber mit ausdrücklicher Sanction des Papstes etwas Neues, z. B. die Feier eines Festes, Erhöhung des Festritus u. dgl. anordnet, was für die ganze Kirche durch die sog. *Decreta generalia vel Decreta Urbis et Orbis* geschieht. Daß diese generellen Dekrete, deren manche auch weitverbreitete Mißstände abstellen, überall verpflichtende Kraft haben, wird von niemand bezweifelt;

β. solche, die eine Rubrik oder anderweitige Vorschrift der liturgischen Bücher, gewöhnlich auf gestellte Anfrage, auf Grund erhobenen Zweifels, authentisch interpretieren. Da es nun der Ritenkongregation von Rechts wegen zusteht, die liturgischen Gesetze zu interpretieren, so hat man sich an diese Dekrete, die sehr zahlreich sind, überall zu halten, wo das betreffende Gesetz rezipiert ist, der betreffende Ritus im Gebrauch steht; wo aber das Gesetz aus was immer für einem legitimen Grunde nicht in Rechtskraft steht, hat selbstverständlich auch dessen Interpretation keine verpflichtende Kraft, kann aber als direktiv dienste thun<sup>1</sup>;

γ. solche, in denen auf gestellte Anfrage lokale liturgische Gebräuche und Gewohnheiten als löblich und existenzberechtigt oder als verwerflich und unduldbar erklärt werden. Derlei Dekrete haben ihre Rechtskraft allerdings zunächst nur für den Ort, für die Diözese (in Mechlin., in Dublin. etc.), für den Orden (in una Ordin. Carmel.), an die sie erlassen wurden, und sind insofern *Decreta particularia*; es eignet ihnen aber gleichwohl auch generelle Bedeutung, sofern man nämlich auch anderwärts, wo unter denselben Verhältnissen die gleiche Gewohnheit besteht, diese letztere, zumal wenn sie als löbliche erklärt worden, ohne weiteres, d. h. ohne eigens das Urteil und die Zustimmung der Kongregation einzuholen, aufrecht erhalten darf, dagegen aber auch, wenn sie als in sich verwerflich bezeichnet wurde, verpflichtet ist, sie zu beseitigen. Der Erzbischof von Salzburg hatte der Kongregation vorgestellt, in seiner Diözese sei es seit Luthers Zeiten allgemeiner und konstanter Gebrauch, dem Volke mit dem Sakramentum den Segen zu geben *ante sacras functiones et in fine*, *quoties exponitur, nec non cum pyxide post ministratam synaxin*, die Franziskaner in Salzburg aber hielten auf Geheiß ihres Generalministers zur Betrübniß des Erzbischofs und zum Ärgernis des Volkes diesen *Uusus* nicht mehr ein. Auf diese Vorstellung hin beriet die Kongregation: An in praedicta archidioecesi enunciat consuetudo sit servanda vel abolenda? und entschied am 15. Februar 1873: *Nihil esse innovandum*. Die gleiche Entscheidung erließ die Kongregation auf gestellte Anfrage am 28. April 1873 für die Erzdiözese Bamberg, wo ganz die gleichen Verhältnisse obwalteten. Hätte nicht die Kongregation auf eine von Regensburg ausgegangene Anregung hin nachträglich (1. Juli 1873) noch ausdrücklich erklärt, obiges für Salzburg und Bamberg gegebene Dekret dürfe nicht *eo ipso* verallgemeinert werden, sondern habe nur für die Orte Rechtskraft, *pro quibus nominatim editum fuit*, so hätte dasselbe meines Erachtens unbedenklich und ohne weiteres auf alle Diözesen ausgedehnt werden dürfen, in welchen unter den ganz gleichen Verhältnissen der erwähnte *Uusus* besteht; nunmehr muß freilich in particulari an die Kongregation recurriert werden. Die Kongregation hat diese Forderung wohl aus dem Grunde gestellt, weil der einzelne gar leicht sich das

<sup>1</sup> Vgl. Sinsjennann, Theol. Quartalschr., Tübingen 1881, 657 ff.

dictamen macht, die fraglichen Verhältnisse seien ganz die gleichen wie in dem Falle, welcher der Ritenkongregation zur Entscheidung vorlag, während sie in Wirklichkeit doch verschieden sind, und weil sie besorgt, durch eigenmächtiges Generalisiren könnten unberechtigte Gewohnheiten die Einheit allzusehr schädigen;

6. solche, in welchen einzelnen Personen, Korporationen, Orten, Diözesen, Orden usw. ein besonderes Privilegium, eine spezielle liturgische Fakultät, eine Dispens von Einhaltung einer liturgischen Vorschrift u. dgl. erteilt wird; es sind dies *Decreta particularia* im engsten Sinne des Wortes und dürfen durchaus nicht weiter ausgedehnt werden.

e) Daß unter den fast zahllosen Dekreten, welche die Ritenkongregation im Laufe von drei Jahrhunderten auf die verschiedensten Anfragen nach allen Theilen der Kirche erlassen hat, auch einzelne sich finden, deren Inhalt sich wirklich nicht vereinbaren läßt, die sich also widersprechen, hat seinen Hauptklärungsgrund wohl darin, daß im Laufe der Zeit die äußeren Verhältnisse und die durch sie beeinflussten Anschauungen und Urtheile bezüglich einer und derselben Sache, die nicht *iuris divini vel naturalis* ist, sich ändern, so daß ein Ritus, der früher nicht toleriert wurde, später geduldet wird, und umgekehrt. In allen Fällen, wo unter sich abweichende Entscheidungen in einer und derselben Sache vorliegen, hat gegenwärtig die authentische Sammlung der Dekrete der Ritenkongregation den Ausschlag zu geben, so daß *Decreta hucusque evulgata in iis, quae a Decretis in hac collectione insertis dissonant, veluti abrogata esse censenda, exceptis tantum quae pro particularibus Ecclesiis indulti seu privilegii rationem habeant*<sup>1</sup>.

f) Für alle Sachen, in welchen sonst die Ritenkongregation entscheidet, ist für die Missionsländer sowie für die Patriarchate des Orients einzig und allein die Congregatio de propaganda fide rechtszuständig; sie hat für die genannten Gebiete vom Papste in liturgischen Dingen die gleichen Vollmachten, welche der Ritenkongregation für die übrige Kirche verliehen sind, und übt dieselben im Namen des Papstes aus. Übrigens stehen die beiden Kongregationen im Wechselverkehr und übergibt die Propaganda eventuell liturgische Fälle aus Missionsländern der Ritenkongregation zur Entscheidung, wie beispielsweise das Dekret über die *Benedictio nuptiarum* im apostolischen Vicariat Madras vom 20. August 1870<sup>2</sup>.

3. Als Nachfolger der Apostel besitzen auch die Bischöfe das Recht, bezüglich der Liturgie Anordnungen zu treffen, und zwar ist diese Befugnis weder rein historisch entstanden, noch etwa nur vom Papste delegiert; sie ist vielmehr, wie das vatikanische Konzil<sup>3</sup> lehrt, eine von Christus verliehene *potestas ordinaria et immediata*. Selbstverständlich erstreckt sich das liturgische Gesetzgebungsrecht der Bischöfe nur auf den Umkreis ihrer Diözese. Es ist aber auch innerhalb dieses Gebietes nicht unumschränkt, wie seitens mancher gallikanischer und josephinischer Bischöfe besonders im 17. und 18. Jahrhundert behauptet wurde, sondern besteht nur hinsichtlich jener Teile der Liturgie in Kraft, welche nicht durch spezielle Dekrete dem Papste als oberstem liturgischen Gesetzgeber vorbehalten sind. Letzteres ist vor allem der Fall hinsichtlich des *Pianischen Breviers* (1568) und *Missales* (1570), sowohl in jenen Diözesen, in welchen dieselben kraft der begleitenden Bullen sofort eingeführt werden mußten, als auch in jenen, welche sie, obwohl im Besitze einer mehr

<sup>1</sup> *Decretum generale* vom 16. Febr. 1898.

<sup>2</sup> *Decreta authentica* n. 3226.

<sup>3</sup> *Conc. Vatic. sess. IV, c. 3.*



als 200 Jahre alten Liturgie, freiwillig einführten. In den genannten Bullen wird nämlich das Recht, an dem reformierten Brevier und Missale irgendwelche Änderungen vorzunehmen, ausdrücklich dem Papste reserviert. Das gleiche gilt bezüglich des Pontificale (1596) und Caeremoniale episcoporum (1600)<sup>1</sup>, welche von vornherein zu ausnahmsloser Rezeption durch den päpstlichen Stuhl vorgeschrieben wurden, so daß den Bischöfen jedwedes liturgische Recht in Beziehung auf sie entzogen ist. Minder strenge Ausdrücke gebrauchte Paul V. gelegentlich der Einführung des Rituale Romanum (1614), weshalb auch die Bischöfe hinsichtlich ihrer Diözesanritualien ein gewisses, freilich durch das Oberaufsichtsrecht des päpstlichen Stuhles beschränktes Gesetzgebungsrecht behalten haben. Nicht so fast ein liturgisches Recht als vielmehr eine oberhirtliche Pflicht ist es für den Bischof, darüber zu wachen und entschieden darauf zu bestehen, daß in seiner Diözese alle liturgischen Vorschriften möglichst genau eingehalten werden, mögen dieselben in den liturgischen Büchern selber oder in päpstlichen Konstitutionen oder in den Dekreten der Ritenkongregation enthalten sein.

a) Im Jahre 1686 veröffentlichte der Bischof von St Pons de Tomières, Johann Franz Perin de Montgaillard, eine Schrift mit dem Titel *Du droit et du pouvoir des évêques de régler les offices divins dans leurs diocèses*, in welcher er behauptet, die Bischöfe hätten als Nachfolger der Apostel unumschränktes Recht in Beziehung auf die Liturgie ihrer Diözese; die hierin gemachten Reservationen von Seiten Roms seien durchaus nicht bindend, und die Bischöfe brauchten bloß das ihnen zustehende Recht zu reklamieren und faktisch auszuüben. Begreiflicherweise wurde diese Schrift, deren Grundsätze nachmals auch auf der Synode von Pistoja geltend gemacht und sofort in der Bulle *Auctorem fidei* verworfen worden sind, durch die Congregatio Inquisitionis zensuriert<sup>2</sup>. Während die Gallikaner und Josephiner dem Papst und der Ritenkongregation jedes liturgische Recht absprachen, räumten sie ein solches der Staatsgewalt bereitwilligst ein, die es auch in Frankreich<sup>3</sup> und Deutschland ergiebigst ausübte. Auf ihr vermeintlich unumschränktes liturgisches Recht sich stützend, haben bekanntlich in Frankreich die gallikanisch gesinnten Bischöfe zu Ende des 17. und im Anfang des 18. Jahrhunderts die im Gebrauch stehenden liturgischen Bücher (teils rein römische, teils französisch-römische) mit solchen vertauscht, die in vieler Hinsicht neu, an denen namentlich der traditionelle römische Typus stark verändert war. Hier handelte es sich nicht mehr bloß um untergeordnete Änderungen, wie die Bischöfe durchs ganze Mittelalter herab sie vorzunehmen berechtigt gewesen, sondern um ein Vertauschen der zu Recht bestehenden Liturgie gegen eine nahezu ganz andere, nicht bloß um ein mutare, sondern um ein commutare, das Rom, um größere Übel zu vermeiden, in jenen schlimmen Zeiten duldet, das aber in sich verwerflich, weil Anmaßung eines Rechtes war, das dem einzelnen Bischof niemals zugestanden. Sene französischen Bischöfe, in deren Diözesen das Missale und Brevier Pius' V. einfachhin rezipiert worden waren, durften an genannten Büchern keine, auch nicht die kleinste Änderung machen, noch weniger neue einführen, denn sie hatten durch die betreffenden Bullen Pius' V. ihr liturgisches Recht verloren, weshalb

<sup>1</sup> Vgl. das Schriftchen von Solans *De vi obligandi libri „Caeremoniale episcoporum“ ac de consuetudine ipsi adversanti dissertatio* Ratisbonae 1887; Proto, *Commentarium in Caeremoniale episcoporum*, ebd. 1875.

<sup>2</sup> Vgl. Reusch, *Der Index II*, Bonn 1885, 709—712.

<sup>3</sup> Bouix, *De iure liturgico*, Paris. 1853, 104 ff.

auch Pius IX. auf Wiedereinführung der römischen Liturgie drang; die andern Bischöfe, in deren Diözesen man vorpianisches Missale und Brevier (mit oder ohne Veränderung) beibehalten hatte und das bisherige liturgische Recht den Bischöfen verblieben war, durften wohl untergeordnete Änderungen, aber keine solchen machen, die einem Vertauschen der im Gebrauche stehenden Liturgie gleichkommen. In diesem Sinne wird das Breve Gregors XVI. (8. August 1842) an den Cardinal Gouffet von Reims zu deuten sein, in welchem es heißt, Pius V. habe den Bischöfen, welche an ihrer über 200 Jahre alten Liturgie festhielten, keineswegs das Recht einräumen wollen, *libros huius modi* (Missale und Brevier) *commutare iterum atque iterum pro arbitrio suo, sed quibus utebantur, si vellent, retinere*.

b) Wie eben angedeutet, haben jene Bischöfe, in deren Diözesen auf Grund der KonzeSSION Pius' V. die althergebrachten Missalien und Breviere beibehalten wurden, nicht alles und jedes Recht, an denselben auf eigene Autorität hin Änderungen zu machen, verloren, so daß sie verpflichtet gewesen wären, entweder sie ohne alle und jede Änderung beizubehalten oder die Pianischen Bücher einzuführen. Fast überall, wo man die alte Liturgie im großen und ganzen beibehielt, haben die Bischöfe nach Erscheinen des Pianischen Missale und Breviers ihre Missalien und Breviere auf eigene Autorität bald mehr bald weniger den Pianischen konformiert, also Änderungen an ihnen gemacht und hierin ein liturgisches Recht ausgeübt, das ihnen niemand streitig machte. Gregor XIII. gab dem Erzbischof Salentin von Köln nicht bloß seine ausdrückliche Zustimmung, daß er die Kölner Liturgie beibehalte, sondern auch, daß er sie revidieren und forrigieren lasse, was im Auftrage Salentins durch Kölner Theologen geschah, ohne daß für die neue Edition eine Approbation von Seiten Roms erholt worden wäre. Auch spätere Kölner Erzbischöfe, z. B. der dem Apostolischen Stuhl sehr ergebene, für die römische Liturgie begeisterte Erzbischof Ferdinand, dann Joseph Klemens und Klemens August übten unbedenklich und unbeanstandet ihr liturgisches Recht in Beziehung auf das Kölner Missale und Brevier aus.

Was den Apostolischen Stuhl veranlaßte, nicht immer<sup>1</sup> strikte befehlend vorzugehen, war kluge Rücksichtnahme auf bestehende Verhältnisse und Schwierigkeiten; darum begnügte sich auch Paul V. bei Herausgabe des römischen Rituale damit, die Bischöfe zur Annahme desselben zu ermahnen (*hortamur*), nicht zu verpflichten, wie dies beim Missale, Brevier und namentlich beim Pontifikale geschehen war. Denn Ritualhandlungen griffen im Mittelalter noch mehr als in der Neuzeit unmittelbar und tief in das Volksleben ein, eine plötzliche radikale Umgestaltung der letzteren hätte unabsehbare Schwierigkeiten und Ärgernisse herbeigeführt. Wenn darum schon beim Brevier und Missale (wo die Pianischen Bücher nicht rezipiert wurden) den Bischöfen nicht jegliches Recht genommen wurde, dann um so weniger beim Rituale, welches der Apostolische Stuhl den Diözesen, welche schon im Besitze eines eigenen Rituale waren, lediglich zur Annahme empfohlen hatte.

4. Die von der kirchlichen Autorität gegebenen Vorschriften oder Gesetze, durch welche die Art und Weise des Vollzuges der einzelnen liturgischen Handlungen aufs genaueste normiert ist, heißen Rubriken. Sie stehen jetzt in den liturgischen Büchern (teils durch den Text der betreffenden Formularien hin zerstreut, teils übersichtlich zusammengestellt wie im *Caeremoniale episco-*

<sup>1</sup> 10. Jan. 1852, Decr. auth. n. 2993. Hier ist die Rede von den *graves immutationes*, welche 1748 und 1749 Apostolica Sede inconsulta am Missale und Brevier von St. Mans vorgenommen wurden, *ut a Romano aequae ac ab antiquo Cenomanensi in omnibus fere recedat*. Die betreffenden Bücher wurden reprobiert.

porum und zu Anfang des Missale und Breviers) und verpflichten den Liturgen im Gewissen, sofern nicht schon aus deren Wortlaut unzweideutig das Gegenteil erhellt. Auch jene Rubriken, bei welchen Letzteres nicht der Fall ist, gleichwohl in präzeptive (h. e. obligantes sub peccato sive levi sive gravi) und direktive (sive instructivae tantum et de consilio) zu unterscheiden, geht unseres Erachtens hauptsächlich aus dem Grunde nicht an, weil bei dem Mangel einer festen Grenze durch diese Unterscheidung der subjektiven Willkür seitens der Liturgen ein gefährlicher Spielraum eröffnet und die von der Kirche so sehr betonte Einheit in Sachen der Liturgie gefährdet würde. Dagegen ist selbstverständlich, daß nicht alle Rubriken gleich schwer verpflichten, daß vielmehr ihre verpflichtende Kraft je nach Verschiedenheit der betreffenden Riten bald eine solche sub gravi, bald eine solche sub levi ist; weiter ist selbstverständlich, daß gewichtige Gründe (magna difficultas, magnum incommodum) den Liturgen vom Einhalten solcher Rubriken, welche die Substanz und resp. die Gültigkeit einer heiligen Handlung (des heiligsten Opfers, eines Sakramentes oder Sakramentale) nicht berühren, unter Umständen ganz entschuldigen. Hauptsache ist und bleibt die von Gottesfurcht und vernünftiger Reflexion geregelte Gewissenhaftigkeit des Liturgen; wo diese vorhanden, ist dem laxismus sowohl als dem rigorismus in Beziehung auf Einhaltung der Rubriken wirksamst vorgebeugt.

a) Schon in den ältesten liturgischen Büchern (z. B. im Gelasianum) finden sich vereinzelt Ritusvorschriften für bestimmte Anlässe; doch vermied man es noch im früheren Mittelalter, den liturgischen Text, zumal den des Kanons, durch Rubriken zu unterbrechen. Die notwendigen liturgischen Vorschriften wurden vielmehr in eigenen Büchern, den sog. Ordines, von denen später die Rede sein wird, verzeichnet. Inhalt und Umfang der Rubriken ist selbst in den spätmittelalterlichen Missalien, Brevieren, Pontificalien usw. mannigfach verschieden, erst die reformierten Ausgaben Pius' V. brachten auch hier Einheit und Stetigkeit.

Die Generalrubriken zum Messbuch und der Ritus celebrandi sind ihrem Inhalte nach zum größeren Teile dem zum ersten Male im Jahre 1498 in Rom veröffentlichten Ordo servandus per sacerdotem in celebratione missae des päpstlichen Zeremonienmeisters Johannes Burchard von Straßburg, die Generalrubriken zum Brevier dem unter Paul III. approbierten Directorium divini officii (zum ersten Male 1539 erschienen) des Observanten-Franziskaners Ludwig Siconiolo entnommen. Bei der Revision des Breviers (1602) und des Missale (1604) unter Clemens VIII. war ein Hauptaugenmerk auf Verbesserung und resp. Erweiterung der Rubriken gerichtet (in regulis et rubricis aliqua uberius et clarius expressa sunt), an denen bei der neuen Ausgabe unter Urban VIII. und neuerdings unter Leo XIII.<sup>1</sup> nochmals Verbesserungen angebracht wurden.

Der Name Rubrica für Ritusvorschriften in den liturgischen Büchern kommt nachweislich schon im 14. Jahrhundert vor; in gedruckten Brevieren begegnen wir ihm zu Ende des 15., in gedruckten Missalien erst um die Mitte des 16. Jahrhunderts. Er ist ohne Zweifel aus der Rechtssprache ins liturgische Gebiet herübergekommen. Schon die Römer pflegten der leichteren Übersicht wegen die Titel des Rechtsbuches und die den einzelnen Gesetzen vorangestellten kurzen Inhaltsangaben rot

<sup>1</sup> Rubricae generales Breviarii et Missalis Romani unacum additionibus et variationibus factis ex Decreto diei 11 Decembris 1897.



(*rubrica* sc. *terra*, die sinopische zum Schreiben verwendete Erde) zu schreiben, und verstanden infolgedessen unter *rubrica* bald die Titel des Gesetzes, bald (synecdochisch) das Gesetz selber<sup>1</sup>. Das gleiche Verfahren hielt man kirchlicherseits im kanonischen Rechtsbuch ein, daher die Unterscheidung von *rubrum* und *nigrum* und die Bezeichnung der Gesetzestitel und der kurzen Inhaltsangaben über den einzelnen *causae* vel *capitula* als Rubriken<sup>2</sup>, woher es kommt, daß man noch gegenwärtig die kurzen Inhaltsangaben an der Spitze von amtlichen Schreiben als *Rubrum* bezeichnet und von rubriziertem Betreff redet. Da nun, gleichfalls der Übersichtlichkeit halber, auch in den liturgischen Büchern wie die Titel, so auch die in den Text eingestreuten Ritusvorschriften gewöhnlich rot geschrieben (minierte von *minare* = rot färben) wurden, so lag es nahe, diese liturgischen Vorschriften oder Gesetze um so mehr als Rubriken zu bezeichnen, da sie gleich den Rubriken des kanonischen Rechtsbuches kurze Gesetze, *leges in nuce* waren. Als sich später in den liturgischen Büchern die Vorschriften mehrten und seit Pius V. durchweg sowohl dem *Missale* als dem *Brevier* ausführliche und zusammenhängende liturgische Gesetze (*rubricae generales*) vorausgeschickt wurden, trug man den Namen *rubricae* auch auf diese über, obwohl sie bekanntlich nicht rot gedruckt werden, somit nach altem Sprachgebrauch zum *Nigrum* gehören.

b) Angesichts der allmählich, zumal in den offiziellen Ausgaben, beträchtlich angewachsenen Rubriken der liturgischen Bücher, des *Missale* insbesondere, begreift man unschwer, warum schon zu Ende des 16., sodann im 17. und 18. Jahrhundert die Theologen, vorab die Moralisten, so eingehend die Frage erörterten, ob denn all die zahlreichen rubrizistischen Vorschriften den Liturgen im Gewissen, also unter einer (je nach der Materie) schweren oder lässlichen Sünde verpflichten (*rubricae praeceptivae*), oder ob sie samt und sonders oder ob doch viele von ihnen dem Liturgen nur einen Rat geben, ihn anleiten wollen, wie er die betreffende liturgische Handlung würdig und zweckentsprechend ausführen könne (*rubricae directivae*). Das ist die berühmte Streitfrage über den präzeptiven oder direktiven Charakter der Rubriken, bei welcher man in erster Reihe immer die Rubriken des Meßbuches im Auge hatte. Verhältnismäßig wenige Vertreter fand die entschiedene laie Ansicht, gemäß welcher sämtliche Rubriken direktiv wären, nur diejenigen ausgenommen, welche entweder auf Grund des Dogmas (Bestimmungen über Materie und Form des Opfers und der Sakramente) verpflichten oder *titulo iuris canonici*, d. h. sofern die betreffenden rubrizistischen Bestimmungen schon im kanonischen Rechtsbuch (vgl. besonders *De consecratione* im Dekret Gratians) enthalten sind. Eine zweite Kategorie bilden die Theologen, welche auch noch auf andere (aufgezählt bei Savantus) als die zwei eben erwähnten Titel hin den Rubriken verpflichtende Kraft zuerkennen, aber gleichwohl noch einen beträchtlichen Teil der Rubriken des Meßbuches nur für direktiv halten, und zwar auch solche, die auf den Akt der Messe selber, nicht bloß auf die Vorbereitung für denselben und die Nachübungen sich beziehen. Sichere, allgemein befriedigende Anhaltspunkte für ihre Auscheidung in *rubricas praeceptivas* et *directivas* haben diese Theologen nicht, und Savantus, der seinerseits dann eine Auscheidung versucht, mußte gestehen: *Nondum quis vel digito demonstravit, quatenus ex rubricis sint praeceptivae et quatenus directivae*. Um einen faßbaren Unterscheidungsgrund zu gewinnen, haben zahlreiche andere Theologen (darunter Quarti, Merati, der hl. Alfonsus, de Herdt) angenommen, sämtliche Rubriken des Meßbuches, die auf den *actus celebrationis* selber (vom

<sup>1</sup> Vgl. Ducange, *Glossarium*, *Rubrica*.

<sup>2</sup> Vgl. Phillips, *Kirchenrecht* IV 424.

Stafelgebet angefangen bis zum Schluß) sich beziehen, seien präzeptiv und verpflichten, sofern nicht parvas materiae vorliege, sub gravi; dagegen seien alle Rubriken, welche angeben, was man vor und nach der Messe zu tun habe, nur direktiv, vorausgesetzt, daß sie nicht auf einen andern Titel hin verpflichten, wie dies z. B. bei den Vorschriften über den Altar, die heiligen Gefäße, das Nüchternsein usw. auf den titulus iuris canonici der Fall ist. Als scheinbar plausible Grund für diese dritte Ansicht führt man an, daß Pius V. in der Einführungsbulle nur stritte verpflichtete, in missae celebratione, also bei der Opferfeier selber genau an das römische Missale sich zu halten. Allein unmittelbar vorher und nachher verpflichtet der Papst die Liturgen, daß sie für die heilige Messe nur des einen offiziellen Missale sich bedienen, und verbietet strengstens, daß man diesem Missale etwas hinzufüge oder davon etwas auslasse; in diesem Missale steht aber nicht bloß der Ritus für die Opferfeier selber, sondern stehen auch die Vorschriften für das, was man vor und nach derselben zu tun hat, d. h. die Rubriken, welche gemäß der in Rede stehenden Ansicht bloß direktiv, nicht präzeptiv sein sollen. Hätte der Papst nicht auf das ganze Missale und alle seine Rubriken, sondern nur auf die verpflichten wollen, welche auf den Akt der Opferfeier selber sich beziehen, so hätte er nicht wiederholt auf den ungeschmälerten Gebrauch des einen ganzen Missale so ernstlich dringen können. Daß auch die Ritenkongregation dem ganzen Missale, sohin allen Rubriken desselben präzeptiven Charakter beilege, ergibt sich klar aus einem Dekret derselben, welches seit Urban VIII. jedem Meßbuch vorgedruckt ist und also lautet: Mandat sacra Congregatio, in omnibus et per omnia servari rubricas Missalis romani, non obstante quocumque praetextu et contraria consuetudine, quam abusum esse declarat; ebenso werden von dem unter Benedikt XIII. gehaltenen römischen Konzil (1725) ganz allgemein die rubricae Missalis als streng verbindlich hingestellt und wird von den ritus recepti et approbati ecclesiae gesagt, daß sie bis aufs kleinste (in minimis) verpflichten. Wie könnte es auch anders sein? Ausgesprochenermaßen wollte Pius V. durch Herausgabe des römischen Missale und Breviers die größtmögliche Einheit in der Feier des öffentlichen Gottesdienstes erzielen, cum unum in ecclesia Dei psallendi modum, unum celebrandae missae ritum esse maxime debeat. Um dieses Ziel zu erreichen, mußte er vernünftigerweise die Absicht haben, alle liturgischen Personen, die gehalten sind, sich der offiziellen Bücher zu bedienen, auch zu verpflichten, sich ganz an diese Bücher zu halten, sämtliche Ritusvorschriften derselben nach ihrem Wortlaute zu beobachten, und konnte er unmöglich gewillt sein, es dem Ermessen des einzelnen zu überlassen, welche Vorschriften der genannten Bücher als im Gewissen verpflichtend und welche als ein bloßer guter Rat anzusehen und in der Praxis zu behandeln seien. Wer sich die Mühe nimmt, bei den verschiedenen Rubrikisten, die sich für Annahme direkterer Rubriken neben präzeptiven entschieden haben, des näheren nachzusehen, welche sie im einzelnen für direktiv und welche für präzeptiv halten, wird sich wundern, wie weit sie hierin beim Mangel einer objektiven Grenzbestimmung auseinander gehen, und wird auch sofort darüber klar sein, daß Pius V. in Anbetracht des von ihm verfolgten Zweckes unmöglich der Subjektivität des einzelnen Liturgen solch weiten Spielraum habe gewähren können. Wo der Gesetzgeber wirklich nicht verpflichten wollte, ist dies in den Rubriken jederzeit bemerkt gemacht durch Zusätze wie: pro temporis opportunitate, si opus est, si commode haberi potest, ad arbitrium sacerdotis etc. Daß auch andere Rubriken, die einen solchen Zusatz nicht haben, gleichwohl nur direktiv seien, sucht man durch den Hinweis auf deren Unbedeutendheit zu begründen; so sagt man z. B., die Kirche könne es doch nicht als Gegenstand eines Gebotes erachten, daß der Liturg zuerst mit dem rechten und dann erst mit dem linken Arm in

die Aße schlüpfe. Dagegen ist einfach zu erinnern, daß im großen ganzen selbst das Kleinste bedeutsam und des Lohnes würdig<sup>1</sup>, ferner daß der Liturg eine offizielle Person ist und als solche gerade auch darin erscheint, daß ihm die Kirche für seinen öffentlichen Dienst bis ins kleinste Vorschriften gibt. Die meisten Theologen (z. B. Gregor von Valencia, Suarez, Concina, Benedikt XIV., von den Neuerern Vallerini, Pinsenmann<sup>2</sup> waren daher auch stets der Ansicht, daß sämtliche Rubriken des Missale und Breviers, sofern nicht ihr Wortlaut deutlich für das Gegenteil spricht, präzeptiver Natur seien; das gleiche lehren sie in Beziehung auf das Pontificale, Rituale und Ceremoniale. Wiewohl dem Rigorismus in Ritualsachen ganz abhold, kann ich mich wissenschaftlich nur für diese Ansicht entscheiden. „Die rechte Mitte zwischen indiskreter Strenge und laxem Wegwerfen“ (Benger) läßt sich auch bei dieser unserer Theorie einhalten, vorausgesetzt, daß man nicht strupulös, sondern vernünftig gewissenhaft ist, daß man eine gesunde Theorie vom liturgischen Gewohnheitsrecht hat, und daß man, worauf das meiste ankommt, religiös durchdrungen ist von dem Bewußtsein, man walte nicht als Privatperson, sondern als Stellvertreter Christi und der Kirche des liturgischen Amtes. Rom hat auf gestellte Anfragen schon öfters geantwortet: Habetis theologiam moralem, d. h. entscheidet selber, und zwar nach den Grundsätzen einer gesunden Moral. Wo es sich um Pflicht und Pflichtverletzung handelt, verlangt aber die Moral allererst, daß man unterscheide zwischen *materia magna vel gravis* und *materia parva vel levis*, ferner daß man im konkreten Fall die Abvertenz oder Inadvertenz des Handelnden, den Umstand des Argernisses usw. genau in Betracht ziehe. Sodann lehrt die Moral, daß menschliche Gesetze (und zu diesen gehören die meisten rubrizistischen Vorschriften) *magno cum incommodo, gravi sub difficultate* nicht verpflichten, daß man in *materia levi* durch einen gewichtigen, ja schon durch einen wahrhaft vernünftigen Grund von der Beobachtung eines menschlichen, resp. kirchlichen Gesetzes, z. B. Matutin und Laudes vor der heiligen Messe zu beten, entbunden sei; endlich daß man auch Gewohnheiten *contra legem* folgen dürfe, wenn sie rechtlich präskribiert sind. An Handen einer gesunden Moral wird der gewissenhafte, für seinen Beruf begeisterte Liturg, auch wenn er alle Rubriken für präzeptiv hält, gleichwohl den konkreten Verhältnissen der Praxis unschwer gerecht zu werden, den goldenen Mittelweg zwischen Rigorismus und Laxismus einzuhalten vermögen.

5. Eine wichtige Quelle des liturgischen Rechtes ist die Gewohnheit oder das ungeschriebene Recht, welchem die Kirche, wie in ihrer gesamten Rechtsordnung, so auch in Sachen des Gottesdienstes seit ältester Zeit einen weiten Spielraum und große Geltung eingeräumt hat. Viele der liturgischen Handlungen und Formularien, welche unsere jetzige Liturgie ausmachen und jetzt als geschriebenes liturgisches Recht, als Gesetz erscheinen, wurden ursprünglich auf dem Wege faktischen Gebrauchs, der sofort zur Gewohnheit ward, in engeren oder weiteren Kreisen eingeführt und schließlich durch ausdrückliche kirchliche Gesetzgebung, wie solche z. B. in den Pianischen Bullen über Brevier und Missale uns vorliegt, zur allgemein verpflichtenden Rechtsnorm (*lex eccl.*) erhoben. Die alten liturgischen Gewohnheiten sind keineswegs vom Volke, sondern zunächst und gewöhnlich von den Aposteln, Bischöfen und andern berechtigten hierarchischen Personen eingeführt worden, welchen der Vollzug der Liturgie oblag; daß hierbei auch die Bedürfnisse und Anschauungen des Volkes

<sup>1</sup> Rf 16, 10.<sup>2</sup> Theol. Quartalschr., Tübingen 1881.



von Einfluß waren, ist selbstverständlich. Wie die Kirche durch alle Jahrhunderte getan, so nimmt sie auch jetzt noch auf bestehende liturgische Gewohnheiten, zumal auf solche, die alt und bei Klerus und Volk tief eingewurzelt sind, nach Tüchtigkeit schonende Rücksicht; nicht bloß Gewohnheiten *praeter*, sondern auch solche *contra ius commune liturgicum* können unter Umständen vor dem Forum der Kirche Rechtskraft erlangen, gleichviel ob sie bloß als tatsächliche Übung oder auch, wie z. B. in den Diözesanagenden, als *ius scriptum* vorhanden sind. Daß man bei der Abstellung von gegengesetzlichen Gewohnheiten, wo sie als notwendig erscheint, mit Schonung und Vorsicht verfähre, entspricht ganz und gar dem Geiste der Kirche, wie er sich in der Geschichte der Liturgie durch die Jahrhunderte herab kundgegeben hat. Die Bischöfe haben das Recht und die Pflicht, die liturgischen Gewohnheiten innerhalb ihrer Diözesen autoritativ zu überwachen.

Ob Gewohnheiten gegen die liturgischen Bestimmungen des Meßbuches, des Breviers, des Pontifikale, des Zeremoniale<sup>1</sup> und der Ritenkongregation, überhaupt *consuetudines contra ius commune liturgicum* rechtskräftig werden können, ist nicht leicht zu entscheiden. Bekanntlich sind die angesehensten Theologen der Überzeugung, daß selbst den Disziplinalgesetzen des Tridentinums durch gegenteilige Gewohnheiten, wenn diese auch nur zehn Jahre lang bestanden haben und vernünftig sind, derogiert werden könne<sup>2</sup>, und liegt daher der Schluß nahe: wenn gegen die für die gesamte Kirche so hochwichtigen Disziplinalgesetze eines allgemeinen Konzils gegenteilige Gewohnheiten rechtskräftig werden können, warum sollte dies nicht auch bezüglich der von den Päpsten und der Ritenkongregation erlassenen liturgischen Gesetze der Fall sein, die gleich den Disziplinalgesetzen des Tridentinums eben doch auch nur *leges ecclesiasticae* sind; auch ist den Einführungsbulen der offiziellen liturgischen Bücher eine *clausula irritans pro futuro* nicht beigegeben, durch welche übrigens die Präskription gegenteiliger Gewohnheiten keineswegs schlechthin und für immer ausgeschlossen wäre, da ja im Laufe der Zeit die Umstände derart sich ändern können, daß der Grund, aus welchem der Gesetzgeber die Klausel beifügte und alle künftigen gegenteiligen Gewohnheiten ausschloß, ganz und gar wegfällt. Es wird zuletzt alles darauf ankommen, ob für eine Gewohnheit gegen das *ius commune*<sup>3</sup> *liturgicum*, wie es im Missale, Brevier, Pontifikale, Zeremoniale und in den zugehörigen Dekreten der Ritenkongregation enthalten ist, jemals Rationabilität und mit dieser wenigstens der *consensus legalis* des Gesetzgebers rechtlich in Anspruch genommen werden kann; ist dies der Fall, dann können solche Gewohnheiten ohne Zweifel gesetzlich präskribieren und dem betreffenden Gesetze derogieren. Nun sagt man aber, weil die Einheit in Sachen der Liturgie für die Interessen der gesamten Kirche so hochwichtig sei, erscheine von vornherein jede dem *ius commune liturgicum* und darum auch der Einheit derogierende Gewohnheit als in sich verwerflich, als *abusus*, als *corruptela*, darum als unvernünftig, und es könne, falls der Papst solche Gewohnheiten nicht ausdrücklich als berechtigt erkläre, dessen Konsens auch

<sup>1</sup> Wo und inwieweit das römische Rituale eingeführt ist, gilt das gleiche auch von diesem.

<sup>2</sup> Vgl. darüber den gründlichen Artikel von Jos. Bieberlax S. J., Die Gewohnheiten gegen die Disziplinardekrete des Tridentinums: Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck 1882, 438.

<sup>3</sup> Das römische Rituale rechnen wir nicht zum *ius commune*, weil es nicht strikte vorgeschrieben, sondern seine Einführung nur dringlich gewünscht ist.

nur als consensus legalis nicht in Anspruch genommen werden. Und in der That hat Papst Benedikt XIII. auf einem Konzil von Rom (1725), dessen Dekrete übrigens nur an die Bischöfe der speziellen römischen Provinz (inter Capuanam provinciam et Pisanam) gerichtet sind, erklärt: *Episcopis districto praecipimus, ut contraria omnia, quae in ecclesiis seu saecularibus seu regularibus (iis exceptis, qui proprio vel Rituali vel Missali vel Breviario utuntur a s. Sede probato) contra praescriptum Pontificalis romani et Caeremonialis episcoporum vel rubricas Missalis, Breviarii et Ritualis<sup>1</sup> irrepsisse compererint, detestabiles tamquam abusus et corruptelas prohibeant et omnino studeant remove, quavis non obstante interposita appellatione vel immemorabili allegata consuetudine, cum non quod sit, sed quod fieri debet, sit attendendum.* Hier erklärt der oberste Gesetzgeber alle gegen das gemeine liturgische Recht laufenden Gewohnheiten als Mißbräuche, als Verderbniß und befiehlt daher strengstens, sie zu unterdrücken; daß er sie als consuetudines irrationabiles betrachte und denselben auch nicht legaliter zustimme, ist klar. — Seit Urban VIII. und in dessen Auftrag ist bis zur Stunde jedem römischen Meßbuch folgendes Dekret der Ritenkongregation vordruckt: *Renovando decreta alias facta mandat S. Congregatio, in omnibus et per omnia servari rubricas Missalis romani, non obstante quocumque praetextu et contraria consuetudine, quam ab usum esse declarat; auch hat die genannte Kongregation in zahlreichen Entscheidungen bezüglich einzelner Gewohnheiten erklärt, sie seien als dem Gesetz zuwiderlaufend Mißbräuche und darum abzustellen.* Es kann hiernach kein Zweifel obwalten, daß die Gewohnheiten gegen das Missale und das gesamte ius commune liturgicum in den Augen der kompetenten kirchlichen Autoritäten im allgemeinen als Mißbräuche und darum als irrationabel erscheinen; dadurch ist aber doch nicht ausgeschlossen, daß es im einzelnen Umstände und Verhältnisse geben kann, unter welchen eine gegenteilige Gewohnheit den mißbräuchlichen Charakter verliert, wie denn ja bekanntlich die Ritenkongregation auch schon öfters auf gestellte Anfrage die Aufrechterhaltung solcher Gewohnheiten als zulässig erklärt hat, was sie nicht tun könnte, wenn dieselben schlechthin unter allen, also auch unter den im betreffenden konkreten Fall obwaltenden Verhältnissen mißbräuchlich waren. So verbietet ein allgemeines, jedem Meßbuch vordrucktes Dekret dem niederen Klerus den Gebrauch des Rochettes, und doch erklärte die Kongregation<sup>2</sup>, man sollte die Kleriker der Provinz Massa-Carrara, wo selbst die Seminaristen das Rochett tragen, darob nicht beunruhigen (non esse inquietandos). — Die Generalkrubriken des Meßbuches schreiben vor, daß der Subdiakon die Epistel singe *ad partem epistolae contra altare*, und doch hat die Kongregation<sup>3</sup> entschieden: *Consuetudo cantandi epistolam iuxta chorum in pulpito (vom Ambo aus, gegen das Volk), si adhuc in ecclesia servatur, retineri potest cum sit antiqua.* — Das Ceremoniale<sup>4</sup> verordnet ausnahmslos, daß an Kathedralen die Funktion des presbyter assistens von der prima dignitas versehen werde, und doch entschied die Kongregation<sup>5</sup>: *Consuetudinem immemorabilem ecclesiae Montis Regalis Taurin. esse servandam, et archipresbyterum, licet archidiaconus prima dignitas est, in sua possessione assistendi manutenendum esse.*

<sup>1</sup> In den betreffenden Kreisen war überall das römische Rituale rezipiert und darum zum ius commune gehörig.

<sup>2</sup> 27. Febr. 1847, Decr. auth. n. 2935.

<sup>3</sup> 16. März 1591, Decr. auth. n. 9 ad 2.

<sup>4</sup> L. 1, c. 7, n. 1.

<sup>5</sup> 28. April 1607, Decr. auth. n. 233.

Auch in Sachen der Liturgie gilt, was Suarez sagt: *Saepe contingit, ut consuetudo, quae uno tempore erat rationabilis, in alio non sit; ergo idem et e contrario potest contingere, et si id contingat in aliqua consuetudine reprobata per legem, non obstante reprobatione desineret esse irrationalis... ergo iam tunc illa lex poterit abrogari tali consuetudine*<sup>1</sup>.

Möglichste Einheit in Sachen der Liturgie, speziell die tunlichst allseitige Ein- und Durchführung des römischen Ritus ist in hohem Grade wünschenswert, weil dem allgemein kirchlichen Interesse förderlich; aber gleichwohl erscheint die Ansicht, daß jede Gewohnheit gegen das *ius commune liturgicum* in sich und unter allen Umständen schon aus dem Grund verwerflich sei, weil sie die Einheit schädige, als rigoros und namentlich im Hinblick auf die Geschichte des liturgischen Gewohnheitsrechts in der Kirche als völlig unberechtigt. Das eigene Verhalten der Kirche (nicht bloß in alter, sondern auch in neuer und neuester Zeit) gegenüber den gegengesetzlichen liturgischen Gewohnheiten läßt ja doch nicht bloß die Absicht erkennen, möglichste Einheit zu erzielen und aufrecht zu erhalten, sondern auch das grundsätzliche Bestreben, den jeweiligen konkreten, nach Zeit und Ort mannigfach verschiedenen Verhältnissen tunlichst gerecht zu werden, namentlich Aufregung und Verwirrung des gläubigen Volkes in weiteren oder engeren Kreisen, überhaupt die Schädigung von Interessen fern zu halten, die vielleicht noch höher stehen als die völlige Einheit auf liturgischem Gebiete, wenigstens vom pastorellen Standpunkt aus als belangreich erscheinen. Vorausgesetzt, daß die Hüter des liturgischen Gesetzes und Rechtes gewissenhaft sind, daß sie die Lehre vom kirchlichen Gewohnheitsrecht<sup>2</sup> genau kennen und in Rücksicht auf die gegebenen Verhältnisse wahrhaft vernünftig anwenden, erwächst der wünschenswerten Einheit in Sachen der Liturgie aus der Annahme derogatorischer Gewohnheiten *contra ius commune liturgicum* gewiß kein wesentlicher Schaden, wohl aber wird von der katholischen Liturgie starre Einförmigkeit fern gehalten, die eher Tod als Leben bekundet und die laut Zeugnisse der Geschichte von der Kirche als einem lebensvollen Organismus nie gefordert wurde und tatsächlich auch niemals vorhanden war. Die Bischöfe haben nicht bloß das Recht, sondern auch die Pflicht<sup>3</sup>, auf Beobachtung der allgemein verpflichtenden liturgischen Gesetze innerhalb ihrer Diözesen zu dringen; sie werden daher ganz besonders auf die lokalen *consuetudines contra ius liturgicum universale* ein wachsames Auge haben und dieselben schon im Entstehen, namentlich wenn sie nur von einzelnen eingeführt sind, entschieden abstellen. Sind aber derlei Gewohnheiten in der Diözese allgemein und schon lange eingebürgert, sind sie insolgedessen mit dem Volksbewußtsein so innig verwachsen, daß ihre Abschaffung, selbst wenn derselben geeignete Belehrung vorausgeschickt wird, Erbitterung, Erkalten des Eifers im Besuch des Gottesdienstes u. dgl. zur Folge hätte, dann kann er mit gutem Gewissen, ja dann soll er die betreffende Gewohnheit bestehen lassen, vorausgesetzt, daß sie nicht in sich verwerflich ist, was wenigstens bei allgemeinen Diözesangewohnheiten nicht leicht vorkommen dürfte. Zweifelt der Bischof mit Grund, ob eine betreffende gegengesetzliche Diözesangewohnheit unter den konkreten Verhältnissen existenzberechtigt sei, dann wird er sich um Bescheid an die Ritenkongregation wenden, von deren Autorität unterstützt er gegebenen Falles mit der Beseitigung um so leichter durchdringt. Der einzelne Geistliche hat unseres Erachtens nicht das Recht, über allgemeine und uralte Diözesangewohnheiten sich hinwegzusetzen; solche Gewohnheiten haben, solange nicht durch den Bischof oder die

<sup>1</sup> Wiederlack, *Die Gewohnheiten* 470.

<sup>2</sup> Vgl. Lehmkuhl, *Theol. mor.* I, n. 176—180.

<sup>3</sup> *Trid. sess. XXII de reform.* c. 8.



oberste liturgische Autorität das Gegenteil erklärt ist, die Präsumtion für sich, berechtigt und darum auch für den einzelnen rechtsverbindlich zu sein. Sodann ist zu erwägen: wenn einzelne zu Gunsten des *ius commune* von der Diözesangewohnheit abgehen, während andere an ihr festhalten, so wird anstatt der Einheit, die man durch Rückkehr zum *ius commune* anstrebt, das gerade Gegenteil erzielt; an Stelle der bisherigen einheitlichen Praxis tritt nunmehr Verschiedenheit, die für das Volk zum mindesten verwirrend und störend ist.

Zum Schlusse sei noch hervorgehoben, daß nur sehr wenige alte Bräuche, die sich in einzelnen Kirchen eingebürgert haben, dazu angetan sind, als *consuetudines laudabiles* im oben angegebenen Sinne gewürdigt zu werden. Die Mehrzahl der sog. Gewohnheiten läßt sich zurückführen auf Unkenntnis der Rubriken. Was wirklich altehrwürdige Gewohnheit ist, kann nur auf dem Wege ernstlicher historischer Forschung festgestellt werden.

### Drittes Hauptstück.

## Die Liturgik als Wissenschaft.

### § 7. Aufgabe und enzyklopädische Stellung der Liturgik. Einteilung der Liturgik.

1. Die Liturgik ist die Wissenschaft von der Liturgie. Da nach dem Vorausgehenden die kirchliche Liturgie theils Produkt positiv göttlicher Offenbarung und Anordnung, theils vielhundertjähriger, unter dem Einfluß des Heiligen Geistes und unter der ordnenden Hand der Kirche vollzogener geschichtlicher Entwicklung ist, so ist die katholische Liturgik eine durchaus positive Wissenschaft. Als solche hat sie eine mehrfache Aufgabe zu erfüllen. So muß sie vor allem eine Darstellung der äußeren Formen der Liturgie bieten; sie muß das Objekt, an welchem sie sich zu betätigen hat, auf Grund der kirchlichen Gesetzgebung möglichst genau kennen lernen, eine Aufgabe, die ihr im praktischen Leben meist von der Rubrikenlehre abgenommen wird, bei welcher die Kandidaten des Priestertums zugleich in der Ausführung der rituellen Handlungen unterwiesen werden. — Wie jede positive Wissenschaft, so hat auch die Liturgik ihr gegebenes Objekt, welches die tatsächlich vorhandene Liturgie der Kirche ist, geistig zu durchdringen. Das geschieht vor allem dadurch, daß sie der historischen Entwicklung der einzelnen Kultakte nachgeht und dieselbe zur Darstellung bringt. Gerade in der steten Rücksichtnahme auf die Geschichte ist ein Hauptbewahrungsmittel vor falschem, sei es rationalistischem oder pietistischem, Subjektivismus in Würdigung und Deutung der bestehenden Kultformen gelegen. Endlich hat die Liturgik die sinnenfälligen Kultformen als Ausdruck eines Geistigen (einer Glaubenswahrheit, einer religiösen Idee, eines seelischen Vorganges usw.) und als Träger übernatürlicher Gnaden zu erklären. Das Mittelalter hat mit besonderer Vorliebe die symbolische Erklärung der Liturgie gepflegt. Die Anschauung des Mittelalters über die Liturgie hat Durandus niedergelegt in den Worten: *Quaecumque in ecclesiasticis officiis ac rebus in ornamentis consistunt, divinis plena sunt signis atque mysteriis, ac singula sunt coelesti dul-*

cedine redundantia: si tamen diligentem habeant inspectorem, qui noverit, mel de petra sugere oleumque de durissimo saxo<sup>1</sup>. Dieser Symbolik der Kultformen hat die Liturgik nachzugehen, nicht bloß wegen des hohen pädagogischen Wertes einzelner symbolischer Erklärungen überhaupt, sondern auch deswegen, weil die symbolische Deutung nicht selten auch die Ausgestaltung der Liturgie beeinflusst hat.

In der Periode des Nationalismus zu Ende des 18. und im Anfang des 19. Jahrhunderts haben nicht etwa bloß protestantische Theologen, sondern leider auch viele katholische (Werkmeister, Wessenberg, Winter usw.) es als ihre wichtigste Aufgabe betrachtet, rein a priori ganz subjektivistische Kultustheorien aufzustellen, diese sofort in rücksichtsloser Weise wie einen untrüglichen Maßstab an die altwürdige Liturgie der Kirche anzulegen, vieles von derselben ganz zu verwerfen, anderes so zu rationalisieren, daß von einem Organismus voll Frische und Leben nur noch ein mittelelderregendes Skelett übrig blieb. Kein Wunder daher, wenn man gegen die Betätigung der „Wissenschaft“ auf dem Gebiete der katholischen Liturgie und gegen das Aufstellen von „Theorien des Kultus“ da und dort etwas mißtrauisch wurde. Jenen Männern der Aufklärung hatte eben nur das Geltung, was sie von ihrem rationalistischen Standpunkt aus zu begreifen und a priori zu konstruieren vermochten. Sie waren daher vielfach nicht im stande, den Tatsachen der Geschichte, namentlich aber den Offenbarungstatsachen und den Offenbarungswahrheiten geistig gerecht zu werden, weshalb sie denn auch die kirchliche Liturgie, welche, wie schon bemerkt, Produkt übernatürlicher Offenbarung, kirchlicher Anordnung und vielhundertjähriger geschichtlicher Entwicklung ist, nicht wahrhaft wissenschaftlich zu behandeln vermochten. Wird die Liturgik als positive, näher als theologische Wissenschaft behandelt, dann erweist sie sich als gründlich und praktisch zugleich; als gründlich, sofern sie die Liturgie allseitig und einheitlich verstehen lehrt, als praktisch, sofern sie nicht mit grauen Theorien, sondern mit dem jetzt üblichen, tagtäglich sich wiederholenden Tun der kirchlichen Liturgen sich befaßt und diesen das Funktionieren im Sinne und Geiste der Kirche erleichtert. Im positiven Charakter der Liturgik ist es übrigens durchaus nicht gelegen, daß dieselbe niemals Kritik üben dürfe, daß in der Liturgie einmal Vorhandene stets und um jeden Preis wissenschaftlich verteidigen müsse. Die Liturgie hat ja auch eine rein natürliche oder menschliche Seite, ist nicht bis ins kleinste hinein durch göttliche Offenbarung oder auch nur durch ausdrückliche Gesetzgebung der Kirche festgestellt; vieles in ihr ist auf dem Wege der Gewohnheit geworden, welche den nach Zeiten und Orten mannigfach verschiedenen Bedürfnissen Rechnung trägt und darum auch sich ändert. Das, was zu einer bestimmten Zeit, unter bestimmten Verhältnissen sich als zweckmäßig und erbaulich erwiesen hat, kann unter andern Zeit- und Ortsverhältnissen als weniger zweckentsprechend, ja als störend erscheinen, weshalb selbst die liturgische Gesetzgebung seitens der kirchlichen Autorität nach Zeit- und Ortsverhältnissen der Wandelbarkeit unterliegt. In all den angedeuteten Beziehungen hat die Liturgik für eine kritisch beurteilende Tätigkeit weiten Spielraum und kann durch solche Tätigkeit höchst nutzbringend wirken.

2. Die Liturgik ist eine durchaus selbständige theologische Wissenschaft, nicht, wie vielfach angenommen wurde, eine Zweigdisziplin der Pastoraltheologie. Dafür spricht vor allem ein äußerer Grund. Eine Wissenschaft der Liturgik bestand

<sup>1</sup> Dt 32, 13; Durandus, Rationale Prooem. n. 7.

schon seit dem frühen Mittelalter, während die Pastoraltheologie erst im 18. Jahrhundert ins Leben trat. Aber auch aus inneren Gründen kann die Liturgik nicht in ein dienendes Verhältnis zur Pastoraltheologie treten. Aufgabe der Pastoraltheologie ist es in erster Linie, praktische Anweisungen zu geben für die Hirten Tätigkeit der künftigen Seelsorger. Dies liegt jedoch der Liturgik als solcher gänzlich fern: sie will nur ihr Objekt, den katholischen Kultus, darstellen und geistig durchdringen, ihre Aufgabe ist demnach zunächst eine theoretische. Wenn auch aus ihren theoretischen Ergebnissen sich praktische Folgerungen ableiten, so wird dadurch die Liturgik noch lange nicht zur praktischen Wissenschaft gleich der Pastoraltheologie, ebensowenig wie Dogmatik, Moral und Kirchenrecht trotz ihrer eminent praktischen Folgerungen der Pastoraltheologie eingegliedert werden dürfen. Die Stellung der Liturgik im Kreise der theologischen Wissenschaften hat Suitbert Bäumer<sup>1</sup> trefflich skizziert, wenn er schreibt: „Christus ist Lehrer, Hoherpriester und Hirt (König). Die Kirche hat kraft dieses Amtes die dreifache Tätigkeit: sie glaubt und lehrt; sie betet und heiligt (opfert); sie regiert und führt. Die heilige Wissenschaft (allgemein genommen als *sacra doctrina* der Theologen der Vorzeit) von der *Ecclesia docens et credens* und dem betreffenden Objekt ist die Dogmatik; die Wissenschaft von der *Ecclesia orans et sanctificans* ist die Liturgie als Wissenschaft oder die ‚Liturgik‘; die Wissenschaft von der *Ecclesia regens et gubernans* ist die Wissenschaft vom kanonischen Recht. Mit diesem Gedankengang stimmt überein, was Cajetan zur Charakteristik der Schismatiker und der häretischen Wissenschaft so treffend sagt: *Volunt extra Ecclesiam docere et doceri, sanctificare et sanctificari, gubernare et gubernari oder providere et provideri*<sup>2</sup>. Mag man nun immerhin die Dogmatik als Königin der *sacra doctrina* oder der theologischen Wissenschaften bezeichnen, so bleibt doch die Liturgik ihre ältere und ebenbürtige Schwester, aus welcher sie ebenso wie die Moraltheologie schöpfen muß. Die Moraltheologie, zu welcher die im vorigen Jahrhundert von ihr abgezweigte Pastoral gehört, ist überhaupt jünger als die drei genannten Zweige der theologischen Wissenschaft. . . . Moral und Pastoral sind Gehilfen und Unterabteilungen der Gesamtwissenschaft *de Ecclesia sanctificante*. So finden wir's bei den Alten, bei Isidor, Rupert von Deuz, Anselm von Lucca, Burchard von Worms, Ivo von Chartres. Die Liturgie ist der Ausdruck der Kirche in ihrer vollkommensten und erhabensten Lebensfunktion, nämlich in ihrem direkten Verkehre mit Gott, und ist daher auch die betreffende Wissenschaft, die ‚Liturgik‘ auf eine hohe Stufe zu stellen.“

3. Der Wert und Nutzen der katholischen Liturgik leuchtet aus folgenden Erwägungen ein:

a) Der öffentliche Cultus religionis oder die Liturgie in irgend einer Form ist etwas allgemein Menschliches, und von der jeweiligen Beschaffenheit des religiösen Kultus hängt für den Menschen in religiös-sittlicher und selbst in sozialer Beziehung sehr viel ab. Es ist nicht möglich, eine Religionsgesellschaft oder eine Nation gründlich zu beurteilen, wenn man deren Kultus nicht

<sup>1</sup> Zeitschrift für kath. Theologie XIII, Innsbruck 1889, 351 ff.

<sup>2</sup> Card. Cajet., Comment. in S. th. 2, 2, q. 39, a. 1 ad 2.



genau kennt, keinen tieferen, wissenschaftlichen Einblick in denselben besitzt. Die Liturgik nun vermittelt ein gründliches allseitiges Verständnis des katholischen Kultus, und hat ebendeshalb einen um so größeren allgemein wissenschaftlichen Wert, als die katholische Kirche, deren Kult so tief ins Volksleben eingreift, über die ganze Welt verbreitet ist. Profan- und Kulturhistoriker, zumal akatholische, würden nicht so viele ungerechte, unverständige, mitunter lächerliche Urteile fällen, wenn sie ein gründliches Verständnis von Wesen und Bedeutung der katholischen Liturgie und einige Kenntnis ihrer Geschichte hätten. Die Wichtigkeit der Liturgik für Künstler und Kunsthistoriker sodann liegt auf der Hand. Von besonderem Werte ist sie für alle Katholiken ohne Ausnahme, weil sie ihnen eine gründliche Kenntnis der für sie zentral bedeutsamen Kulthandlungen vermittelt und sie dadurch befähigt, an denselben in möglichst fruchtbringender Weise sich zu beteiligen. Die Liturgik bietet darum auch für den katholischen Laien so viel und so allgemeines Interesse und sollte man daher deren Ergebnisse mit Recht auch den nicht wissenschaftlich gebildeten Laien in populären liturgischen Schriften zugänglich machen.

b) Von größtem Werte und höchster Wichtigkeit ist die Liturgik für die Liturgen selber als die Vollzugsorgane der Liturgie, denn sie ermöglicht und erleichtert es ihnen, alle liturgischen Handlungen nicht bloß äußerlich korrekt, sondern auch mit innerlicher Durchdrungenheit, weil mit gründlichem, lebensvollem Verständnis, zu vollziehen.

Unserer katholische Liturgie ist außerordentlich reich an Formen des Wortes und der symbolischen Handlung, und darum ist nicht wenig Fleiß und Studium erforderlich, bis der angehende Liturg gelernt hat, alle die verschiedenen liturgischen Handlungen unserer heiligen Kirche äußerlich genau nach den geltenden Vorschriften und dem bestehenden Herkommen zu vollziehen. Hat er nur dies gelernt, aber nicht auch das durch die Liturgik zu vermittelnde gründliche Verständnis vom Wesen des katholischen Kultus, von den einzelnen Kultformen und ihrem inneren Zusammenhang sich erworben, so wird er in seinem Berufe als Liturg nur zu leicht und zu bald ein sog. „Berichter“ werden, welcher die Kulthandlungen mit Fertigkeit, wohl auch rubrikengemäß vollzieht, dem man aber an der Art und Weise, wie er die liturgischen Formularien spricht (hastig, ohne Kraft der Betonung u.), und namentlich an Miene und Gebärde anmerkt, daß er von dem, was er äußerlich tut, in seinem Innern nicht durchdrungen ist; wie beklagenswert und nachteilig dies auch dem anwohnenden Volke gegenüber sei, hat gar schön Sailer dargelegt<sup>1</sup>. Allerdings stammt die Weihe und Erbauung, mit der ein Liturg funktioniert, zuletzt nicht aus dem Studium, auch nicht aus dem der Liturgik, sondern aus lebendigem, vom Heiligen Geist gewirktem Glauben, aus übernatürlicher Liebe zu Gott und zum Erlöser, kurz gesagt, aus wahrer Frömmigkeit, welche am wirksamsten durch gutes, mündliches und betrachtendes Gebet gepflegt wird; allein diese Frömmigkeit wird nicht bloß erleuchteter, sondern auch nachhaltiger sein, wenn sie mit klarem Einblick in das Innere der Kultformen und in die Geschichte der

<sup>1</sup> Beiträge zur Bildung des Geistlichen II<sup>2</sup> 168 ff.

Liturgie gepaart ist und eben darin eine feste natürliche Grundlage hat. *Gratia praesupponit naturam* gilt auch hier; daß aber in unserem Falle das wissenschaftliche Verständnis der Liturgie die solideste natürliche Grundlage sei, wird wohl niemand bezweifeln. Ist ein Priester gläubig, fromm, dabei aber auch gründlich orientiert über Wesen, Bedeutung und Geschichte einer Kult-handlung, versteht er namentlich die zugehörigen liturgischen Texte, so wird er dieselbe durchschnittlich würdiger, schwungvoller, erbaulicher vollziehen als ein anderer, der ebenso gläubig und fromm ist, aber jenes gründlicheren Verständnisses entbehrt. Schon die Art der Betonung beim Lesen und bzw. Beten der liturgischen Formularien wird den Unterschied mehr oder weniger bemerklich machen. In der Liturgie hat sodann die Glaubensüberlieferung der Kirche den konkretesten Ausdruck gewonnen, und es ist daher die liturgische *lex supplicandi* auch *lex credendi*<sup>1</sup>. Gründliches Verständnis der Liturgie befestigt, vertieft und verklärt auch den Glauben des Priesters.

c) In der Liturgie schlagen die Lebenspulse der katholischen Kirche und alles katholischen Lebens. Davon, daß ein Seelsorger alle seine liturgischen Handlungen (Opferfeier, Stundengebet, Spendung von Sakramenten und Sakramentalien usw.) würdig, andächtig, mit Ergriffenheit vollzieht, hängt für ihn selber, für die Gedeihlichkeit seiner Pastoration und für die Gläubigen außerordentlich viel ab. Dies wird noch einleuchtender, wenn man bedenkt, in welcher näher Beziehung die regelmäßige Pfarrpredigt zur Liturgie steht, und wenn man erwägt, daß es ohne gründliches Verständnis der Liturgie nicht möglich ist, das Predigtamt ganz entsprechend zu verwalten. Der Prediger soll jahraus jahrein dem zum öffentlichen Gottesdienste versammelten Volke im Geiste des Kirchenjahres, also im Anschlusse an die Liturgie und schon insofern liturgisch predigen, wie sich später bei Besprechung des Verhältnisses der Opferfeier zur Predigt zeigen wird; er muß aber, um die Gläubigen zu lebensvoller Teilnahme an den Kulthandlungen anzuleiten, von Zeit zu Zeit liturgisch im engsten Sinn des Wortes predigen, d. h. Predigten halten, welche die Liturgie im großen ganzen oder einzelne liturgische Handlungen zum speziellen Gegenstand haben, weil ja für die Gläubigen vom Verständnis der Liturgie, bei welcher sie als Glieder in die Tätigkeit des Hauptes eingehen sollen, außerordentlich viel abhängt<sup>2</sup>. Um aber liturgisch im angegebenen Sinne predigen zu können, muß der Seelsorger in der Liturgik wohl bewandert sein.

d) Nicht minder wichtig und wertvoll als für den einzelnen Liturgen ist unsere Disziplin für alle diejenigen, welche in die Gestaltung der Liturgie autoritativ, bald anordnend, bald abstellend, bald erweiternd und fortbildend eingzugreifen das Recht und die Pflicht haben, denen also das liturgische Gesetzgebungsrecht in der Kirche zusteht. Ihnen gibt die Liturgik wissenschaftliche Prinzipien und sicher orientierende historische Gesichtspunkte an die Hand und kann ihnen hierdurch bei Lösung ihrer oft sehr schweren Aufgabe höchst förderlich sein. Man hat es getadelt, daß Graf († 1867) in seiner

<sup>1</sup> S. Coelestinus Papa, Ep. 21, c. 11. Vgl. den Aufsatz Der dogmatische Wert der Liturgie: *Katholik* 1858, I 115 ff 152 ff.

<sup>2</sup> Trid. sess. XXII de sacrif. missae c. 8.

„Kritischen Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie“ (S. 189—190) behauptete, die unendlich wichtigen Tätigkeiten der Kirchenobern bedürfen auch einer wissenschaftlichen Leitung. Uns scheint Graf mit seiner Behauptung im Recht zu sein, was wir speziell in Beziehung auf das liturgische Gesetzgebungsrecht dartun möchten. Wer unbefangen die Liturgie unserer heiligen Kirche und deren gesamte Entwicklung im Laufe von 1800 Jahren überschaut, der wird laut und freudig bekennen, daß sie im großen und ganzen ein Werk des im Himmel erhöhten Liturgen und seines Heiligen Geistes sei, der über ihre Gestaltung, Erhaltung und zeitgemäße Weiterentwicklung gewacht hat<sup>1</sup>. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß die gesetzgebende Tätigkeit in der Kirche auch eine menschliche Seite hat, daß bei der kirchlichen Gesetzgebung möglicherweise „auch Fehler und Unterlassungssünden vorkommen, welche die göttliche Vorsehung zuläßt, insoweit sie den Glauben und das göttliche Gesetz selber nicht verletzen“<sup>2</sup>, und daß insolgedessen auch minder Vollkommenes und Mangelhaftes autoritativ kann angeordnet werden. Dann ist zu bedenken, daß die religiösen Bedürfnisse der Gläubigen, denen die Liturgie Rechnung zu tragen hat, nach Zeiten, Orten und Verhältnissen mannigfach verschieden sind und dem Wechsel unterliegen, wodurch bedingt ist, daß weniger oder gar nicht mehr entsprechende liturgische Formen auf dem Wege der Gesetzgebung beseitigt, umgestaltet, durch andere ersetzt, daß namentlich verwerfliche Kultgebräuche, die auf dem Wege der Gewohnheit sich eingebürgert haben, abgeschafft werden müssen usw. Das kann nun aber in zweckentsprechender Weise nicht wohl geschehen ohne Zugrundelegung jener Prinzipien, deren gründliche Entwicklung der Liturgik obliegt, und namentlich nicht ohne jene Kenntnis der Geschichte des Kultus, welche die Liturgik zu vermitteln hat. Die schwierige Aufgabe einer liturgischen Reform kann nur auf der festen Grundlage der vorausgegangenen historischen Entwicklung glücklich gelöst werden. Mancherlei Mißgriffe bei erneuter Herausgabe liturgischer Bücher, z. B. von Diözesanritualien, überhaupt beim Reformieren auf liturgischem Gebiete wären verhütet geblieben, wenn man stets die gesamte Geschichte der Liturgie gewissenhaft zu Rate gezogen hätte. Freilich ist es wahr, daß die liturgische Gesetzgebung in der ausgezeichnetsten Weise gehandhabt wurde, ehe man nur den Namen Liturgik kannte; allein damals mußten sich eben die maßgebenden Personen jene Kenntnisse, zu welchen gegenwärtig die Liturgik in systematischer und sozusagen kompendiöser Weise verhilft, auf anderem Wege und viel mühseliger erwerben, und die großen Reformatoren auf dem Gebiete der kirchlichen Liturgie waren vielfach Heilige, die einer ganz besondern Erleuchtung von oben sich erfreuten.

Leider läßt sich nicht leugnen, daß die theologische Wissenschaft, daß also auch die Liturgik, sofern sie Produkt des kurzsichtigen, den verschiedensten schlimmen Einflüssen ausgelegten menschlichen Geistes ist, sich irren, daß sie puritanisch-rationalistische Wege einschlagen und grundverkehrte Prinzipien aufstellen und aus ihnen Folgerungen ableiten kann, die in Anwendung auf das konkret kirchliche Leben den größten Schaden anzurichten geeignet sind; darum ist uns aber auch die Autorität der vom Heiligen Geiste geleiteten Kirche gegeben, welche die Wissenschaft in ihre Schranken zurückweist

<sup>1</sup> Vgl. Heinrich, Dogmatik II, § 111.<sup>2</sup> Ebd.



und deren Verirrungen zensuriert. Als die sog. Reformatoren und nachmals die Rationalisten des josephinischen Zeitalters auf der Basis von Kulturstheorien, die gegen Dogma, Geschichte und Praxis der Kirche verstießen, unsere altertümliche Liturgie angeblich reformieren wollten, trat ihnen die Kirche in ihrer göttlichen Autorität aufs entschiedenste entgegen; aber der Autorität stand hilfreich auch die echte theologische Wissenschaft zur Seite und trug wesentlich mit dazu bei, daß die Autorität rascher und nachhaltiger siegte. Oder, um bei der josephinischen Zeit stehen zu bleiben, hat nicht die seit Beginn des laufenden Jahrhunderts mehr und mehr regenerierte theologische Wissenschaft und namentlich auch die gründliche historisch-liturgische Forschung wesentlich mit dazu beigetragen, daß der flache Rationalismus jener Zeit, dem auch Bischöfe gehuldigt hatten, so gründlich überwunden wurde? Waren es etwa ausschließlich autoritative Dekrete, oder war es vielleicht ungleich mehr die wiedergeborene theologische Wissenschaft, was den heillosen liturgischen Reformen der Josephiner den Todesstoß gab? Den nachhaltigsten Anstoß für die Rückkehr Frankreichs zur römischen Liturgie, welche im 17. und 18. Jahrhundert unter dem Einfluß des Gallikanismus und Jansenismus fast überall verdrängt worden war, gaben bekanntlich Guerangers Institutions liturgiques, also ein wissenschaftliches Werk. Selbst unter den Protestanten haben die gründlicheren liturgischen Forschungen der Neuzeit einen Umschwung zum Besseren, eine gewisse Annäherung an die katholische Kirche im Gefolge gehabt. Reißt wir daher nicht unnatürlich auseinander, was unter normalen, gesunden Verhältnissen, was ganz besonders in der gegenwärtigen Zeit zusammengehört. So töricht und schadenbringend es wäre, der Kultuswissenschaft, der Liturgik, auf dem Gebiete liturgischer Gesetzgebung gegenüber der kirchlichen Autorität eine Art Herrschaft einräumen zu wollen, ebenso verkehrt und wohl auch schädlich müßte es sich erweisen, wenn die liturgischen Gesetzgeber und deren Organe auf eine gesunde Wissenschaft des Kultus keinerlei Rücksicht nehmen, sondern unbekümmert um deren Forschungen und Resultate Gesetze in Sachen der Liturgie geben würden. Die Liturgik als positive, als theologische Disziplin kann der kirchlichen Autorität nicht entbehren und hat dieselbe in allweg zu respektieren; aber die Träger der kirchlichen Autorität werden auch gern die Liturgik in ihr Interesse ziehen und die Ergebnisse ihrer Forschung geeignet verwerten.

4. Es ist außerordentlich schwer, die Masse von Material, das in der katholischen Liturgik behandelt werden muß, auch nur einigermaßen befriedigend zu gruppieren. Die einzelnen liturgischen Handlungen haben so vieles miteinander gemeinsam und sind als Glieder eines großartigen Organismus sich innerlich so verwandt, daß sie oft nur a potiori, nur mit Rücksicht auf das, was als das Vorwiegende an ihnen erscheint, unterschieden und in Kategorien untergebracht werden können. Am besten wird an der bereits vielfach rezipierten Auscheidung in allgemeine und spezielle Liturgik festzuhalten sein. In der allgemeinen Liturgik sind im Interesse größerer Einheit und Übersichtlichkeit solche Kultushandlungen und Kultformen, ebenso jene Kultrequisiten, die für verschiedene liturgische Akte erforderlich sind, zu behandeln. Desgleichen hat die allgemeine Liturgik auch zu handeln vom liturgischen Orte (Kirchengebäude) und seiner Einrichtung, sowie von der liturgischen Zeit (Kirchenjahr). Die wichtigsten Sätze über die Theorie des Kultes, die Eigenschaften der katholischen Liturgie usw. werden am besten in der Einleitung gegeben, nach dem Vorgang anderer theologischer Disziplinen, z. B. der Dogmatik oder des Kirchenrechts, die gleichfalls den Begriff des „Dogma“ bzw. des „Rechtes“ in der Einleitung zu behandeln

pflegen. — Die spezielle Liturgik hat zum Gegenstand die einzelnen liturgischen Handlungen, wie sie nach kirchlicher Vorschrift vollzogen werden. Den ersten Platz hat hier unstreitig jene Kulthandlung einzunehmen, welche bei den Griechen noch mit Vorzug den Namen Liturgie führt, nämlich die Opferfeier, die den Mittelpunkt des gesamten katholischen Kultus (des laitreutischen und des sakramentalen) bildet. An die Darstellung der Meßliturgie reiht sich füglich die Liturgie der heiligen Sakramente: ist Christus bei der Opferfeier *sacrificium et sacerdos*, so ist er bei der Spendung der heiligen Sakramente *minister principalis*. Dem Range nach haben jetzt jene Akte zu folgen, welche von den Liturgen *nomine ecclesiae* zu verrichten sind. Dazu gehören vor allem die heiligen Sakramentalien, die mit den heiligen Sakramenten in so mannigfacher Beziehung stehen, und das Gebet. Das Gebet *nomine ecclesiae* umgibt ja auch die Liturgie des heiligen Meßopfers und der heiligen Sakramente, auf ihm beruht vor allem die Wirksamkeit der heiligen Sakramentalien. Es braucht daher vor allem nur mehr das offizielle Stundengebet behandelt zu werden.

## § 8. Die wichtigeren Quellen für die geschichtliche Darstellung der Liturgie.

1. Die wichtigste Quelle für die Geschichte der Liturgie sind die alten liturgischen Bücher<sup>1</sup>. Von ihnen ist an erster Stelle dasjenige zu nennen, welches die Gebete enthält, die der Bischof und bzw. der Priester bei der Opferfeier und der damit verbundenen Spendung von Sakramenten und Sakramentalien zu sprechen hatte. Es hieß im Abendlande *Liber mysteriorum*, *Liber Sacramentorum* oder kurzweg *Sacramentarium*, d. h. Buch, welches die Gebete für den Vollzug des Sacramentum, d. i. des heiligsten Opfers und anderer geheimnisvoller Handlungen enthält. Bis tief ins Mittelalter herein war die Bezeichnung des betreffenden Buches als *Sacramentarium* im Abendlande die gewöhnliche.

Bei den Griechen und Orientalen heißen die Gebete, Gesänge usw. des Opferpriesters und seines Diakons Liturgie; das Buch, welches die Opferliturgie und außerdem noch die Formularien für Spendung von Sakramenten und Sakramentalien usw. enthält, nennen die Griechen (großes) *Euchologium*, *διτάξις τῶν εὐχῶν* (Greg. Naz.). Die Hauptbestandteile der okzidentalischen Sakramentarien sowohl als der orientalischen Liturgien reichen in die älteste christliche Zeit hinaus.

<sup>1</sup> Von den mittelalterlichen Schriftstellern besprechen die liturgischen Bücher: Belet, Expl. div. off. c. 59 f. Sicardus, *Mitrale* l. 5, prol. Durandus, *Rationale* div. off. l. 6, c. 1 24; von neueren vgl. besonders Zaccaria, *Bibl. rit.* I, Romae 1776, 1—180, und Gerbert, *Vetus lit. Alem.* I, S. Blas. 1776, disq. 2; endlich aus neuester Zeit: Brambach, *Psalterium. Bibliogr. Versuch über die lit. Bücher des christlichen Abendlandes*. Berlin 1887. Ehrensberger, *Bibliotheca liturgica manu scripta*. Karlsruhe 1889. Ehrensberger, *Libri liturgici bibliothecae Vaticanae manu scripti*. Friburgi 1897.

a) Die römischen Sakramentarien<sup>1</sup> sind in drei Hauptformen erhalten. Zeitlich voran steht das *Sacramentarium Leonianum*<sup>2</sup>, so genannt, weil der erste Herausgeber desselben, Giuseppe Bianchini, in ihm ein Werk Papst Leos des Großen sah. Dasselbe enthält in der Tat manche möglicherweise von diesem heiligen Papste herrührende Bestandteile, ist aber, so wie es in der einzigen bekannten, leider unvollständigen Handschrift<sup>3</sup> vorliegt, eine anscheinend von privater Seite veranstaltete, zum Teil sehr verworrene Zusammenstellung römischer Messgebete, welche nach Probsts<sup>4</sup> eingehenden Untersuchungen in der zweiten Hälfte des 5., nicht aber erst um die Mitte des 6. Jahrhunderts<sup>5</sup> entstanden, bedeutend ältere Stücke enthält und in ihrer Gesamtheit den Stand der römischen Messe von Papst Damasus († 384) bis zu Leo I. († 461) darstellt<sup>6</sup>. — Die älteste bekannte offizielle römische Sammlung von Messgebeten bildet das *Sacramentarium Gelasianum*, zusammengestellt, nicht, wie in neuerer Zeit vermutet wurde, durch Gregor I., sondern geraume Zeit vor ihm, der begründeten Tradition gemäß, durch Papst Gelasius I. († 496)<sup>7</sup>. Die den meisten Ausgaben<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Die handschriftliche Überlieferung der Sakramentarien behandelt: Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter italicum. Freiburg 1896. Über die künstlerische Ausstattung der Sakramentarhandschriften vgl. Springer, Der Bilderschmuck in den Sakramentarien des frühen Mittelalters: Abhandl. der phil.-hist. Klasse der k. sächs. Ges. d. Wissensch. XI, Leipzig 1889, 337—378. Ebner, Quellen 429—454. Schneider, Ikonographisches zu A. Ebners Quellen: Katholik 1897, I 172—176. Fischer, Über den Bilderschmuck der Sakramentarien und Missalien: Straßburger Diözesanblatt 1903, 334—343. Vgl. auch Wichhoff, Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Handschriften in Österreich. I. Bd: Die illuminierten Handschriften in Tirol, von H. J. Hermann; II. Bd: Die illuminierten Handschriften in Salzburg, von H. Tieke, Leipzig 1905; III. Bd: Die illuminierten Handschriften in Kärnten, von R. Eisler, ebd. 1907.

<sup>2</sup> Ausgaben: Ios. Blanchinus, Cod. sacramentorum vetus Rom. eccl. bei Fr. Blanchinus, Anastasius bibl. IV (1735). Muratori, Liturgia Rom. vetus I, Venet. 1748, 288—483. Ios. Al. Assemani, Codex lit. eccl. univ. VI, Romae 1749—1766, 1—180. Ballerini, Opp. S. Leonis II, Venet. 1753—1757, 1—160. Migne, P. L. 55, 21—156 (nach Ballerini). Neueste Ausgabe von C. L. Feltoe. Cambridge 1896.

<sup>3</sup> Cod. 85 der Kapitelbibliothek zu Verona. Vgl. L. Delisle, Mém. sur d'anc. sacramentaires, Paris 1886, n. I. Orationen aus dem Leonianum finden sich auch in einem Cod. Ambrosianus O 210 (saec. VI—VII) aus Bobbio; vgl. Mercati, Antiche reliquie liturgiche ambrosiane e romane [Studi e Testi VII], Roma 1902, 33—44.

<sup>4</sup> F. Probst, Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines, Münster 1892, 53 ff. Vgl. ferner M. Rule, The Leonian Sacramentary. An analytical study: Journal of Theological Studies 1903, IX 515—555; X 54—99; Buchwald, Das sog. Sacramentarium Leonianum und sein Verhältnis zu den beiden andern römischen Sakramentarien. Breslau 1908 (das Leonianum eine römische Materialiensammlung für Gallien aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts).

<sup>5</sup> Duchesne, Origines du culte chrétien (1908) 139.

<sup>6</sup> Wilson, The metrical endings of the Leonine Sacramentary: Journal of Theol. Studies 1904, 386—391. Vierzig sehr alte Orationen aus der Kirche von Ravenna (darunter nur eine, welche sich auch in römischen Sakramentarien findet) hat ediert Ceriani (e Porro), Il rotolo opistografo del principe Antonio Pio di Savoia. Milano 1883.

<sup>7</sup> Duchesne, Origines (1908) 131.

<sup>8</sup> Probst, Sakramentarien 143 ff. Vgl. Bäumer: Fift. Jahrbuch XIV 241 ff. Ebner, Quellen 374. Plaine, De sacramentarii Gelasii substantiali authenticitate: Studien u. Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden (1901) 131—147.

<sup>9</sup> Ausgaben: Thomasius, Codices sacram., Romae 1680, 1—262. Vezzosi, Opp. Thomasii VI, Romae 1751, 1—229. Muratori, Lit. Rom. vetus I, Venet. 1748, 493—776. Assemani, Cod. lit. IV<sup>a</sup> 1—216. Migne, P. L. 74, 1055—1244 (nach



zu Grunde gelegte älteste Handschrift<sup>1</sup> ist in drei Bücher geteilt, deren erstes die Messen *de tempore* enthält, während das zweite die Messen *de sanctis* und das dritte die Sonntags- und Ferialmessen, dazu den Kanon und *missae diversae* umfaßt. Ist schon die erwähnte Handschrift nicht rein von späteren fränkischen und gregorianischen Zusätzen, so zeigen einzelne weitere Codices des *Sacramentarium Gelasianum* sich noch mehr in dieser Hinsicht beeinflusst<sup>2</sup>. Hierher gehört wohl auch<sup>3</sup> das bisher meist irrig den gallitanischen Sakramentarien beigezählte sog. *Missale Francorum*<sup>4</sup> und nach Probst<sup>5</sup> das schon zum größten Teile gregorianische *Missale sancti Eligii*<sup>6</sup>. Den Grund zur jetzigen Gestalt des römischen Missale legte Papst Gregor der Große († 604). Von ihm<sup>7</sup> rührt das *Sacramentarium Gregorianum* her, das indes gleichfalls nicht mehr in der ursprünglichen Gestalt erhalten ist. Durch Papst Hadrian I. († 795) an Karl d. Gr. gesendet, wurde es im fränkischen Reiche allgemein eingeführt und verdrängte dort die älteren gallitanischen und gelasianischen Sakramentarien, erhielt aber zugleich aus diesen beiden Quellen reichliche Zusätze, die teils mit dem ursprünglichen Texte zu einem Ganzen verwebt, teils in gesonderten Anhängen beigelegt wurden<sup>8</sup>. Das bedeutendste Supplement dieser Art gibt durch eine Vorrede<sup>9</sup> über Veranlassung, Zweck und Inhalt näheren Aufschluß. Dasselbe stammt aus dem Ende des 8. Jahrhunderts, wahrscheinlich von Alkuin, und enthält außer der Weihe der OSTERFERZE und einigen andern Formularien die Sonntagsmessen

Muratori); Daniel (Cod. lit. eccl. univ. I 13—21) gibt nur Kanon und Ordo missae nach Gerbert (siehe unten) mit Varianten nach Thomafius. Neueste Ausgabe: Wilson, *The Gelasian Sacramentary*, Oxford 1894. Für die handschriftliche Überlieferung vgl. Ebner, *Quellen* 376—382.

<sup>1</sup> Cod. Regin. 316 der Vatikanischen Bibliothek.

<sup>2</sup> Cod. Rhenaug. 30 in Zürich und Cod. 348 in St Gallen; dazu Ausgabe von Gerbert, *Monum. vet. liturgiae Alem. I*, S. Blas. 1777, 1 ff.

<sup>3</sup> Duchesne, *Origines* 136.

<sup>4</sup> Ausgaben: Thomafius, *Codices sacram.* 398—431. Vezzosi, *Opp. Thomafii* VI 341—368. Mabillon, *De liturgia Gallicana*, Paris. 1729, 301—328. Muratori, *Lit. Rom.* II 661—758. Migne, *P. L.* 72, 317—340 (nach Mabillon).

<sup>5</sup> *Sakramentarien* 165 ff.

<sup>6</sup> Bildet die Grundlage der Ausgabe des *Sacr. Greg.* durch Menard (siehe unten).

<sup>7</sup> Probst (*Sakramentarien* 297 ff) gegen Duchesne (*Origines* 124), der mit Recht betont, daß das *Sacr. Greg.* den Stand der Liturgie zur Zeit Hadrians I. darstellt. Vgl. auch Stapper, *Karls d. Gr. römisches Meßbuch*. Ein Beitrag zur Geschichte des *Sacramentarium Gregorianum*. Beilage zum Jahresbericht des Gymnasiums zu M.-Glabbach (1908).

<sup>8</sup> Ausgaben (auf Grund verschiedener Handschriften des 9. und 10. Jahrhunderts): Pamelius, *Liturgica Latinorum* II, Colon. 1571, 177 ff. Angel. Rocca, *Opp. S. Gregorii*, Romae 1596 (auch in seiner Ausgabe der *Op. S. Gregorii*, Romae 1593). Menardus, *Divi Gregorii Papae I. liber sacramentorum*, Paris. 1642. *Opera S. Gregorii* (ed. Maur.) III, Paris. 1705, 1—647. Muratori, *Lit. Rom.* II 1—356 (beste Ausgabe). Gerbert, *Monum. vet. I* 1 ff. Migne, *P. L.* 78, 25—264 (nach der Mauriner Ausgabe). Warren, *The Leofric Missal*, Oxford 1883, 60—250. Valentini, *Codice necrolog-liturgico del monastero di S. Salv. o S. Giulia in Brescia*, Brescia 1887. Zur handschriftlichen Überlieferung vgl. Ebner, *Quellen* 382—394; ferner Bishop, *On some early Mss. of the Gregorianum*: *Journal of Theol. Studies* (1903) 411—426; Wilmart, *Un missel Grégorien ancien*: *Revue bénéd.* 1909, 281—300 (handelt von Cod. Cass. 271).

<sup>9</sup> Dieselbe beginnt mit den Worten: *Huc usque*, und ist abgedruckt bei Pamelius, *Lit. Lat.* II 388 ff. Muratori, *Lit. Rom.* II 271 f. Gerbert, *Monum.* I 89 ff. Probst, *Sakramentarien* 366 f.

für das ganze Jahr, Messen für das Commune sanctorum und ad diversa, endlich eine große Reihe von Praefationes und Benedictiones episcopales<sup>1</sup>.

Gallikanische Sacramentarien sind in einigen Handschriften des 7. und 8. Jahrhunderts erhalten, welche von ihren ersten Herausgebern die zum Teil wenig zutreffenden Bezeichnungen *Missale Gothicum*<sup>2</sup>, *Missale Gallicanum vetus*<sup>3</sup>, *Sacramentarium Gallicanum*<sup>4</sup> erhielten. Sie geben, doch nicht ohne Beimengung römischer Elemente, die Messliturgie wieder, welche in Gallien bis in das 7. und 8. Jahrhundert (neben der gelasianischen) mehr oder minder herrschend war. Hierher gehören auch mehrere der von Mone in Reichenauer Handschriften aufgefundenen Bruchstücke alter Sacramentarien des 7. bis 8. Jahrhunderts<sup>5</sup> und andere zerstreute Fragmente gallikanischer Messen<sup>6</sup>.

Die auf den britischen Inseln in frühester Zeit gebrauchten Sacramentarien sind römischen Ursprungs (gelasianisch, später gregorianisch), aber von gallikanischen Riten stark beeinflusst. Dies bezeugt neben mancherlei Bruchstücken<sup>7</sup> besonders das vielgenannte Stowe Missal<sup>8</sup> (8. Jahrhundert), welches übrigens kein eigentliches Sacra-

<sup>1</sup> Der ganze Nachtrag bei Muratori, *Lit. Rom.* II 139 ff (in von den Handschriften abweichender Ordnung); die Präfationen und Benedictionen auch bei Georgius, *De lit. Rom. pont.* III 301—337. Einen brauchbaren Index zu den Gebeten des Leonianum, Gelasianum und Gregorianum bietet Wilson, *A classified index to the Leonine, Gelasian and Gregorian Sacramentaries according to the text of Muratori's Liturgia Romana vetus*, Cambridge 1893.

<sup>2</sup> Ausgaben: Thomasius, *Cod. sacram.*, Romae 1680, 263—397. Vezzosi, *Opp. Thomasii* VI 231—340. Mabillon, *De liturgia Gallic.* 188—300. Muratori, *Lit. Rom.* II 517—658. Neale and Forbes, *The ancient liturgies of the Gall. church*, Burntisland 1855, 32—150. Migne, *P. L.* 72, 225—318 (nach Mabillon).

<sup>3</sup> Ausgaben: Thomasius, *Cod. sacram.* 433—492. Vezzosi, *Opp. Thomasii* 369 ff. Mabillon, *De lit. Gall.* 329—378. Muratori, *Lit. Rom.* II 697—760. Neale and Forbes, *The ancient liturgies* 151—204. Migne, *P. L.* 72, 339—382 (nach Mabillon).

<sup>4</sup> Ausgaben: Mabillon, *Museum Ital.* I 2, 278—397. Muratori, *Lit. Rom.* II 775—968. Neale and Forbes, *The ancient liturgies* 205 ff (unvollständig). Migne, *P. L.* 72, 451—574 (nach Mabillon). Über das Sacramentarium Gallicanum, auch *Missale* von Bobbio genannt, handelt ausführlich Wilmart, *Missel de Bobbio: Dictionnaire d'archéologie et de liturgie chrétienne* II 939—962 (mit Facsimile); vgl. dazu Mohlberg, *Die neueste Studie über das „Gallikanische Missale“ von Bobbio: Katholik* 1909, II 266—273.

<sup>5</sup> Ausgaben: Mone, *Lateinische und griechische Messen aus dem 2. (!) bis 6. Jahrhundert.* Frankfurt 1850. Migne, *P. L.* 138, 863—882. Vgl. Delisle, *Mém. sur d'anc. sacr.* 81 ff, n. VIII, und Duchesne, *Origines* 154 f.

<sup>6</sup> Peyron, *M. T. Ciceronis fragmenta*, Stuttgart 1824, 224. Mai, *Script. vet.* III 2, 247. Bunsen, *Anal. antenicaena* III 263 ff. Hammond, *The ancient lit. of Antioch* 51 ff; *Liturgies eastern and western* lxxxI. Migne, *P. L.* 138, 883 (nach Mai). Bideell, *Zeitschrift für kathol. Theologie* VI, Innsbruck 1882, 370. Boudet, *Un sacramentaire romano-gallican inédit du monastère d'Aurillac. Manuscript du X<sup>e</sup> siècle: Revue de la Haute-Auvergne* 1902, 220—224.

<sup>7</sup> Bei Warren, *The liturgy and ritual of the Celtic church*, Oxford 1881, 164 167 171 177. Wilson, *English Mass-books in the ninth century: Journal of Theol. Studies* 1902 (April), 429—433; W. Meyer, *Das Züricher Bruchstück der ältesten irischen Liturgie: Abhandlungen der I. Ges. der Wissensch. zu Göttingen, phil.-hist. Klasse* 1903, 163—214; Bannister, *Some recently discovered Fragments of Irish sacramentaries: Journal of Theol. Studies* 1903 (Oct.), 49—75; Derf., *Liturgical fragments Anglo-Saxon Sacramentaries, Irish Missal, Irish Hymns*, ebd. 1908 (April), 398—427.

<sup>8</sup> Ausgaben: Warren, *The liturgy* 207—248 (unbrauchbar). Mac Carthy, *On the Stowe Missal: Transactions of the royal Irish academy* XXVII, Dublin 1886,

mentar oder Missale ist, sondern nur eine vollständige missa quotidiana samt dem Kanon, dazu Orationen für drei andere Messen umfaßt. Das sog. Leofric Missal aus Exeter ist ein mit englischen Zusätzen versehenes gregorianisches Sakramentar des 10. Jahrhunderts<sup>1</sup>.

Von der ambrosianischen Meßliturgie sind bisher nur wenige alte Denkmäler veröffentlicht worden<sup>2</sup>, ebenso von der mozarabischen Liturgie, welche bis auf Gregor VII. in Spanien üblich war<sup>3</sup>.

b) Seit der Wende des ersten Jahrtausends machte sich immer mehr das Bestreben geltend, mit dem Sakramentar<sup>4</sup>, welches außer dem Kanon nur die Orationen, Sekreten und Postkommunionen sowie Prästationen enthielt, auch die Lesestücke und Gesangsteile der heiligen Messe zu verbinden, sei es daß man dem Sakramentarium selbständige Lektionarien und Gradualien beiband, sei es daß man die biblischen Lesungen (Epistel und Evangelium) oder die Gesänge (Introitus, Graduale, Offertorium, Communio) oder endlich beides in den Text des Sakramentars aufnahm. So entstand unser heutiges Missale, Missale plenarium, plenum (Vollmissale), das vereinzelt schon seit dem Ende des 10. Jahrhunderts vorkommt, aber erst seit dem 13. Jahrhundert, teilweise durch den Einfluß des Minoritenordens, allgemein in Gebrauch kam<sup>5</sup>. Um diese Zeit war der römische Ritus mit wenigen Ausnahmen (Mailand, Toledo, Süditalien) im ganzen Abendlande herrschend. Ihm gehören die

135—268. Vgl. Grisar, Zeitschrift für kathol. Theologie IX, Innsbruck 1885 f, 551 und X 1 ff, und Bäumer ebd. XVI (1892) 446 ff. Neueste Ausgabe: Warner, The Stowe Missal, ms. D. II 3 in the library of the royal Irish academy, London, Henry Bradshaw Society 1906. Vgl. Journal of Theol. Studies 1909 (April), 446—449. Eine erschöpfende Bibliographie nebst gehaltvollen Abhandlungen über die festlich-irische Liturgie bietet Gougoud, Art. Celtiques (Liturgies): Dictionnaire d'archéologie et de liturgie chrétienne II 2969—3032.

<sup>1</sup> Herausgegeben von Warren (The Leofric missal. Oxford 1888), der S. 271 über 308 Auszüge aus andern alten englischen Missalien gibt.

<sup>2</sup> Gerbert, Monum. vet. I 1 ff. Ceriani, Monum. sacra et prof. VIII (blieb unvollendet und wurde nicht ausgegeben). Vgl. Pamelius, Lit. lat. I 193 ff. Mabillon, Museum Ital. I 2, 95—109. Bunsen, Anal. antenic. III 243 ff. Daniel, Cod. lit. I 48 ff. Codex sacramentorum Bergomensis [Supplementum sive Auctarium Solesmense]. Solesmes 1900. Die ältesten Druckausgaben des Missale Ambros. verzeichnet Weale, Bibliogr. lit. Catalogus missal. ritus lat., Londini 1886, 20 ff. Neueste Ausgabe: Mediol. 1902. Für die handschriftliche Überlieferung vgl. Ebner, Quellen 71—92; Le Jay, Art. Ambrosien (rit.): Dictionnaire d'archéologie et de liturgie chrétienne I 1375—1379.

<sup>3</sup> Missale Mozarabe, iussu Fr. Ximenii per Alf. Ortizium. Toleti 1500. Io. Pinii Liturgia antiqua Hispanica. Romae 1746. Missale mixtum, ed. Alex. Lesleus. Romae 1694; ed. Azevedo. Romae 1755; ed. Lorenzana. Romae 1804. Migne, P. L. 85, 109—1036 (nach Sorenzana). Neueste Ausgabe: Toledo 1875. Mercati, The date of some prayers in the Mozarabic Missal: The revision of some prayers in the Mozarabic Missal: The revision of the Toledan Missal in the seventh century. A supposed Liber Officiorum of Hilary of Poitiers: Journal of Theol. Studies VIII (1907) 423—430.

<sup>4</sup> Ein Sakramentar des 11. Jahrhunderts edierte vollständig Azevedo, Vetus missale Romanum monast. Lateranense. Romae 1754; ein Sakramentar des 8. Jahrhunderts Chevalier, Sacramentaire et martyrologe de l'abbaye de Saint-Remy. Paris 1900; ein anderes sowie Exzerpte aus ähnlichen Missalhandschriften des späteren Mittelalters Mittarelli et Costadoni, Annal. Camald. II, app. 397 ff. Migne, P. L. 151, 823 ff.

<sup>5</sup> Über die Entwicklung des Sakramentars zum Vollmissale (Missale plenum) siehe Ebner, Quellen 359—363.



mittelalterlichen Missalien<sup>1</sup> durchweg an, so zwar, daß seit dem 13. Jahrhundert sie meist sogar die Überschrift tragen: *Missale secundum consuetudinem Romanae curiae*. Diese Einheit im großen und ganzen schloß aber nicht aus, daß im einzelnen nicht bloß nach kirchlichen Provinzen und Orden, sondern mitunter selbst nach Diözesen durch das ganze Abendland hin die größte Mannigfaltigkeit herrschte<sup>2</sup>.

c) Zahlreich sind die Veröffentlichungen zur orientalischen Messfeier. Im Patriarchatsprengel von Alexandrien, der die ältesten<sup>3</sup> uns bekannt gewordenen liturgischen Formulare aufweist, herrschte die Liturgie des hl. Markus<sup>4</sup>, mit der die

<sup>1</sup> Einzelne gedruckt, z. B. von Dichinson, *Missale ad usum eccl. Sarum.*, Burntisland 1861 ff. Henderson, *The York missal*, Durham 1872 (Surtee's Soc. vol. 59 60). *The Hereford missal*. Leeds 1874. Warren, *The manuscript Irish missal of Corpus Christi College*, London 1879. Legg, *Missale ad usum ecclesiae Westmonasteriensis*. 2 voll. Londini 1891 1893 1897. Wilson, *The missal of Robert of Jumieges*, London 1896. Rule, *The missal of St. Augustine's Abbey Canterbury with excerpts from the antiphonary and lectionary of the same monastery*, Cambridge 1896. Lawlor, *The Rosslyn missal*, London 1899. Lippe, *Missale Romanum, Mediolani 1474*. Vol. I: Text. London 1899. Vol. II (A Collation with other editions before 1570). London 1907.

<sup>2</sup> Beispiele bieten außer den oben genannten Ausgaben die Exzerpte aus mittelalterlichen Missalien bei Martène, *De antiquis eccles. rit. (passim)*. Maskell, *The ancient liturgy of the church of England*, 3. ed. Oxford 1882.

<sup>3</sup> Eine umfangreiche Abhandlung über den alexandrinischen Ritus im *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie* I 1182—1204. Schon das liturgische Bruchstück im Klemensbriefe (c. 59—61) weist eine wörtliche Parallele im großen eucharistischen Dankgebete der Markuskirche auf. Vgl. auch Duchesne, *Origines du culte chrétien* (1908) 51; Runze, *Die Herkunft des ältesten Kirchengebetes: Altg. ev.-luth. Kirchenztg* 1902, 916 ff; Schermann, *Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im ersten Klemensbrief (Texte u. Unterzuch. XXXI)*, Leipzig 1909. Der ägyptischen Kirche entstammt auch das älteste Fragment einer Anaphora (3., vielleicht 2. Jahrh.) an, veröffentlicht von Puniet, *Fragments inédits d'une liturgie égyptienne écrits sur papyrus*. *Mémoire présenté au Congrès eucharistique de Westminster le 11 sept. 1908*, London 1909; vgl. dazu Puniet, *Le nouveau papyrus liturgique d'Oxford: Revue bénéd.* 1909, 34—51; von der Goltz, *Neue Fragmente aus der ägyptischen Liturgie nach der Veröffentlichung von Dom P. de Puniet: Zeitschr. f. Kirchengesch.* XXX (1909) 352—361. — Der gleichen Zeit (3. Jahrh.) gehört die Anaphora an, welche Wobbermin edierte; vgl. Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens (Texte u. Unterz. N. F. XXXVI)* 1898; Brightman, *The sacramentary of Serapion of Thmuis: Journal of Theol. Studies* 1899, 88 ff; Wordsworth, *Bishop Serapion's Prayer-book. Translated from the edition of Dr G. Wobbermin, with introduction, notes and indices*, London 1899; P. Drens, *Über Wobbermins „Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens“: Zeitschr. f. Kirchengesch.* XX (1899) 291—328; Runz, *Zum Eucharistologium des Bischofs Serapion: Byzant. Zeitschr.* 1899, 645—646; von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig 1901, 225—228; Duchesne, *Origines* 75—79; Baumstark, *Die Anaphora von Thmuis und ihre Überarbeitung durch den hl. Serapion: Röm. Quartalschr.* XVIII (1904) 129—142.

<sup>4</sup> Ausgaben: Paris 1583 (textus receptus). In den Sammelwerken von: Renaudot, *Coll. lit. orient.* (ed. Paris. 1716) I 127 ff; Assemani, *Cod. lit. VII* 1 ff; Daniel, *Cod. lit. IV* 137—170; Neale, *Tetral. lit.*, London 1849 1858; Bunsen, *Anal. antenic.* III 107 ff; Littledale, *The lit. of ss. Mark, James, Clement, Chrysostom and Basil*, London 1869; Hammond, *Liturgies eastern and western*, Oxford 1878, 171—192; Swainson, *The Greek liturgies*, London 1884, 1—73; Brightman, *Liturgies eastern and western*, Oxford 1896, 113—143. Deutsch von Probst, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tübingen 1870, 318 ff. und Storf, *Rempen* 1877.

koptischen (des hl. Cyrillus, Gregor von Nazianz und Basilius)<sup>1</sup> und äthiopischen (Canon universalis Aethiopum) Liturgien enge verwandt sind<sup>2</sup>.

Den Liturgien, die hauptsächlich im Umkreis des antiochenischen Patriarchates ihre Verbreitung fanden, sind beizuzählen die eucharistischen Gebete der *Ἀναθή*<sup>3</sup>, und die sog. klementinische<sup>4</sup> Liturgie im 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen. Neben letzterer ist von besonderer Wichtigkeit die Liturgie von Jerusalem unter dem Namen des heiligen Apostels Jakobus<sup>5</sup>, zu welcher auch eine eigene Präkanonikaten=

<sup>1</sup> Renaudot, Coll. lit. orient. I 1 ff. Assemani, Cod. lit. VII 134 ff. Hammond, Liturgies (nach Renaudot). Bruchstücke einer älteren Rezension der Liturgie Gregors von Nazianz bei: Giorgi, Fragm. ev. S. Ioannis Graeco-copto-theb., Romae 1789; Hyvernat: Röm. Quartalschr. I 330 ff; englisch überlegt von Redwell: Occasional papers of the eastern church assoc., London 1870, n. 12; Malan, Orig. doc. of the Coptic church, London 1872—1875, n. 1 5 6; Bute, The Coptic morning service, London 1908; Brightman, Liturgies I 144—188. Die Anaphoren des hl. Gregor und des hl. Basilius sind auch in griechischer Sprache vorhanden: Renaudot, Coll. lit. orient. I 57—126. — Während die Gregorius-Liturgie auf ägyptischem Boden entstanden ist, ist die Basilius-Liturgie „nichts anderes als eine kürzende und ägyptischem Brauche anbequimte Bearbeitung des byzantinischen Basileios-Formulars“ (Baumstark, Die morgenländische Messe, Rempten 1907, 72). Bruchstücke eines koptischen Anaphorategtes wurden auch auf einem Ostrakon gefunden; vgl. Crum, Coptic ostraca, London 1902; Baumstark, Die morgenländische Messe 69. Über koptische Handschriften vgl. noch Crum, Catalogue of the Coptic manuscripts in the Ryland's Library at Manchester, Manchester 1909.

<sup>2</sup> Schon 1548 zu Rom gedruckt, wo 1549 eine lateinische Übersetzung folgte; andere lateinische Übersetzungen bei: Renaudot, Coll. lit. orient. I 472 ff; Hammond, Liturgies 234 ff 238 ff; Rodwell, Aethiopic liturgies and prayers, London 1864; Migne, P. L. 138, 907 ff; Swainson, The Greek liturgies 349—395 (Original und englische Übersetzung von Bezold); Arnhard, Liturgie zum Tauffest der äthiopischen Kirche, München 1886 (Original und Übersetzung). Verschiedene Anaphoren bei: Ludolf, Grammatica Aethiop., Lond. 1661; Ders., Comment. ad hist. Aethiop., Francof. 1691, 341; siehe auch ebd. 324; Dillmann, Chrestomathia Aethiop., Lips. 1866; Brightman, Liturgies I 189—244.

<sup>3</sup> Über Ausgaben und Literatur zur Apostellehre vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I, Freiburg 1902, 83—86; ferner Schleicht, Die Apostellehre in der Liturgie der katholischen Kirche, Freiburg 1901. Eine gründliche Untersuchung über die Stellung, welche die eucharistischen Gebete der Didache zum Abendmahl bzw. zur Opferfeier und Agape eingenommen, bei Nietzschel, Lehrbuch der Liturgik I 247—252. Für den eucharistischen Charakter der Gebete treten ein: P. Koch, Zur Eucharistielehre der Didache: Theol. Quartalschr. LXXXIX, Tübingen 1907, 492—495; Boß, Didache IX—X. Der eucharistische Charakter und die Gliederung in Wechselgebeten der „Propheten“ (resp. „Episkopen“) und des Volkes vor der Konsekration und nach der Kommunion: Zeitschr. f. kathol. Theol., Innsbruck 1909, 417 ff.

<sup>4</sup> Die beste Ausgabe von Funk, Didascalia et constitutiones apostolorum, 2 Bde. Paderborn 1906. — Die Liturgie der Apostolischen Konstitutionen (Buch II u. VIII) behandelt ausführlich Brightman, Liturgies I xvii—xlvi 3—30; ferner Duchesne, Origines 57; Drews, Untersuchungen über die sog. klementinische Liturgie im achten Buch der Apostolischen Konstitutionen. Die klementinische Liturgie in Rom (Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens II III), Tübingen 1906. Liturgisch bedeutsame Paralleltexzte f. bei Baumstark, Die nichtgriechischen Paralleltexzte zum achten Buch der Apostolischen Konstitutionen: Oriens christ. I (1901) 98 ff.

<sup>5</sup> Ausgaben: Paris 1560. Assemani, Cod. lit. V 1—99. Neale, Tetral. 1849 1858. Daniel, Cod. lit. IV 88—133. Bunsen, Anal. III 180. Littledale, The lit. Hammond, Liturgies 25—55. Swainson, The Greek liturgies 214—332. Brightman, Liturgies I xlviii—lv, 31—68 (beste Ausgabe); deutsch bei Probst, Liturgie 295 ff, und Storf. Zur Textgeschichte vgl. Baumstark und Schermann, Der älteste Text der

liturgie vorhanden war<sup>1</sup>. Sie wurde auch in Syrien<sup>2</sup> gebraucht, und die zahlreichen späteren westsyrischen Liturgien<sup>3</sup> fußen auf derselben. Die ostsyrische Hauptliturgie, deren sich die Nestorianer und Chaldäer bedienen, wird den Aposteln jener Gegend, Addäus und Maris, dem Theodor v. Mop Sueste und Nestorius zugeschrieben<sup>4</sup>. Zu besonders weiter Verbreitung und großem Ansehen gelangten die byzantinischen Liturgien von Caesarea bzw. Konstantinopel, welche an die Namen der hl. Basilus<sup>5</sup> und Chrysostomus<sup>6</sup> anknüpfen, wozu noch die dortige Präasanktifikatenliturgie<sup>7</sup> kommt. Dieselben übten auf die Gestaltung der armenischen Liturgie<sup>8</sup> bedeutenden Einfluß. Ein eigenartiger, aus den griechischen

griechischen Jakobus-Liturgie: Oriens christ. III (1903) 214—219; *Analecta bollandiana* XX (1901) 213—214; Παπαδόπουλος, *Περὶ τῆς ἀποστολικῆς λειτουργίας τοῦ ἁγίου Ἰακώβου*, Athen 1902.

<sup>1</sup> Eine solche veröffentlichte Brightman, *Liturgies* I 494—501 aus einem Cod. Sinait. 1040 (12. Jahrhundert).

<sup>2</sup> Renaudot, *Coll. lit. orient.* II 29—44 (Übersetzung). *Missale Syriacum iuxta ritum ecclesiae antiochenae Syrorum*, Romae 1843, 1—43 103—118.

<sup>3</sup> Renaudot, *Coll. lit. orient.* II 145 ff. Lit. (Anaphora) S. Coelestini: Wright: *Journal of sacred lit.* 1867, 332. Vgl. Bickell, *Conspectus rei lit. Syrorum*, Monast. 1871, 65 ff.; Brightman, *Liturgies* I LV—LXIII; Baumstark, *Eine syrische Liturgia S. Athanasii: Oriens christ.* II (1902) 90—129.

<sup>4</sup> Renaudot, *Cod. lit. orient.* II 587 ff.; hiernach Daniel, *Cod. lit.* IV 170, und Hammond, *Liturgies* 267 ff.; Badger, *The Nestorians and their rituals*, London 1852. — Das älteste Bruchstück einer ostsyrischen Anaphora bei Bickell, *Conspectus* 71. *Zeitschr. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 1873, 608. Hammond, *Ancient lit. of Antioch* 41. Brightman, *Liturgies* I LXXVII—LXXXI. Englische Übersetzung der Liturgie der hl. Addäus und Maris ebd. 247—305. — Dittrich, *Berichte über neuentdeckte handschriftliche Urkunden zur Geschichte des Gottesdienstes in der nestorianischen Kirche: Nachrichten von der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-hist. Klasse* 1909, 160—218. — Über syrische Präasanktifikatenliturgien vgl. Codrington, *The Syrian Liturgies of the Pressanctified: Journal of Theol. Studies* 1902, 69 ff.

<sup>5</sup> Ausgaben: Rom 1526; Paris 1560. Goar, *Euchol.* (ed. Venet. 1730) 135 ff. Daniel, *Cod. lit.* IV 421—438. Neale, *Tetral.* (nach einer Ausgabe Venet. 1840). Bunsen, *Sippolyt* (1852). Ders., *Anal.* III 201. Littledale, *The lit.* Hammond, *Liturgies* 82—131. Swainson, *The Greek liturgies* 76—87 151—187. Brightman, *Liturgies* I LXXXI—XCVI 309—344 400—411. Engdahl, *Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie*, Berlin 1908, 43—77; deutsch und slavisch (russisch) von Malkew, Berlin 1890; deutsch von Storf, Kempten 1877. Probst, *Liturgie des 4. Jahrhunderts*, Münster 1893, 388 ff., und Malkew, Berlin 1894.

<sup>6</sup> In sämtlichen in der vorigen Anmerkung genannten Ausgaben; dazu griechisch und deutsch von Cracau, Gütersloh 1890; ferner bei Brightman, *Liturgies* I 309—344 353—399; Engdahl, *Beiträge* 1—35. — Über die Chrysostomus-Liturgie handeln auch: Auner, *Les versions romaines de la liturgie de St. Jean Chrysostome*; Baumstark, *Die Chrysostomus-Liturgie und die syrische Liturgie des Nestorius*; Petrovski, *Histoire de la rédaction slave de la liturgie de St. Jean Chrysostome*; Bocian, *De modificationibus in textu slavico liturgiae s. Ioannis Chrysostomi apud Ruthenos subintroductis: Ἀρροστομικά*. Studi e ricerche intorno a s. Giovanni Crisostomo, a cura del Comitato per il XV. centenario della sua morte, Roma 1908.

<sup>7</sup> Goar, *Euchol.* 162 ff. Daniel, *Cod. lit.* IV 439—450. Swainson, *The Greek liturgies* 95—98 175—178. Brightman, *Liturgies* I 345—352 (bietet die Präasanktifikatenliturgie des 9. Jahrhunderts).

<sup>8</sup> Ausgaben: für die Häretiker: Konstantinopel 1844; für die unierten Armenier: Rom 1642 (mit lateinischer Übersetzung) 1677 1686; Venedig 1874; ferner von: Avdichian, Venet. (2. ed.) 1832; Daniel, *Cod. lit.* IV 451—482 (Liturgie der nicht-unierten Armenier); Hammond, *Liturgies* 132—170; deutsch von Stef, Tübingen 1845



Klöstern Unteritaliens stammender Versuch, den römischen Kanon in die griechische Liturgie einzuführen, ist die sog. Liturgie des hl. Petrus<sup>1</sup>.

2. Zur Feier der Meßliturgie bedurfte man vor dem Aufkommen der *Missalia plenaria* neben den Sakramentarien auch eigener Bücher, welche die biblischen Lesungen, Epistel (Apostolus) und Evangelium, enthielten, die sog. *Lectionarien* (Epistolar, wenn nur Episteln, Evangeliar, wenn nur Evangelien umfassend). Dieselben bilden eine weitere bedeutungsvolle Quelle für die Kenntnis der Liturgie und ihrer Geschichte<sup>2</sup>.

a) In der ältesten Zeit begnügte man sich häufig, den biblischen Büchern, sei es am Rande, sei es zu Anfang oder am Schluß, Angaben über die zur liturgischen Verwendung bestimmten Lesestücke beizufügen, die dann im Kontext oft durch Kreuzchen oder ähnliche Zeichen abgegrenzt wurden. Das älteste Epistelverzeichnis solcher Art ist in einem Fuldaer Codex des Neuen Testaments erhalten, welcher von Bischof Viktor von Capua (546) stammt und die in der dortigen Kirche im 6. Jahrhundert üblichen Lesungen verzeichnet<sup>3</sup>. Bedeutend jünger, doch von erheblicherer Wichtigkeit ist das Alkuin zugeschriebene Epistelverzeichnis, der sog. *Comes Albini*<sup>4</sup>. Ähnliche Notizen bezüglich der Evangelien aus dem 7. Jahrhundert finden sich in englischen Handschriften, welche auf neapolitanischen, durch die römischen Missionäre zur Zeit Gregor I. nach England gebrachten Vorlagen beruhen<sup>5</sup>, ferner im Evangelium des hl. Burchard zu Würzburg<sup>6</sup> und andern Handschriften<sup>7</sup>. Eine vergleichende kritische Zusammenstellung dieser liturgischen Einträge<sup>8</sup> in den biblischen Handschriften des

(Liturgie der unierten Armenier); italienisch: Venedig 1826 1837 1854 1873; französisch ebd. 1826 1832 1851; Brightman, *Liturgies* I xcvi—xcix; englische Übersetzung 412 bis 457; Conybeare, *Rituale Armenorum: Being the administration of the Sacraments and the breviary rites of the Armenian church*, Oxford 1905.

<sup>1</sup> Ausgaben: Lindanus, Antwerp. 1589; Paris. 1595; Swainson, *The Greek liturgies* 191—203, der zuerst Licht über die Bedeutung dieser Liturgie verbreitete; Brightman, *Liturgies* I xci.

<sup>2</sup> Über die Lectionarien unterrichten: Beiffel, *Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters*, Freiburg 1906; Ders., *Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuchs*, Freiburg 1907; Baudot, *Les Lectionnaires*, Paris 1908; Ders., *Les Evangélistes*, Paris 1908.

<sup>3</sup> Herausgegeben von: Gerbert, *Monum. vet. lit. Alem.* I 409—416; Ranke, *Codex Fuldensis*, Marb. et Lips. 1868; Morin, *Anecd. Maredsol. I*, Mareds. 1892, 436—444. — Ein Epistelverzeichnis des 8. Jahrhunderts aus einer Handschrift der Briefe des hl. Paulus gibt: Thomasius, *Antiqui libri miss.*, Romae 1691, 137; Georgius, *De lit. Rom. pont.* 227—231.

<sup>4</sup> Herausgegeben von: Thomasius, *Antiqui libri miss.*; Vezzosi, *Opp. Thomasii* V 297—423; Ranke, *Das kirchliche Perikopensystem*, Anhang iv ff.

<sup>5</sup> So in dem *Book of Lindisfarne* (Beiffel, *Entstehung der Perikopen* 110); Morin: *Revue bénéd.* VIII (1891) 481 ff 529 ff; *Anecd. Maredsol. I* 426—435 bietet die Verzeichnisse.

<sup>6</sup> Herausgegeben von Morin: *Revue bénéd.* X (1893) 113—126.

<sup>7</sup> Z. B. in der aus Freising stammenden Münchener Evangelienhandschrift Clm 6224 des 7. Jahrhunderts, herausgeg. von White 1888. *Ughel's, Praktische Theologie* II, Freiburg 1891, 69 ff, und Morin: *Revue bénéd.* X (1893) 246—256; ferner im *Breslauer Cod. Rehdigeranus* aus Aquileja saec. VII, ed. Haase 1866; *Ughel's, Praktische Theologie* II 69 ff; Morin, *L'année liturgique à Aquilée: Revue bénéd.* XIX (1902) 1 ff.

<sup>8</sup> Epistelverzeichnisse aus Handschriften saec. X ff hat unter der Überschrift *Lectionarius missae* zusammengestellt: Thomasius, *Antiqui libri miss.*; Vezzosi, *Opp. Thomasii* V 320 ff; ebenso *Evangelien-Perikopenlisten* ebd. V 431 ff.

frühen Mittelalters würde für die liturgische Forschung zweifellos reiche Frucht tragen<sup>1</sup>. Insbesondere verdienen die zahlreichen alten Evangelienhandschriften in dieser Beziehung eine sorgfältige Untersuchung. Zumeist enthalten sie am Schluß ein Capitulare evangeliorum per anni circulum, d. h. ein nach dem Kirchenjahre geordnetes Verzeichnis der evangelischen Perikopen. Manche dieser Kapitularen sind aus Handschriften des 8. und der folgenden Jahrhunderte bereits veröffentlicht<sup>2</sup>.

b) Verband man das Verzeichnis der Episteln mit dem Capitulare evangeliorum, so entstand ein vollständiges Lektionsverzeichnis, Comes<sup>3</sup> genannt. Als Verfasser des ältesten Comes nennt die Tradition den hl. Hieronymus<sup>4</sup>; und in der Tat kann es kaum einem Zweifel unterliegen, daß zu seiner Zeit (Damaskus) und unter seiner Mitwirkung in Rom Normen für die liturgische Schriftlesung getroffen wurden. Freilich von den in Handschriften erhaltenen und hieraus veröffentlichten Texten<sup>5</sup> reicht keiner über das 8. Jahrhundert zurück, wenn sie auch bedeutend ältere Bestandteile enthalten.

c) Durch den Comes war zwar die Schriftlesung geregelt, doch war der Gebrauch desselben bei der Liturgie immerhin wenig bequem. Es legte sich darum früh der Gedanke nahe, die liturgischen Leseabschnitte aus der Bibel auszuheben und ihrem vollen Wortlaute nach gemäß der Ordnung des Comes aneinander zu reihen. So entstanden die eigentlichen Lektionarien oder, wie man sie besonders im späteren Mittelalter nannte, Plenarien, weil sie die Perikopen nicht bloß nach den Anfangsworten, sondern in ihrem vollen Umfange, plene, enthielten. Die ältesten Beispiele solcher Lektionarien gehören dem 7. Jahrhundert an und stammen nicht aus Rom, sondern aus dem Bereiche der gallikanischen bzw. mozarabischen Liturgie<sup>6</sup>. Seit

<sup>1</sup> Unter Benützung zahlreicher Perikopenverzeichnisse ist z. B. Weiffel (Entstehung der Perikopen) zu schönen Resultaten über die Entwicklung des Kirchenjahres gelangt.

<sup>2</sup> Fronto, Kalendar. nongentis annis antiquius, Paris. 1652 (ist ein Cap. evangel.). Martène et Durand, Thes. nov. anecd. V, Paris. 1717, 63 ff (gleichfalls unter der Überschrift Kalendarium und mit irriger Altersangabe). Eine Zusammenstellung gibt Thomasius, Opp., ed. Vezzosi, Opp. Thomasii V 431 ff; ferner: Georgius, De lit. Rom. pont. III 232—300; Gerbert, Monum. I 417—447 (= Ranke, Perikopensystem xxvii ff); Zaccaria, Bibl. rit. I 190—245. In neuerer Zeit hat zahlreiche Kapitularen saec. IX ff zusammengestellt und verglichen: Weiffel: Zeitschr. für kathol. Theol. XIII, Innsbruck 1889, 661—689; Derf., Des hl. Bernward Evangelienbuch im Domschatze zu Hildesheim, Hildesheim 1891, 51—64.

<sup>3</sup> „Comes = ἀκόλουθος, im klassischen Altertum synonym mit πειραγῶνος = magister librorum, also das Buch, das Belehrung darüber gibt, was gelesen werden soll“ (Rietschel, Lehrbuch I 227).

<sup>4</sup> Die Zeugnisse der Tradition wurden von Pamel gesammelt und von Ranke vermehrt wiedergegeben: Das kirchliche Perikopensystem, Anhang LII ff. Über den im nichthieronymianischen Prolog des Comes Hieronymi genannten Bischof Konstantius von Konstantinopel (= Constantia [Coesenja]) vgl. Morin: Revue bénéd. XV (1898) 241—246; VII 416 f.

<sup>5</sup> Ausgaben des Comes Hieronymi von: Pamelius, Liturg. lat. II 1 ff (= Ranke, Perikopensystem Lrv ff); des Comes Teotinchii (Erweiterung saec. VIII): Baluzius, Capit. Reg. Franc., Paris. 1677, 1309 ff (= Vallarsi, Opp. S. Hieron. XI, Venet. 1771, 605 = Ranke, Perikopensystem lxxxiv ff).

<sup>6</sup> So z. B. das in einer Handschrift des XI. Jugeuil aufgefunden und von Mabillon (De lit. Gall. 106—173), hernach von Migne, P. L. 72, 171—210 herausgegebene; vgl. Morin: Revue bénéd. X (1893) 438 ff. Über ein anderes merowingisches Lektionar siehe Chatelain, Fragments palimpsestes d'un lectionnaire mérovingien: Revue d'histoire et de litt. rel. 1900, 193—199; Morin: Revue bénéd. XXV (1908) 161—166. Ein aus der Kirche von Toledo stammendes Lektionar bei Morin, Anecd. Maredsol. I. Liber comicus ecclesiae Toletanae, Maredsoli 1892.

dem 9. Jahrhundert werden die Lektionarien immer häufiger und zerfallen oft in zwei Bücher, das Epistolar (auch Lektionar im engeren Sinne, Apostolus, Apostolicum genannt) für die Episteln, das Evangeliar für die evangelischen Perikopen, von denen besonders das letztere gleich den Handschriften der vier Evangelien überaus reich durch Miniaturen und kostbare Einbände geschmückt wurde<sup>1</sup>.

3. Zur Vervollständigung der Meßliturgie diente neben dem Sakramentar und Lektionar ein Buch, welches die liturgischen Gesänge der heiligen Messe enthielt. Dasselbe trug, obwohl es neben den antiphonischen auch responsoriale Gesänge umfaßte, a potiori schon früh den Namen Antiphonar (Antiphonarius missae), wofür sich allmählich, zum Unterschiede vom Antiphonarius officii, welcher die Gesangsteile des kirchlichen Stundengebetes enthielt, der Name Graduale (von dem Responsorialgesang zwischen Epistel und Evangelium) einbürgerte. Das spätere Mittelalter fügte hierzu noch Sammlungen von Tropen, d. i. erweiternden Einschaltungen zum Kyrie, Gloria, Sanctus u., und Sequenzen: troparium (tropharius, troponarius) und liber sequentialis.

a) Papst Gregor d. Gr. hat, wie infolge neuerer Kontroversen<sup>2</sup> nunmehr festgestellt ist, im Zusammenhang mit der Reform des Sakramentars die schon vor ihm in Gebrauch stehenden liturgischen Gesänge der heiligen Messe (vielleicht auch des Offiziums) gesammelt, weshalb Johannes Diaconus sein Werk Antiphonarius cento nennt, verbessert, ergänzt und so das nach ihm benannte Antiphonar redigiert, welches darum in alten Handschriften öfters an seiner Spitze lateinische Verse zu Gregors Ruhme trägt<sup>3</sup>. Zunächst für Rom bestimmt, gelangte es durch die römischen Missionäre alsbald nach England, erst später aber in das fränkische Reich. Papst Paul I. schickte ein Antiphonale et responsale an Pipin. Durch diesen und seinen Sohn Karl d. Gr. kam gleich dem römischen Sakramentar auch das Antiphonar Gregors zu allgemeiner Einführung im fränkischen Reich und schließlich fast im ganzen Abendlande.

b) Ob Gregors Antiphonar auch responsoriale Gesänge enthielt, ist aus den Worten seines Biographen nicht festzustellen. Wir halten es indes für wahrscheinlich, da seine Tätigkeit sich kaum auf die antiphonischen Gesänge beschränkt hat und man früh Gesänge beiderlei Art unter dem einen Namen Antiphonar zusammenfaßte, wie eine Bemerkung des Diacons Florus in seinem bisher Ugobard zugeschriebenen Liber de divina psalmodia bezeugt<sup>4</sup>. Man zog aus praktischen Gründen die Scheidung der liturgischen Gesänge nach der Bestimmung für Messe oder Offizium vor. So berichtet

<sup>1</sup> Beispiele bieten: Weiffel, Die Bilder der Handschrift des Kaisers Otto im Münster zu Aachen, Aachen 1886; Derf., Die Trierer Uba-Handschrift, Leipzig 1889; Weiffel, Des hl. Bernward Evangelienbuch; Vöge, Eine deutsche Malerschule um die Wende des ersten Jahrtausends, Trier 1891; Weiffel, Geschichte der Evangelienbücher.

<sup>2</sup> Gebaert (Les origines du chant liturgique, Gand 1890; deutsch von Riemann, Leipzig 1891) gegen, Morin (Les véritables origines du chant Grégorien, Maredsous 1890; deutsch von Elsäffer, Paderborn 1891) für Gregor d. Gr. (Vgl. Ebner: Kirchenmusikalisches Jahrbuch 1892, 97 ff.) Wagner, Einführung in die gregorianischen Melodien I, Freiburg 1901, 193—218. Leclercq, Art. „Antiphonaire“ im Dict. d'archéol. et de liturgie chrétienne I 2440—2461.

<sup>3</sup> Gregorius praesul etc. Vgl. hierüber: Pothier in der italienischen Musica sacra Milano 1890, 38; Grisar in der Zeitschr. für kathol. Theol. XIV (1890) 552—556.

<sup>4</sup> Necesse fuit omnem sacrorum officiorum seriem, quae solito cantorum ministerio per totum anni circuitum in ecclesiasticis conventibus exhibetur, . . . diligentius et plenius in libellum, quem usitato vocabulo Antiphonarium nominant, colligere et digerere.



Amalar im Prolog seiner Schrift *De ordine antiphonarii*, daß man zwar in Rom zu seiner Zeit das Antiphonar in drei Teile schied, nämlich das Graduale, welches in den ältesten römischen Ordines auch *Cantatorium* heißt, das *Responsoriale* und das *Antiphonarium* im engeren Sinne, während man in Metz und wohl überhaupt im fränkischen Reiche nur zwei Gesangbücher hatte, eines für die Messe (Graduale) und eines für das Offizium (Antiphonar im engeren Sinne), welche beide neben antiphonischen auch responsoriale Gesänge umfaßten. Diese Zweiteilung war auch während des ganzen Mittelalters die Regel, wodurch übrigens das öftere Vorkommen eigener Bücher für die Responsorialgesänge nicht ausgeschlossen ist<sup>1</sup>.

c) Obwohl in Rom nach dem Berichte des Johannes Diaconus das Antiphonar des hl. Gregor lange Zeit mit Ehrfurcht aufbewahrt wurde, so ist es doch ebenso wenig erhalten als die authentischen Abschriften, die unter Pipin und Karl d. Gr. in das fränkische Reich gelangten. Das berühmte älteste Antiphonar der Stiftsbibliothek von St Gallen<sup>2</sup>, welches vielfach als das ursprüngliche des römischen Sängers Romanus vom Jahre 790 galt, reicht kaum über das 10. Jahrhundert hinauf. Diesem und dem folgenden Jahrhundert gehört eine Anzahl anderer wertvoller Handschriften des Antiphonars in der genannten Bibliothek an<sup>3</sup>. Überhaupt sind Antiphonarien des 10. und der folgenden Jahrhunderte, reich mit alter Notenschrift (Neumen) versehen, noch sehr zahlreich erhalten<sup>4</sup>, und man darf annehmen, daß dieselben der Hauptsache nach die zu Ende des 8. Jahrhunderts in das fränkische Reich gelangten Abschriften mehr oder minder getreu repräsentieren. Weiter zurück noch führen Texte des Antiphonars ohne Noten, von welchen mehrere gute Ausgaben nach Handschriften des 8.—12. Jahrhunderts vorhanden sind<sup>5</sup>.

d) Das überreiche Material an Tropen und Sequenzen, welches das Mittelalter aufgespeichert hat, ist in neuerer Zeit durch gute Ausgaben, vorzüglich durch die *Analecta hymnica* von M. Blume S. J. und G. Dreves, zugänglicher geworden<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> So der Codex von Monza bei Thomasius, Opp., ed. Vezzosi, Opp. Thomasii V 257 ff. Vgl. Ranke, *Perikopensystem* 117.

<sup>2</sup> Faksimiliert herausgegeben von Lambillote, *Antiph. de S. Grégoire*, facsimilé du ms. de Saint-Galle, Bruxelles 1851, 1867.

<sup>3</sup> Cod. 339 in trefflich photographiertem Faksimile herausgegeben durch die Benediktiner von Solesmes: *Paléographie musicale* vol. I, Solesmes 1889.

<sup>4</sup> Treffliche Faksimileausgaben von Antiphonarien und Gradualien bietet die seit 1889 erscheinende *Paléographie musicale* der Benediktiner von Solesmes: *Antiphonale missarum* S. Gregorii aus Cod. Sangall. 339, s. X (Bd I), dergleichen aus Cod. Einsiedl. 121, saec. X—XI (Bd IV), *Antiphonarium Ambrosianum* aus Cod. Add. 34209 des Britischen Museums, saec. XII (Bd V u. VI), *Antiphonale tonale Missarum* aus Cod. H 159 der medizinischen Schule zu Montpellier, saec. XI (Bd VII u. VIII), *Antiphonarium monasticum* aus der Kapitelsbibliothek zu Lucca, saec. XII (Bd IX), *Antiphonale missarum* S. Gregorii aus Cod. 329 der Bibliothek zu Laon, saec. X (Bd X). Ferner: Frere, *Graduale Sarisburiense*, Londini 1894; Collette, *Le Graduel de l'église de Rouen au XIII<sup>e</sup> siècle*, Rouen 1907; The York Gradual, Oxford 1908.

<sup>5</sup> Pamelius, *Liturg. lat.* II 62—176. Thomasius, *Resp. et antiph.*, Romae 1686; ed. Vezzosi, Opp. Thomasii V 1—40. Georgius, *De lit. Rom. pont.* III 441 ff. Gerbert, *Monum.* I 362—400. Vgl. Ranke, *Perikopensystem* 115 ff. Aus einer Handschrift des 8. oder 9. Jahrhunderts veröffentlichte Morin *Fragments inédits jusqu'à présent uniques d'antiphonaire gallican*: *Revue bénéd.* XXII (1905) 329—356.

<sup>6</sup> Vgl. für Sequenzen: *Prosarium Lemovicense*; die Prosen der Abtei St Martial zu Limoges (10., 11. u. 12. Jahrhundert) *Analecta hymnica medii aevi* VII (1890); Dreves, *Sequentiae ineditae*. *Analect. hymn.* VIII IX X (1890—1891); Blume S. J., *Sequentiae ineditae*. *Analect. hymn.* XXXIV (1900), XXXVII (1901), XXXIX XL

4. Wie die Liturgie der heiligen Messe, so war auch die des Offiziums in der ältesten Zeit nicht in einem Buche vereinigt, sondern man benötigte zu derselben einer Mehrzahl liturgischer Codices. Es waren dies vorzugsweise: das Psalterium, den auf die Wochentage verteilten Psalter und die biblischen Antika enthaltend; sodann für die Lesungen der drei Nocturnen eine Heilige Schrift, ein Passionar mit dem Leben der Heiligen und ein Homiliar; endlich ein Hymnar. Seit dem 11. Jahrhundert begann man allmählich diese Bücher zu vereinigen; aber erst seit dem 13. Jahrhundert gelangte, zum Teil durch den Einfluß des Minoritenordens, das Brevier (Breviarium), welches das gesamte Offizium zu einem Buche (wenn auch eventuell in mehreren Bänden) zusammenfaßte, in allgemeinen Gebrauch.

a) Psalterhandschriften sind noch in reicher Anzahl und zum Teil aus sehr früher Zeit erhalten<sup>1</sup>. Man unterscheidet je nach der größeren oder geringeren Rücksichtnahme auf die Verwendung im Offizium: 1. das einfache Psalterium (Psalterium non feriatum); dasselbe zeigt keine Beziehung auf den Chordienst, außer daß es gewöhnlich mit den biblischen Antika, dazu Te Deum, Symbolum etc. verbunden ist, Zusätze, die den folgenden Arten um so weniger fehlen; 2. das Psalterium feriatum. Dasselbe enthält die Psalmen gleichfalls in der biblischen Reihenfolge; doch sind die Psalmen für die einzelnen Wochentage durch Initialen oder Überschriften abgeteilt. 3. Dieses Psalterium feriatum entwickelt sich nun weiter und wird mit dem Ordinarium officii de tempore (Invitatorium, Antiphonen, Versikel, Hymnen, Kapitel, Orationen) verbunden. 4. Wird endlich die biblische Reihenfolge der Psalmen verlassen und die liturgische allein maßgebend (Psalterium dispositum per hebdomadas), so fehlt, wenn das Ordinarium de tempore und de sanctis beigelegt ist, nur noch die Einsetzung der Lesungen, welche am spätesten erfolgte, um ein vollständiges Brevier (Breviarium plenum) im heutigen Sinne des Wortes herzustellen.

b) Der Ausdruck *breviarius* (sc. liber) bedeutete ursprünglich eine kurze Aufzeichnung oder Zusammenstellung überhaupt und wurde besonders gern für kurze Notizen bezüglich des Ritus, desgleichen für die nicht seltenen gesonderten Zusammenstellungen über die Anfangsworte der Lesungen und Gesänge in Messe und Brevier gebraucht. Hiervon ging er im 13. Jahrhundert auf die in allgemeine Übung kommenden vollständigen „Breviere“ über, von denen indes einzelne Beispiele in italienischen Klöstern schon seit dem 11. Jahrhundert nachweisbar sind. Man ging hier mitunter so weit, sogar das vollständige Missale mit dem Brevier zu einem

(1902), XLII (1903), XLIV (1904); Dreves, Gottschalk, Mönch von Simburg an der Hardt, ein Prosator des 11. Jahrhunderts (mit einem Anhang von Sequenzen), Leipzig 1897 (Hymnologische Beiträge I). Sequenzen auch bei Dreves: Christian von Silenfeld, Analect. hymn. XLI (1903). Blume u. Vannister, Thesauri Hymnologici Prosarium. Die Sequenzen des Thesaurus Hymnologicus H. A. Daniels und anderer Sequenzausgaben, Leipzig 1911. Tropen bietet: Blume S. J., Tropi graduales I, Tropen des Missale im Mittelalter II, Tropen zum Proprium Missarum. Analect. hymn. XLVII XLIX (1906). Ferner: Reiners, Die Tropen-, Prosen- und Prästationsgesänge. Die Tropengesänge und ihre Melodien, Luxemburg 1884, 1887; Gautier, Histoire de la poésie liturg. au moyen âge. Les tropes I, Paris 1886; Daux, Tropaire-Prosier de l'abbaye St-Martin de Montauriol, Paris 1901; Frere, The Winchester Troper, London 1894.

<sup>1</sup> Über die künstlerische Ausstattung derselben vgl. Springer, Die Psalterillustrationen im frühen Mittelalter: Abhandl. der phil.-hist. Klasse der königl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften VIII, Leipzig 1880, 187—296. Mit zehn Tafeln in Sichtdruck.

begreiflicherweise sehr umfangreichen Bände zu vereinigen<sup>1</sup>. Praktische Rücksichten führten indes früh zu einer Trennung des *Breviarium plenum* in ein Buch für das nächtliche Offizium (Matutinale, Nocturnale) und ein zweites für das Tagesoffizium (Diurnale); auch das Vesperoffizium wurde (mit dem Completorium) oft zu einem eigenen Bande zusammengefaßt (Vesperale). Hier ist sodann eine nicht selten vorkommende Art liturgischer Bücher zu erwähnen, das *Kollektar* (*Collectarius liber*, *Collectarium*, auch *Orationarius* genannt), welches die Tages- und Festorationen, dazu meist die *Lectiones breves* der Prim und sonstige Bestandteile des *Officium diurnum*, für das es bestimmt war, enthielt.

c) Im Druck sind zwar selten ganze mittelalterliche Breviarien<sup>2</sup>, desto häufiger aber einzelne Bestandteile derselben veröffentlicht, und zwar sowohl einzelne Offizien<sup>3</sup> als auch das Psalterium<sup>4</sup>, das Antiphonar und Responsoriale<sup>5</sup>. Was die Hymnarien betrifft, unter denen das der Vatikanischen Bibliothek an Alter hervorragte<sup>6</sup>, so sind dieselben in den neueren Sammelwerken zwar reichlich ausgebeutet, doch selten als Ganzes gedruckt<sup>7</sup>. Das gleiche gilt von den Passionalien<sup>8</sup>. Unter den Lektionarien

<sup>1</sup> Cod. 1907 (B II 1) der Biblioteca Casanat. (sopra Minerva) in Rom aus dem 11. Jahrhundert.

<sup>2</sup> So die Sarumbücher (Brevier u., wie es in Salisbury im 15. Jahrhundert in Gebrauch war), Cambridge 1879—1886, 6 Bde. Das Brevier von York bei Lawley, Brev. ad usum insignis eccl. Eborac., Durham 1880—1883, 2 Bde. Frere and Brown, The Hereford Breviary I, London 1904; II, London 1911.

<sup>3</sup> Beispiele in den Acta Sanctorum Bolland. (passim). Martène, De ant. eccl. rit., bes. Bd III. Brambach, Die verloren geglaubte Historia de S. Afra, Carolsr. 1892. Sechner, Altbayerische Kirchenfeste und Kalendarien in Bayern, Freiburg 1891, 92 ff, und an vielen andern Orten, deren Aufzählung hier unmöglich ist.

<sup>4</sup> Thomasius, Psalterium cum canticis, versibus prisco more distinctum, argumentis et orat. vetustis novaque literaliter explanatione brev. dilucidatum, Romae 1683. Stevenson, Anglosaxon and early English psalter, London 1843. Gilson, The Mozarabic Psalter, London 1905.

<sup>5</sup> Thomasius, Respons. et antiph., Romae 1686. Vezzosi, Opp. Thomasi IV 1—103.

<sup>6</sup> Cod. Vat. Reg. 11. Vgl. hierüber Dreves, Aurelius Ambrosius, Freiburg 1893; bes. S. v mit Facsimile der Handschrift. Über die ältesten Handschriften von Rheinau siehe Werner, Die ältesten Hymnensammlungen von Rheinau, Leipzig 1891.

<sup>7</sup> So der Hymnarius Moissiac. bei Dreves, Anal. hymn. II (1888) 27 ff; Hymni Severinianus ebd. XIV (1893); ferner Norman, Hymnarium Sarisburiense, London 1851; zwei italienische Hymnarien bei Chevalier, Poésie liturgique du moyen âge 117 ff; Dankó, Vetus hymnarium ecclesiasticum Hungariae, Budapest 1893; Weinmann, Hymnarium Parisiense. Das Hymnar der Zisterzienserabtei Pairis im Elsaß (Veröffentl. der Gregor. Akademie zu Freiburg i. d. Schw. 2), Regensburg 1905. Mittelalterliche Hymnen finden sich in den Analect. hymnica IV (1889), XI (1891), XII (1892), XVI—XVII (1894), XIX (1894), XXII (1895), XXIII (1896), XLII (1903), XLIII (1903), XLVIII (1905), L (1907), LI (1908): die Hymnen des Thesaurus hymnologicus G. A. Daniels, 1. Teil: Die Hymnen des 5.—11. Jahrhunderts LII (1909); 2. Teil: Die Hymnen des 12.—16. Jahrhunderts. Mozarabische Hymnen in Hymnodia gothica. Analect. hymn. XXXVII (1897). — Vogelmann, Lateinische Hymnen, Antiphonen usw. aus der ehemaligen Kollegiatkirche bzw. dem früheren Benediktinerfloster Ellwangen: Theol. Quartalschr. LXXII, Tübingen 1890, 91 ff. Supplemente als Beilage der Analecta Bollandiana (1900—1904). Nachschlagewerke: Chevalier, Repertorium hymnologicum, Louvain 1897; dazu Blume, Repertorium Repertorii. Kritischer Wegweiser durch U. Chevaliers Repertorium hymnologicum. — Julian, A Dictionary of Hymnology, London 1907. Brederod, Hymnologisches Hilfslexikon, Leipzig 1910.

<sup>8</sup> Auf ihnen fußen die zahlreichen Sammlungen von Heiligenleben, von welchen nur die umfangreichste hier angeführt sei, die Acta Sanctorum der Bollandisten, Antwerpen



und Homiliarien sind, abgesehen von den allverbreiteten Homilien des hl. Gregor des Großen<sup>1</sup>, am bekanntesten die Sammlungen von Beda dem Ehrwürdigen<sup>2</sup> († 735), Alkuin<sup>3</sup> († 804) und Paul Warnesfried<sup>4</sup> († 797?); doch war nur letztere sowie das weniger verbreitete Homiliar des Abtes Alanus von Farfa<sup>5</sup> († 770) speziell auf die Lesung im Offizium berechnet. Gleichfalls für das Stundengebet bestimmt war das sog. Antiphonar aus dem irischen Kloster Bangor<sup>6</sup>, eine merkwürdige Handschrift des 7. Jahrhunderts, welche 6 Kantika, 12 Hymnen, 86 Kollekten und 70 Antiphonen, dazu das Kredo und Paternoster enthält. — Reimoffizien<sup>7</sup> (historiae, rhythmata, rimata), die sich im Mittelalter seit dem 10. bis ins 16. Jahrhundert weiter Verbreitung und Beliebtheit erfreuten, sind in großer Zahl in den *Analecta hymnica*<sup>8</sup> veröffentlicht.

5. Eine sehr beachtenswerte Quelle für den Liturgiker sind die alten Ordines. Sie beschreiben, in welcher Reihenfolge und auf welche Weise oder in welcher

1643 ff.; der neueste Band erschien 1910 und reicht bis zum 8. November. Eine wichtige Ergänzung dazu bieten die *Analecta Bollandiana*. Brüssel 1882 ff., welche sowohl im Texte als auch in gesonderten Beilagen Verzeichnisse der handschriftlich erhaltenen Passionalien und Vitae Sanctorum in verschiedenen Bibliotheken bringen, so *Catalogus codd. hagiograph. bibl. publ. civ. Namurcensis* (1882), *Gandav.* (1884), *Leod.* (1886), *bibl. regiae Bruxell.* (1886—1889, 2 voll.), *Hagensis* (1887), *Carnot.* (1889), *Brugensis* (1891), *Ambros. Mediol.* (1892), *Cenom.* (1893), *Cat. codd. hagiograph. Alphonsi Wins* (1893), *Ioannis Gielemans* (1894), *bibl. Vindob.* (1894), *Cat. codd. hag. Graec. bibl. Chisianae* (1897), *Vaticanae* (1898 1899, Suppl. 1902), *bibl. Barberiniana* (1900), *bibl. monast. Deip. in Chalce insula* (1901), *Cat. codd. hag. latin. bibl. publ. Dnacenensis* (1901), *Neapolitanae (graec.)* (1902), *bibl. univers. Messanenensis* (1904), *Rotomagensis (lat.)* (1904), *bibl. D. Marci Venet. (graec.)* (1905), *Bibl. Bolland. (lat.)* (1905), *Bibl. comitis de Leicester Holkhamiae in Anglia (graec.)* (1906), *Cat. codd. hag. latin. bibliothecarum Rom. praeter Vatic.* (1906 1907 1908).

<sup>1</sup> Migne, P. L. 76, 1075—1312. Hurter, *Ss. Patr. opusc. sel. ser.* 2, t. VI, Oenip. 1892. Pfeilschifter, Die authentische Ausgabe der Evangelienhomilien Gregors d. Gr., München 1900.

<sup>2</sup> Migne, P. L. 94, 9 ff. Über seine ursprüngliche Gestalt vgl. Morin: *Revue bénéd.* IX, Maredsous 1892, 316 ff.

<sup>3</sup> Ungedruckt. Vgl. Morin, *L'homélaire d'Alcuin retrouvé*: *Rev. bénéd.* IX 491 ff.

<sup>4</sup> Migne, P. L. 95, 1159 ff. Dasselbe wurde schon im 15. und 16. Jahrhundert (öfters unter Alkuins Namen) gedruckt (Hain, *Rep. bibl.* III 80, n. 8789—8794); noch Köln 1669. Wiegand, Das Homiliarium Karls d. Gr. auf seine ursprüngliche Gestalt hin untersucht, Leipzig 1897. Morin, *Les sources non identifiées de l'homélaire de Paul diacre*: *Revue bénéd.* XV (1898) 400—403. Wiegand, Ein Vorläufer des Paulus-Homiliars: *Theol. Studien und Kritiken* 1902, 188 ff.

<sup>5</sup> Ungedruckt; vgl. Migne, P. L. 89, 1197. — Das Homiliar des hl. Burchard von Würzburg (in einer Würzburger Handschrift) ist eine etwas veränderte Abschrift der *Sermones* des hl. Cassarius von Arles (Morin, *L'homélaire de Burchard de Würzburg*: *Revue bénéd.* XIII (1896) 97—111.

<sup>6</sup> Muratori, *Ancodota Ambros. IV*, Padua 1713, 119—159. Muratorii *Opera omnia* XI 3, Arezzo 1770, 217—251. Migne, P. L. 72, 579—606. O'Laverty, *An hist. account of the diocese of Down and Connor II*, Dublin 1848, app. ix ff. Neueste Faksimileausgabe der Bradshaw society durch Warren, *The antiphonary of Bangor*, London 1893, 1895.

<sup>7</sup> D. h. Offizien, in welchen außer den Psalmen und Lektionen alles in gebundene Sprache gekleidet war.

<sup>8</sup> V (1899), XIII (1892), XVIII (1894), XXIV—XXVI (1896—1897), XXVIII (1898), XLV (1904): *Historiae rhythmicae*. Vgl. Blume S. J., Zur Poesie des kirchlichen Stundengebetes im Mittelalter: *Stimmen aus Maria-Saach* LV (1898) 132 ff.

Ordnung die liturgischen Handlungen zu vollziehen seien, enthalten also für ihre Zeit dasjenige, was dormalen teils im *Caeremoniale Romanum* (für die päpstliche Liturgie) und im *Caeremoniale episcoporum*, teils in den Rubriken der einzelnen liturgischen Bücher selber enthalten ist; man könnte sie füglich als Rubrikenbücher bezeichnen. In der Tat entwickelten sich aus ihnen einerseits das spätere Pontifikale und Rituale mit den liturgischen Formularen für den Bischof bzw. Seelsorgspriester, anderseits durch Einfügung der Bestimmungen der Ordines in den ursprünglich rubrikenlosen liturgischen Text die heutigen Rubriken des Missale und Breviers, die, wenn auch in verschiedener Fassung, seit dem 13. Jahrhundert selten in den Handschriften fehlen. Am wichtigsten unter den Ordines sind die der römischen Kirche, *Ordines Romani*, die in beträchtlicher Anzahl und zum Teil aus früher Zeit erhalten sind. — Auch die Regeln und Konstitutionen der verschiedenen Orden, darunter besonders die dem Ausgange des 11. Jahrhunderts angehörigen *Consuetudines Cluniacenses* und *Hirsaudienses* bieten reiche Aufschlüsse über die Gestaltung der Liturgie, welche von jeher in den Klöstern mit besonderem Eifer gepflegt wurde.

a) Da die liturgischen Bücher der ältesten Zeit keine Rubriken enthalten, so kann es kaum zweifelhaft sein, daß neben denselben gesonderte Aufzeichnungen über den Ritus, zumal der heiligen Messe und der mit ihr verbundenen Sakramentspendung existierten. In der Tat reicht einer der römischen Ordines (VII) bis in das 6. Jahrhundert zurück; seit dem 8. Jahrhundert häufen sich die Aufzeichnungen dieser Art. Ein Zyklus von 15 römischen Ordines wurde durch Mabillon veröffentlicht<sup>1</sup> und dadurch der liturgischen Forschung ein bedeutender Dienst erwiesen. Von Mabillon schreibt sich auch die Numerierung der einzelnen Ordines her. Der erste derselben (*Ordo Rom. I.*)<sup>2</sup> beschreibt zunächst den Ritus der feierlichen Papstmesse (n. 1—22)<sup>3</sup>. Dieser Teil ruht in seinem Kerne von Gregor I.<sup>4</sup> her und wurde im 8. Jahrhundert, vielleicht durch Stephan III. (752—757), umgearbeitet<sup>5</sup>. Wohl dem Ende dieses Jahrhunderts<sup>6</sup>, der Zeit kurz vor der Krönung Karls d. Gr. zum römischen Kaiser (vgl. n. 24), gehört der zweite Teil (n. 23—51) an, welcher die Eigentümlichkeiten der Papstmesse zu gewissen Zeiten (*Quadragesima*) und an gewissen Tagen (*Coena Dom.*, *Parasceve*, *Sabb. S. etc.*) des Kirchenjahres behandelt. Der Appendix, welchen Mabillon diesem ersten römischen *Ordo* beigab, verbreitet sich gleich dem zweiten Teil des letzteren über die Liturgie der Passionszeit, der Kar- und Osterwoche, ist aber jüngeren Ursprunges, da sein Redaktor ohne Zweifel diesen zweiten Teil schon vor sich hatte und benützte. — Der zweite römische *Ordo* Mabillons<sup>7</sup> beschreibt die feierliche Pontifikalmesse, ist Auszug und beziehungsweise Erweiterung des eben be-

<sup>1</sup> *Museum Ital.* II, Paris. 1689 1724, 1 ff.; hiernach Migne, P. L. 78, 973—1372. Sämtliche hier veröffentlichte Ordines untersuchte Möstl, *Studien zu Mabillons römischen Ordines*. Münster 1905.

<sup>2</sup> Auch gedruckt bei Muratori, *Lit. Rom. vet.* II 973. Atchley, *Ordo Romanus primus*, Londini 1905.

<sup>3</sup> Eine ältere Rezension dieses Teiles in einer Handschrift (n. 2096) der *Bibl. naz.* zu Rom bietet Grisar, *Analecta Romana* (1899) 221 ff.

<sup>4</sup> Grisar: *Zeitschrift für kath. Theologie* IX, Innsbruck 1885, 415 ff.

<sup>5</sup> Probst, *Die ältesten römischen Sakramentare und Ordines* 386 ff. Dagegen Grisar, *Analecta Romana* (1899) 195 ff.

<sup>6</sup> Duchesne, *Origines* 147.

<sup>7</sup> Auch bei Muratori, *Lit. Rom.* II 1019 ff.

sprochenen ersten Ordo, daher jedenfalls etwas jünger als dieser. Er enthält einzelne Riten, die nicht römisch, sondern altgallitanisch sind (z. B. die in Rom erst im 11. Jahrhundert eingeführte Rezitation des Symbolum in der Messe n. 9, die Erteilung des Pontifikatssegens nach dem Pax Domini etc. n. 11 usw.), woraus man mit Recht gefolgert hat, daß dieser Ordo aus der Zeit der allmählichen Einführung des römischen Ritus in Gallien unter Karl d. Gr., also aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts stamme<sup>1</sup>. Dieser Ordo ist es, den die dem Amalarius fälschlich zugeschriebenen *Eclogae* erbaulich kommentieren; übrigens kannte Amalarius auch den ersten und außer diesen beiden mindestens noch einen dritten<sup>2</sup>. — Der dritte und vierte (nur Fragment) Ordo Mabillons beziehen sich gleichfalls auf die päpstliche Messe und dürften noch in das erste Jahrtausend hinaufreichen, ebenso auch der fünfte<sup>3</sup> und der sechste<sup>4</sup> Ordo, der übrigens nicht speziell auf Rom berechnet, sondern gleich dem zweiten Ordo Ritus der Pontifikalmesse überhaupt ist. Für die Geschichte unserer Taufliturgie ist sehr wichtig der siebte Ordo, welcher eingehend die Ordnung der Skrutinien beschreibt, welche in der Quadragesima mit den Katechumenen (*infantes*) gehalten wurden, die am Karfreitag getauft werden sollten, sodann den Ritus der Taufwasserweihe und der auf sie folgenden Taufe und Firmung beschreibt. Dieser Ordo, nach Wiegands<sup>5</sup> Annahme ursprünglich ein besonderes Taufbuch, findet sich als Interpolation bereits in einer um das Jahr 700 in Gallien geschriebenen Handschrift<sup>6</sup> des Gelasianum, dessen altrömischer Bestandteil nur drei Skrutinien kennt<sup>7</sup>. Die Verwendung des nicäno-konstantinopolitanischen Symbols beim Skrutinium in *apertione aurium* gestattet nicht den Schluß auf einen gallitanischen Ursprung des Ordo<sup>8</sup>. Nach Probst ist dieser Ordo zwar nach Gelasius, aber noch vor Gregor d. Gr. geschrieben<sup>9</sup>. Die letzte Rezension des Textes war jedoch zum mindesten unter Karl d. Gr. schon vollendet<sup>10</sup>. Der achte Ordo, welcher über den in Rom gebräuchlichen Ordinationsritus berichtet, ist in einer dem Ende des 9. Jahrhunderts angehörenden vatikanischen Handschrift<sup>11</sup> überliefert. Genaueres über seine Entstehungszeit wird sich jedoch nicht feststellen lassen. Der Eid, womit die Ordinanden ihr Freisein von den *crimina enormia* bekräftigen mußten, weist auf die vorgregorianische<sup>12</sup> Zeit hin, die Formel bei Übergabe des Kelches an den Subdiakon ist nach Duchesne<sup>13</sup> erst im 7. Jahrhundert entstanden. Kösters<sup>14</sup> nimmt als Entstehungszeit des Ordo das 6. Jahrhundert an. — Der neunte Ordo ist handschriftlich in einem St Galler Codex des 10. Jahrhunderts erhalten und beschreibt gleichfalls den römischen Ordinationsritus. Eine genauere Datierung seiner Entstehungszeit wäre möglich, wenn sich mit Sicherheit feststellen ließe, ob der im Ordo genannte Papst Leo der dritte oder vierte dieses Namens ist; denn nur Leo III.

<sup>1</sup> Vgl. Medel: *Tübinger Theol. Quartalschr.* 1862, 75, und Mayer, *Geschichte des Katechumenats* 113 ff.

<sup>2</sup> *De ord. antiph.* c. 52.

<sup>3</sup> Der St Galler Codex, der ihn enthält, stammt aus dem 10. Jahrhundert. Das Verzeichnis der liturgischen Gewänder, das an der Spitze des Ordo steht, gehört noch dem 9. Jahrhundert an. Braun, *Die liturgische Gewandung*, Freiburg 1907, 6.

<sup>4</sup> Weil schon benutzt im *Ordo romanus vulgatus*. Hittorp (ed. Colon. 1568) 2. Gleich dem 2. steht der 6. Ordo auch in dem etwa 1070 geschriebenen Pontifikale des Bischofs Gundekar II. von Eichstätt.

<sup>5</sup> Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters I, Leipzig 1899, 210.

<sup>6</sup> *Cod. Vatic. Reg.* 316.

<sup>7</sup> Wiegand, *Die Stellung des apostolischen Symbols* 210.

<sup>8</sup> *Ebd.* 232.

<sup>9</sup> Die ältesten römischen Sakramentarien und *Ordines* 398 ff.

<sup>10</sup> Duchesne, *Origines* 301.

<sup>11</sup> Kösters, *Studien* 19.

<sup>12</sup> Duchesne, *Origines* 361.

<sup>13</sup> *Ebd.* 353.

<sup>14</sup> *Studien* 20.



oder Leo IV. können als Verfasser in Betracht kommen. Daß noch dieser Ordo möglicherweise auf das Zeitalter Gregors d. Gr. zurückgehen kann, ergibt sich aus einigen bei Röstlers<sup>1</sup> angeführten Gründen. — Im zehnten Ordo erhalten wir zunächst eine sehr übersichtliche und klare Beschreibung der päpstlichen Liturgie an den letzten drei Tagen der Karwoche; das Sündenbekenntnis zu Anfang der Messe erscheint hier schon als herkömmlicher Bestandteil derselben, was eher auf das 12. als auf das 11. Jahrhundert hinweisen dürfte; die Taufe geschieht noch regelmäßig *per immersionem* (n. 22), wie es im 12. Jahrhundert der Fall war, während im 13. nach und nach auch die Taufe *per infusionem* aufkam, übrigens, wie wir aus Thomas von Aquin sehen<sup>2</sup>, die Immersion noch *modus communior et laudabilior* blieb. Weiter enthält der Ordo X ein Formular für die Abnahme des Sündenbekenntnisses und die damit verbundene Erteilung der Losprechung durch den Priester (n. 25—29), dann ein weiteres Formular für die sakramentale Losprechung allein (n. 30). Das letztere ist jedenfalls älter als das erstere, weil die Absolutionsformel noch rein deprefativer Natur ist, während im ersteren schon die indikative Form (*absolvimus te*), aber in Verbindung mit der noch überwiegenden deprefativen uns begegnet, was auf die Zeit des allmählichen Überganges vom ausschließlichen Gebrauch der pefativen zur indikativen, d. i. ins Ende des 12. oder den Anfang des 13. Jahrhunderts hinweist; in den Tagen des hl. Thomas von Aquin<sup>3</sup> war schon seit längerer Zeit die indikative oder judizielle Absolutionsform in allgemeinem Gebrauch. Weiter enthält Ordo X den *Ritus ad visitandum, ungendum et communicandum infirmum* (n. 31—35). Im *Ritus* der Krankenkommunion ist vorgeschrieben, der Priester solle die heilige Hostie in Wein tauchen, welcher dadurch in Christi Blut verwandelt werde, und solle dann Christi Fleisch und Blut dem Kranken reichen. Da wir der Meinung, solches Eintauchen bewirke die Konsekration des Weines, vom 9. Jahrhundert an bis herab in die Zeit des hl. Thomas<sup>4</sup> mehrseitig begegnen, so läßt sich aus obiger Vorschrift keine sichere Folgerung auf das Alter des Ordo ziehen. Auch im abschließenden *Ritus* für das Begräbnis der römischen Kleriker (n. 36—40) finden sich keine Anhaltspunkte zu solcher Zeitbestimmung. — Der erste Ordo beschreibt: *qualiter dominus apostolicus cum curia sua et tota Romana ecclesia in praecipuis solemnitatibus et quotidianis officiis valeat se regere*, gibt einen vortrefflichen Überblick über die päpstliche Liturgie (einschließlich des Stundengebets) für das ganze Kirchenjahr. Dieser Ordo wurde von einem Kanonikus Benedikt bei St Peter auf Wunsch des Kardinals Guido de Castello, des nachmaligen Papstes Sixtus II., zwischen 1140 und 1143 verfaßt<sup>5</sup>. — Auch der zwölfte Ordo hat zu seinem Gegenstand die päpstliche Liturgie im Verlauf des Kirchenjahres und beschreibt außerdem den *Ritus* der Wahl und Weihe des Papstes sowie auch den der Kaiserkrönung; sein Verfasser ist Kardinal Cencius de Sabellis, der nachmalige Papst Honorius III.; gleich dem *Liber consuum* verfaßte er auch diesen Ordo, wie aus n. 78 ersichtlich, noch bei Lebzeiten Papst Sixtus II. (also zwischen 1192 und 1198), unter welchem er die Kameralverwaltung der römischen Kirche leitete. — Der dreizehnte Ordo *Maillonis* führt den Titel *Caeremoniale Romanum* und ist auf Befehl Gregors X. herausgegeben, ohne Zweifel bald, nachdem dieser

<sup>1</sup> Studien 27.<sup>2</sup> S. th. 3, q. 66, a. 7.<sup>3</sup> Opuscul. 18.<sup>4</sup> S. th. 3, q. 83, a. 2.<sup>5</sup> Der vorliegende Ordo ist nur ein kleiner Teil eines größeren nicht mehr vorhandenen Gesamtwerkes, das den Titel *Liber politicus* trägt; vgl. Röstlers, Studien 47. Fabre, *Le polyptycho du chanoine Benoît. Travaux et mémoires des facultés de Lille* 1 (1889) n. 3, p. 7. Der Text des 11. Ordo auch bei Fabre et Duchesne, *Le Liber consuum de l'église romaine*, 2 Bde, Paris 1910.

Papst durch die von ihm auf dem Konzil von Lyon (1274) erlassene Konstitution *Ubi periculum* das Verfahren bei der Papstwahl geregelt hatte<sup>1</sup>. Unser *Ordo* gibt nun an, wie der gewählte Papst liturgisch zu investieren, wie sodann (falls er noch Weihen empfangen muß) bei Erteilung der Weihen an ihn, wie sofort bei seiner Konsekration und nach derselben zu verfahren sei; den Schluß bildet ein gedrängter Überblick über die Funktionen des Papstes im Lauf des Kirchenjahres<sup>2</sup>. — Der umfangreichste unter den römischen *Ordines* ist der, welcher handschriftlich den Titel *Ordinarium s. Romanae ecclesiae* führt und bei Mabillon an vierzehnter Stelle erscheint. Er beschreibt sehr eingehend den Ritus der Wahl, der Weihe und Krönung des Papstes, dann die Liturgie des Papstes mit allen ihren Modifikationen im Lauf des Kirchenjahres, ferner die Wahl der Kardinäle, das Verfahren bei allgemeinen Konzilien, bei Heiligsprechungen, bei der Kaiserkrönung usw.; als sein Verfasser gilt (von etlichen späteren Zusätzen abgesehen) der von Petrus Amelii in seinem *Liber de caeremoniis* wiederholt als liturgische Autorität erwähnte Jakob Gajetanus (Caetani) Stefaneschi<sup>3</sup>, welcher, schon von Bonifaz VIII. zum Kardinal erhoben, noch unter Clemens VI. (cf. n. CXVII) am Leben war und sein *Ordinarium* wahrscheinlich um 1311 verfaßt hat. Inwieweit etwa der Kardinal Napoleon Orsini die Verfasserschaft desselben teilt, kann nur durch weitere handschriftliche Forschungen festgestellt werden<sup>4</sup>. Nach Labande<sup>5</sup> ist die von Mabillon veröffentlichte Form des *Ordinarium* eine Kompilation der Zeremonialien des Gajetanus, Petrus Amelii und Wilhelm von Estouteville, die erst zu Ende des 15. oder Anfang des 16. Jahrhunderts entstand, während die erste von Gajetanus Stefaneschi allein herrührende Redaktion im Cod. 1706 der Bibliothek zu Avignon enthalten sei. — Der eben genannte Petrus Amelii, Bischof von Sinigaglia und zuletzt Patriarch von Grado († 1401)<sup>6</sup>, ist ohne Zweifel (vgl. z. B. n. LXXX und XC) Verfasser des *Liber de caeremoniis ecclesiae Romanae*, welchen Mabillon als fünfzehnten *Ordo Romanus* verzeichnet, der sehr eingehend die Liturgie des Papstes und der päpstlichen Kurie, anfangend mit dem Advent und durchs ganze Kirchenjahr hin beschreibt, am Schluß auch noch de Papa aegrotante, dann von den Exsequien für den Papst, vom Konklave und von der Heiligsprechung handelt. — Außer diesen von Mabillon als 14. und 15. römischer *Ordo* veröffentlichten existieren noch verschiedene andere Bearbeitungen des *Liber caeremoniarum curiae* aus dem 14. und 15. Jahrhundert. Besonders ausführlich ist der von Gattico an die Spitze seines Wertes<sup>7</sup> gestellte *Liber caeremoniarum s. Romanae ecclesiae* aus der zweiten

<sup>1</sup> Vgl. Rösters, Studien 54—65.

<sup>2</sup> „Er bildet in der Entwicklung der *Ordines* den Übergang zur dritten Periode, welcher das ausführliche *Caeremoniale Romanum* charakteristisch ist.“ Rösters, Studien 66.

<sup>3</sup> Interessante, in liturgischem Interesse gemachte Aufzeichnungen desselben veröffentlicht Franz Ehrle S. J. im Archiv für Kirchen- und Literaturgesch. V (1889) 566 ff.

<sup>4</sup> In einem Katalog der Bibliothek der avignonesischen Päpste vom Jahre 1411 wird ein *Liber caeremoniarum per dominos Neapolitanum et Iacobum Gagar, diaconos cardinales* erwähnt (Ehrle, Archiv V 573). Wahrscheinlich haben am *Ordinarium* Jakob Stefaneschi wie an den andern *Libri caeremoniarum curiae* verschiedene Autoren gearbeitet, da derartige *ordines* ja gewöhnlich nicht aus einem Gusse entstanden, sondern allmählich anwuchsen.

<sup>5</sup> *Le cérémonial Romain de Jacques Gajetan*: Bibliothèque de l'école des chartes LIV, Paris 1893, 45 ff.

<sup>6</sup> Vgl. über denselben Ehrle, *Historia bibliothecae Romanorum pontificum tum Bonif. tum Avenion., Romae* 1890, 736 ff.

<sup>7</sup> *Acta selecta caeremonialia s. Romanae ecclesiae* I, Romae 1753, 9 ff.

Hälfte des 14. Jahrhunderts, welcher, allerdings ohne rechte systematische Ordnung, das ganze Gebiet des päpstlichen Ritus und Hofzeremoniells umfaßt. Bedeutend kürzer ist der *Ordo Romanus*, welchen Martène<sup>1</sup> dem päpstlichen Zeremonienmeister Paris de Grassis zuschreibt und der sich auf die eigentlich kirchlichen Feierlichkeiten im engeren Sinne beschränkt. — Neben bzw. nach diesen *Libri caeremoniarum* sind auch die *Diarien* der seit dem 15. Jahrhundert auftretenden päpstlichen *magistri caeremoniarum* als Quelle für die Liturgie beachtenswert. Zahlreiche Auszüge aus derartigen Handschriften vom 15. bis 17. Jahrhundert gab Gattico<sup>2</sup>. Am bekanntesten ist das *Diarium* des Johann Burchard von Straßburg († 1506), der unter Sixtus IV., Innozenz VIII. und Alexander VI. Zeremonienmeister war<sup>3</sup>. — Im Anschlusse an die *Ordines Romani* sei auch der *Liber diurnus* erwähnt<sup>4</sup>, ein päpstliches Formelbuch aus dem frühesten Mittelalter, das besonders im 4. und 5. Kapitel auch liturgische Vorschriften enthält. — Über die Liturgie des Ambrosianischen Ritus verbreitet sich eingehend der *Ordo*, welchen ein Mailänder Mönch, namens Beroldus, in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts verfaßt hat<sup>5</sup>.

b) In den Handschriften verband man häufig mehrere der älteren römischen, dazu andere *Ordines* miteinander und fügte auch wohl sonstige liturgische Aufzeichnungen über Sakramente und Sakramentalien hinzu. Insbesondere entstand eine seit dem 10. Jahrhundert ziemlich viel verbreitete Sammlung, der sog. *Ordo Romanus vulgatus*<sup>6</sup>, welcher sich fast über das ganze Gebiet der Liturgie erstreckt und neben dem 1., 2., 3. und 6. *Ordo* Mabillons verschiedene Meß- und Segnungsformularien etc. enthält. Leider sind die Bestandteile und der Zusammenhang des *Ordo Romanus vulgatus* und der zahlreichen anderwärts veröffentlichten<sup>7</sup> oder noch in den Bibliotheken ruhenden *Ordines*-Handschriften noch nicht genügend untersucht und bestimmt. Eine zusammenfassende, kritische Neuauflage derselben mit Untersuchungen über deren

<sup>1</sup> *De antiquis eccl. ritibus* III<sup>2</sup>, Antwerp. 1737, 607—623.

<sup>2</sup> *Acta sel. caerem.* I 281 ff.; II 1 ff.

<sup>3</sup> Neueste Ausgabe von Thuañne, Paris 1883—1885, 3 Bde. A. Pieper, *Das Original des Diarium Burchardi*: Röm. Quartalschr. VII (1893) 387 ff. Constant, *Deux mss. de Burchard Fragments du Diaire* (1492—1496) — *Le Cérémonial: Mélanges d'arch. et d'hist.* 1902, 209 ff. Derf., *Les maîtres de cérémonies du XVI<sup>e</sup> siècle*, leurs *Diaires*, ebd. 1903, 160 ff.

<sup>4</sup> Migne, P. L. 105, 9 ff. Neueste kritische Ausgabe von Sidel, Wien 1889, wo alle älteren Ausgaben verzeichnet sind.

<sup>5</sup> Herausg. von Magistretti, *Beroldus sive Ecclesiae ambrosianae mediolanensis kalendarium et ordines*, Mailand 1894.

<sup>6</sup> Herausgegeben von Cassander (Coloniae 1561). Hittorp, *De div. off.*, ed. Colon. 1568, 1; ed. Rom. 1591, 1. P. Bäumer (Katholik 1889, I 626) schreibt ihn dem Anfange des 9. Jahrhunderts, einen ähnlichen bei Morinus (*De ordinationibus*, Paris. 1655, 257) der Mitte des 10. Jahrhunderts zu. Einzelne Abschnitte des Hittorpschen *Ordo* stehen bereits in einer Handschrift des Kölner Domkapitels (CK Kap. 138) aus dem Anfange des 9. Jahrhunderts. Franz, *Das Rituale von St Florian aus dem 12. Jahrhundert*, Freiburg 1904, 6.

<sup>7</sup> Martène, *De antiquis eccl. ritibus* (passim). Derf., *Thes. nov. anecd.* V 101 (wichtiger *Ordo Rom. ad usum monast.*, 8. Jahrh.). Muratori, *Lit. Rom. vetus* II 391 (*Brev. eccles. ordinis*, dem vorigen sehr verwandt). Gattico, *Acta caeremonialia* I 226 ff.). Gerbert, *Mon. vet. lit. Alem.* II 1 ff. Maskell, *Mon. rit. eccl. Angl.* Oxford 1846; 2. Aufl. 1882, Rossi, *Inscriptiones christianae urbis Romae* II, P. 1, 34 ff. Duchesne, *Origines* (1908) 456—486 (*Ordo* aus einer dem 9. Jahrhundert angehörenden Handschrift von St Amand [jetzt Cod. Par. 974], enthält die Meßfeier, *Ritus des Triduum sacrum*, der *Ordination* usw.). Batiffol, *Histoire du Bréviaire Romain* (1893) 329 ff. Kösters, *Studien* 87—98.



Alter, Heimat, Abhängigkeitsverhältnisse u. gehört zu den dringendsten Bedürfnissen der liturgischen Forschung.

c) Aus Zusammenstellungen von Ordines der eben beschriebenen Art entwickelten sich im späteren Mittelalter die noch zahlreich erhaltenen Pontifikalien<sup>1</sup>, welche gewöhnlich einige Ordines Romani, die Rubriken und Formulare für die Spendung von Sakramenten und Sakramentalien, zumal für die Pontifikalhandlungen, dazu kanonistische Vorschriften (über die Ordinationen), Meßerklärungen und Ähnliches umfaßten. Man nannte solche Bücher anfänglich von ihrem Kerne Ordo oder nach ihrer Bestimmung *Ordinarium episcopi*, *Liber episcopalis*, wofür sich allmählich der Ausdruck *Liber pontificalis*, *Pontifikale*, einbürgerte<sup>2</sup>. Die erste Druckausgabe eines Pontifikale im jetzigen Sinne des Wortes besorgte der päpstliche Zeremonienmeister Johannes Burchard von Straßburg († 1506 als Bischof von Città di Castello) in Verbindung mit dem Bischofe von Pienza und Montalcino Augustinus Patricius Piccolomini († 1496). Diese Ausgabe erschien unter dem Titel *Liber pontificalis* zu Rom 1485 in Folio<sup>3</sup>; noch vor Ablauf des 15. Jahrhunderts folgten an verschiedenen Orten Nachdrücke und Neuauflagen<sup>4</sup>. Neben den Pontifikalien gebrauchte man öfters für einzelne Pontifikalfunktionen gesonderte Bücher, so vornehmlich für die Benediktionen, die bald den Sakramentarien beigelegt<sup>5</sup>, bald in eigenen Benediktionalien<sup>6</sup> gesammelt sind.

d) Waren die Pontifikalien zunächst für den Gebrauch des Bischofs bestimmt, so mußte sich früh auch das Bedürfnis nach einem Buche fühlbar machen, das in handlicher Form die Formularien enthielt, deren die Seelsorgsgeistlichen für die Spendung der Sakramente (Taufe, Eucharistie, Ölung, Trauung), für die Vornahme verschiedener

<sup>1</sup> Solcher Art ist z. B. der kostbare, in Eichstädt befindliche Pergamentcodex, welchen Bischof Gundekar II. um das Jahr 1070 herstellen ließ. Inhaltsangabe und Würdigung dieser wichtigen Handschrift siehe Franz, *Das Rituale von St Florian* 6—8. Dort selbst auch Nachrichten über zwei Bamberger (CBg 53 54), ein Salzburger (CVP 1830) und ein Weihenstephaner (CIm 21 587) Pontifikale S. 9—11.

<sup>2</sup> Ausgaben mittelalterlicher Pontifikalien: Barnes, *Liber pontif. of Edmund Lacy bishop of Exeter*. Exeter 1847. Greenwell, *The pontifical of Ecghert, archbishop of York*, Durham and Edinburgh 1853, Surtees Soc. XXVII. Henderson, *The York pontifical of archbishop Bainbridge*, ebd. 1873—1875, Surtees Soc. LXI f. Für den ambrosianischen Ritus: Magistretti, *Pontificale in usum ecclesiae Mediolanensis nec non Ordines Ambrosiani saec. IX—XIV*. Mediolani 1897.

<sup>3</sup> Das Explicit lautet: *Expl. pontificalis liber magna diligentia rev. in Chr. patris domini Augustini Patricii de Piccolominibus, ep. Pientini et Ilcinensis, ac ven. viri domini Ioannis Burckhardi, prepositi et can. eccl. s. Florentii Haselacensis, Argent. dioc., capelle ss. d. n. pape caeremoniarum magistri correctus et emendatus*. Romae 1485. Hain, *Rep. bibl.* IV 145, n. 13 285. Ebd. n. 13 287 eine Ausgabe Romae 1497, besorgt von Iacobus de Luciis (ep. Caian.) und Io. Burckardus.

<sup>4</sup> Zaccaria, *Bibl. rit.* I 164.

<sup>5</sup> Ausgaben: Georgius, *De liturgia Romani pontificis* III 329 ff. Muratori, *Liturgia* II 357 ff.

<sup>6</sup> Ausgaben: Gage, *Benedictionale Ethelwoldi* († 984) *Archaeologia* (1832), XXIV; *Benedictionale Aethelwoldi*, ep. Winton. (London 1853), Surtees Soc. Birch. *The book of Nunnaminster*, Hampshire 1889. A. R. Kuypers, *The prayer-book of Aedelwald the bishop, called 'The book of Cerne'*, Cambridge 1902; vgl. Cabrol, *Le 'Book of Cerne'*. *Les liturgies celtiques et gallicanes et la liturgie romaine: Revue des questions historiques* 1904, 210—212. Wilson, *Benedictional of archbishop Robert*. London 1903. Robinson, *On a fragment of an Anglo-Saxon Benedictional preserved at Exeter Cathedral: Transactions of the St. Paul's Ecclesiol. Society*, 1904, 221 ff.

Segnungen namentlich außerhalb des Gottesdienstes, für Beerdigungen, Prozessionen usw., bedürfen. Später als die Pontificalbücher, erst im Laufe des 12. Jahrhunderts bildet sich ein bestimmter Typus solcher für Priester bestimmter Ritualbücher aus, und zwar zuerst für den klösterlichen Gebrauch. Das erste Rituale für Weltgeistliche gab Bischof Heinrich I. von Breslau (1301–1319) heraus. Vordem waren die Weltpriester, obgleich ihnen durch Synodalbestimmungen die Beschaffung von Ritualien wiederholt anbefohlen wurde, angewiesen, sich selbst diese für die Ausübung ihres Berufes so wichtigen Bücher herzustellen<sup>1</sup>; man nannte sie *Manuale sacerdotum* (*pastorum*, *parochorum*), *Agenda*, mit Beisatz des Namens der betreffenden Diözese (z. B. *Dioc. Moguntinensis*), *Liber obsequiorum*, *Obsequiale*, *Parochiale*, *Pastorale*, *Sacerdotale*, *Sacramentale* und besonders späterhin *Liber ritualis*, *Rituale*. Seit der Erfindung der Buchdruckerkunst wurden solche Diözesanritualien zahlreich gedruckt<sup>2</sup>; von älteren sind meist nur Bruchstücke veröffentlicht<sup>3</sup>. — Ein Rituale und Pontifikale des mozarabischen Ritus (gegenwärtig wird nur mehr die heilige Messe nach diesem Ritus gefeiert) enthält der *Liber ordinum*, durch dessen Edition jüngst Férotin<sup>4</sup> die liturgische Quellenpublikation bereichert hat.

a) Noch in anderer Richtung entwickelten sich die alten *Ordines* weiter. Sie traten nämlich allmählich in engere Verbindung mit dem liturgischen Texte. Seit dem 11. Jahrhundert fügte man dem letzteren erst schlichtern, kurz und am Rande, dann in wachsendem Umfange Vorschriften über den Ritus bei, welche in verkürzter und zunächst für die *missa privata* bestimmter Form die Vorschriften der *Ordines* wiedergaben. So entstanden die Rubriken im Missale und Brevier, deren Entwicklung mit der des Missale und *Breviarium plenum* gleichen Schritt hält. Mit dem 13. Jahrhundert erscheinen sie in allgemeiner Übung. Die Geschichte der Rubriken

<sup>1</sup> Franz, Das Rituale 11–12.

<sup>2</sup> Eine gute Übersicht über die gedruckten Ritualien bietet Franz, Die kirchlichen Benediktionen I, Freiburg 1909, xxx–xxxiv.

<sup>3</sup> Zahlreiche Ritualien sind benutzt und erzerpiert bei Martène, *De antiquis eccl. ritibus*. Für die Riten der Sakramentspendung bieten außerdem reichhaltiges Material besonders: Morinus, *De sacris eccl. ordinationibus*. Paris. 1655. Assemani, *Cod. lit.* (Bd I–III: Laufe und Firmung; Bd VIII–IX: Heilige Weihen). Daniel, *Cod. lit.* IV 483 ff. Denzinger, *Ritus Orient.*, 2 Bde, Würzburg 1863. Migne, P. L. 138, 949 ff. In neuester Zeit hat Franz das Rituale von St Florian aus dem 12. Jahrhundert in musterquälliger Edition, mit trefflicher Einleitung und Erläuterungen herausgegeben. Aus einer etwa um 1500 geschriebenen Handschrift veröffentlicht M. Stapper „Die älteste Agenda des Bistums Münster“ (Münster 1906). — Neudrucke von alten Ritualien boten: Freison, *Manuale Curatorum secundum usum ecclesie Roskildensis* (Copenhagae 1513), Paderbornae 1898; *Liber agendarum secundum ritum et consuetudinem ecclesie et diocesis Sleszwicensis* (Paris. 1512, Paderbornae 1898; *Manuale . . . sec. ritum ac consuetudinem alme ecclesie Aboensis* (1522), Paderbornae 1904; *Manuale Lincolpense* (1525), Paderbornae 1904; ferner Kolberg, *Agenda communis* (1512 u. 1520), die älteste Agenda in der Diözese Ermland. Braunsberg 1903. Schönfelder, *Liturgische Bibliothek. Sammlung gottesdienstlicher Bücher aus dem deutschen Mittelalter*, Paderborn 1904 1906. Bd I: Agenda von Meißen (1512), Raumburg (1502), Rön (1485); Bd II: Agenda von Schwerin (1521). — Für die Geschichte der Ritualien sind zu verwerten: Jungniß, *Die Breslauer Ritualien*. Breslau 1892. Franz, *Zur Geschichte der gedruckten Passauer Ritualien*: Theologisch-praktische Monatschrift IX, Passau 1899, 75 ff. Kohler, *Un rituel et un bréviaire du St. Sépulture de Jérusalem: Revue d'Orient latin* VIII (1901) 383 ff. Wordsworth, *Old Service Books of English church*, London 1904.

<sup>4</sup> Le *Liber ordinum* en usage dans l'Eglise wisigotique et mozarabe d'Espagne du V<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle, Paris 1904.

harrt noch der Durchforschung. Sicher ist, daß im 13. Jahrhundert der junge Minoritenorden mit seinen liturgischen Büchern auf die Fixierung der Rubriken im römischen Missale und Brevier bedeutenden Einfluß übte<sup>1</sup>. Die erste Druckausgabe der Messrubriken besorgte der päpstliche Zeremonienmeister Johannes Burchard von Straßburg im Jahre 1498<sup>2</sup>.

f) Zahlreiche Bestimmungen über liturgische Gegenstände enthalten die Regeln der einzelnen Orden. Es seien hier nur einige der wichtigsten angeführt: voran die kostbare Regel des hl. Benedikt<sup>3</sup> und deren Erweiterung aus dem 7. Jahrhundert, *Regula magistri*<sup>4</sup> genannt, sodann die Regel Chrodegangs von Meß<sup>5</sup> aus dem 8. Jahrhundert. Eine ergiebige Quelle für die Geschichte der Liturgie bieten auch die Aufzeichnungen über mönchische und gottesdienstliche Bräuche, *Consuetudines* genannt. Die wichtigsten sind die *Consuetudines Cluniacenses*, über deren Entstehung und Entwicklung die Untersuchungen von Albers<sup>6</sup> Licht verbreiten. Die *Consuetudines Cluniacenses*<sup>7</sup> gehen zurück auf eine (aus Monte Cassino stammende) Urvorlage, die seit dem Jahre 817 beständige Erweiterungen und Umarbeitungen erfuhr. Ein italienischer Abzweig sind die von Albers vollständig edierten *Consuetudines Farfenses*<sup>8</sup>, des italienischen Klosters Farfa, dem 11. Jahrhundert angehörend. Weite Verbreitung erlangten auch die *Consuetudines Hirsaugienses*<sup>9</sup>, deren Verfasser der berühmte Abt Wilhelm der Selige von Hirsau im Schwarzwalde ist. Etwas späterer Zeit gehören die vom Prior Guigo († 1137) bearbeiteten *Consuetudines Carthusienses*<sup>10</sup> an. Auch die Konstitutionen der Zisterzienser<sup>11</sup>, *Minor-*

<sup>1</sup> Quellenstellen in diesem Betreff siehe bei Ehrle: *Zeitschrift für kath. Theologie* VII 340 ff., und *Archiv für Kirchen- und Literaturgeschichte* VI 21 28 ff.

<sup>2</sup> *Ordo missae secundum consuetudinem sancte Romane ecclesie* (auf fol. 1 b: *Ordo servandus per sacerdotem in celebratione missae sine cantu et sine ministris sec. ritum s. R. ecclesie*), Romae 1498. Hain, *Rep. bibl.* I, n. 4102. Im 16. Jahrhundert öfters nachgedruckt. Cf. Merati, *Novae observ.* I 4 f.

<sup>3</sup> Migne, P. L. 66, 215 ff. Neuere Ausgaben: P. Edm. Schmidt, ed. 2 (mit kritischem Apparat) 1911; ed. 2 (ohne denselben) 1892; Wiffstin, 1895. L. Traube, *Textgeschichte der Regula S. Benedicti*, München 1898. C. Butler, *The texts of St. Benedict's Rule* (1899). Traube, *Textgeschichte der Regula S. Benedicti*, herausg. von G. Plenkens, München 1910.

<sup>4</sup> Holstenius, *Codex regularum*, ed. Broekio I, Aug. Vind. 1759, 231 ff.

<sup>5</sup> Migne, P. L. 89, 1057; neueste und beste Ausgabe von Schmidt, Hannover 1889.

<sup>6</sup> Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten (Veröffentl. aus dem kirchenhistor. Seminar München II 8), München 1905. Eine Übersicht bietet Berlière, *Les coutumiers monastiques: Revue bénéd.* XXIII (1906) 260 ff.; XXV (1908) 95 ff.

<sup>7</sup> Die älteren Cluniacenser Gewohnheiten (10. und Anfang des 11. Jahrhunderts) siehe bei Albers, *Consuetudines monasticæ*, vol. II: *Consuetudines Cluniacenses antiquiores necnon consuetudines Sublacenses et sacri specus*, Lips. 1905. Über die den Cluniacenser Gewohnheiten zu Grunde liegende Urvorlage vgl. die Texte bei Albers, *Consuet. monast.*, vol. III: *Antiquiora monumenta maximo consuetudines Casinenses inde ab anno 716–817 illustrantia*. Aus dem 11. Jahrhundert stammt Bernhards *Ordo Cluniacensis*: (Hergott), *Vetus disciplina monastica*, Paris. 1726, 134–364; ferner Ulrichs von Elmy *Antiquiores Consuet. Cluniac.* bei Migne, P. L. 149, 635–778.

<sup>8</sup> *Consuet. monast.* vol. I: *Consuetudines Farfenses*, Stuttg. 1899. Die *Consuet. Farf.* waren schon früher unvollständig veröffentlicht bei (Hergott), *Vet. disc. monast.* 37–182; Migne, P. L. 150, 1193–1300.

<sup>9</sup> Hergott, *Vet. disc. monast.* 375 ff.

<sup>10</sup> Holstenius, *Codex regularum monasticarum et canonicarum*, ed. Broekio II, Aug. Vind. 1759, 810 ff.

<sup>11</sup> Statuten der Generalkapitel bei Martène et Durand, *Thesaurus novus anecd.* IV 1243 ff.



riten<sup>1</sup>, Prämonstratenser<sup>2</sup> usw. bieten reiches liturgisches Material. Wir müssen uns hier mit einem Hinweise auf die reichhaltigen Sammlungen von Herrgott und Holsten sowie Martène<sup>3</sup> begnügen.

Wie für die Klöster, so erwiesen sich auch für größere Kirchen Aufzeichnungen über die an den einzelnen Tagen des Kirchenjahres zu beobachtenden Gebräuche als praktisch. Mehrere dieser Aufzeichnungen sind in neuester Zeit herausgegeben worden<sup>4</sup>.

5. Da sich die Liturgie der heiligen Messe und des Offiziums im Rahmen des Kirchenjahres bewegt, so bildet die Darstellung des letzteren in Kalendarien und Martyrologien eine weitere sehr beachtenswerte Quelle der Liturgik. Die Begriffe „liturgisches Kalender“ und „Martyrologium“ sind wohl auseinanderzuhalten. Unter ersterem versteht man das Festverzeichnis einer einzelnen Kirche; letzteres dagegen, dessen Name aus der Zeit stammt, in welcher meist nur Märtyrer liturgisch gefeiert wurden, umfaßt auch die Namen von Heiligen anderer Kirchen und fügt darum gewöhnlich zu jedem Eintrage den Ort der Feier, mitunter auch noch sonstige historische Notizen.

a) Die Sitte, kirchliche Kalender anzulegen, reicht in der römischen Kirche wie auch sonst im Abend- und Morgenlande in die frühchristliche Zeit zurück. Das älteste erhaltene Beispiel aus Rom ist das von seinem zweiten Herausgeber so genannte

<sup>1</sup> Ehrle, Die ältesten Redaktionen der Generalkonstitutionen des Franziskanerordens: Archiv für Kirchen- und Literaturgesch. VI 1—138. Golubovich, Ceremoniale Ord. Min. vetustissimum sub Ioanne de Parma an. 1254, Quaracchi 1910. Ders., Statuta liturgica seu Rubricae Breviarii auctore divo Bonaventura in generali Capitulo Pisano anno 1263 editae. Archiv. Francisc. Histor. 1911, 62 ff.

<sup>2</sup> Waefelghem, Le ordinarius Premonstratensis d'après d'anciens manuscrits du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> siècle: Anal. de l'ordre de Prémontré II (1906) 1 ff; III (1907) 33 ff; IV (1908) 145 ff.

<sup>3</sup> De antiquis monachorum ritibus libri quinque, Paris. 1690; zweite Ausgabe im vierten Band des Werkes De antiquis eccl. ritibus, Antverp. 1637—1638. Thompson, Customary of the Benedictine Monasteries of S. Augustine Canterbury and S. Peter Westminster, London 1902, 1904. Die Consuetudines Schyrenses aus dem Jahre 1452 veröffentlichte Rainz: Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden XIX (1903 u. 1904) 661 ff.

<sup>4</sup> Stevenson, Rituale eccl. Dunelmensis, Lond. 1840; Manuale et Processionale ad usum ins. eccl. Eborac., acc. Manuale eccl. Sarum, Durham 1875; Consuetudinarium eccl. Lincoln. s. l. 1880. Reynolds, Ordinale sec. usum eccl. Exon. (a. 1337) s. l. et a. (Surtees Soc.). Wilson, Off. eccl. abbatum sec. usum Eversham. monast., Lond. 1893. Liturgia et Consuetudines ecclesiae s. sepulchri Hierosol. (saec. XII): Miscell. Cassinese, Montecassino 1897. Chevalier, Ordinaires de l'église cathédrale de Laon (XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle), Paris 1897. Ders., Sacramentaire et martyrologe de l'abbaye de Saint-Remy. Martyrologe, ordinaires et prosaire de la métropole de Reims (VIII<sup>e</sup>—XIII<sup>e</sup> siècles), Paris 1900. Ders., Ordinaire et Coutumier de l'église cathédrale de Bayeux (XIII<sup>e</sup> siècle), Paris 1902. Fowler, Rites of Durham, Durham (Surtees's Society) 1903. Bennet, Codrington, Deedes, Statutes and Constitutions of the Cathedral church of Chichester, Chichester 1904. Dalton, Ordinale exonense, Londini 1909. Kirchenordnung der ehemaligen Stiftskirche St Martin zu Kolmar während des Mittelalters, Kolmar 1904. Falk, Die pfarramtlichen Aufzeichnungen (Liber consuetudinum) des Florentius Diel zu St Christoph in Mainz 1491—1518, Freiburg 1904. Arens, Der Liber ordinarius der Essener Stiftskirche, Paderborn 1908. Kabos, Ordinarius secundum veram notulam sive rubricam alme ecclesie Agriensis (Erlau), Eger (Ungarn) 1905.

Calendarium Bucherianum oder der „römische Chronograph“<sup>1</sup> vom Jahre 354. Die weitere Entwicklung des römischen Festkreises wird, abgesehen von den wenigen Notizen der 493 schließenden Konsularfasten<sup>2</sup>, durch die oben besprochenen Sakramentarien (Leonianum, Gelasianum, Gregorianum) dargestellt<sup>3</sup>. Ein Kalender der Kirche von Karthago<sup>4</sup> gehört dem 6. Jahrhundert an. Auch aus Gallien werden im 5. und 6. Jahrhundert Kirchenkalender erwähnt, neben den Angaben der Kalender-tafel des Polemius Silvius vom Jahre 448<sup>5</sup>, besonders durch Gregor von Tours<sup>6</sup>, aus dessen Schriften der gallikanische Festkalender des 6. Jahrhunderts rekonstruiert werden kann<sup>7</sup>. Seit dem 8. Jahrhundert sind Kalendarien verschiedener abendländischer Kirchen in wachsender Zahl erhalten und viele derselben aus Deutschland<sup>8</sup>, der Schweiz<sup>9</sup>, Italien<sup>10</sup>, Frankreich<sup>11</sup>, England<sup>12</sup>, den nordischen Reichen<sup>13</sup>, auch aus dem Oriente<sup>14</sup>, im Druck veröffentlicht.

b) Das römische Martyrologium ist in der Tradition eng an den Namen des hl. Hieronymus geknüpft; es ist jedoch sicher, daß keines der handschriftlich weit verbreiteten Martyrologia Hieronymiana in dieser Gestalt von dem Heiligen her-rühren kann. Nach den Untersuchungen von de Rossi und Duchesne<sup>15</sup> gehen sämt-liche Manuskripte auf eine im 6. Jahrhundert in Auxerre gefertigte Urchrift zurück.

<sup>1</sup> Ausgaben: Aeg. Bucher, *De doctrina temporum*, Antverp. 1634 und oft, so Migne, P. L. 13, 675. Kritisch: Mommsen, *Über den Chronographen vom Jahre 354: Abhandl. der phil.-hist. Klasse der königl. sächsischen Gesellschaft der Wissensch.* I (1850) 631 ff. Hiernach öfters, z. B. Kraus, *Roma sotterranea* 593–599; Egli, *Altchristliche Studien* 103 ff; *Mon. Germ. hist., Chronica saec. IV V VI minora* I 71 ff.

<sup>2</sup> *Acta SS. VII (Juni)* 186–188. Egli, *Studien* 107 f.

<sup>3</sup> Zusammenge stellt bei: Muratori, *Lit. Romana vetus* I 37–40 45–50; Probst, *Die ältesten römischen Sakramentarien* 40–45.

<sup>4</sup> Mabillon, *Anal. vet.* III 398. Ruinart, *Acta mart.* (ed. Ratisb. 1859) 632. Migne, P. L. 13, 1219. Egli, *Studien* 108 ff.

<sup>5</sup> *Acta SS. VII (Juni)* 178–184. Migne, P. L. 13, 676. Egli, *Studien* 106 f.

<sup>6</sup> *Hist. Franc.* X 31.

<sup>7</sup> Zusammenge stellt bei Piper, *Karls des Großen Kalendarium und Ostertafel* 59.

<sup>8</sup> Eine vollständige Aufzählung der da und dort gedruckten Kalendarien ist hier weder beabsichtigt noch möglich. Beispielsweise seien genannt: Georgius, *Mart. Adonis* 689 704; Martène et Durand, *Ampl. coll.* V 668 679; Gerbert, *Monum.* I 469; Migne, P. L. 138, 1193 1203; Lechner, *Mittelalterliche Kirchenfeste und Kalendarien in Bayern*, Freiburg 1891.

<sup>9</sup> Gerbert, *Monum.* I 455 482 492. Delisle, *Mém. sur d'anc. sacram.* 310.

<sup>10</sup> Bandini, *Bibl. Leop. Laurent.* I 205. Donati, *De' dittici degli antichi*, Lucca 1753, 273 ff. Georgius, *Mart. Adonis* 695 715 720. Muratori, *Script. rer. Ital.* II 2, 1021. Althan, *De calendariis*, Venet. 1753 (viele). Borgia, *Kal. Venetum, Romae* 1773. Migne, P. L. 138, 1257–1294; *Bibliotheca Casin.* III 131; IV 129 237 365.

<sup>11</sup> Martène et Durand, *Thes. nov. anecd.* III 1605; *Ampl. coll.* V 650. Migne, P. L. 138, 1185. Piper, *Karls des Großen Kalendarium und Ostertafel*, Berlin 1838. Delisle, *Mém.* 313 324 345 392 397.

<sup>12</sup> Martène et Durand, *Ampl. coll.* V 652. Migne, P. L. 72, 619. Piper, *Die angelsächsische Festordnung (königl. preuß. Staatskalender)*, Berlin 1857; *Die Kalendarien und Martyrologien der Angelsachsen*, Berlin 1862. Maskell, *The ancient liturgy* (ed. 1882) III 185 ff. Warren, *The Leofric missal* 23.

<sup>13</sup> Langebek, *Script. rer. Dan.* VI 260.

<sup>14</sup> Nilles, *Kalendar. utriusque eccl., Oeniponte* 1896; *Derf., Koptische Festverzeich-nisse: Zeitschr. für kathol. Theol.* IV (1880) 185. Wüstenfeld, *Synaxarium*, Gotha 1879. De Lagarde, *Orientalia*, Göttingen 1879.

<sup>15</sup> *Roma sotterranea* III x ff; *Mélanges d'archéol. et d'hist., publiés par l'école Française de Rome* V (1885) 115–160.

Diese selbst aber war eine Kompilation, deren Ursprung in Rom und zwar nach Duchesne in der zweiten Hälfte, nach der uns wahrscheinlicher dünkenden Ansicht Harnack<sup>1</sup> in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, also nahe der Zeit des hl. Hieronymus zu suchen ist. Dieselbe beruht auf der Verschmelzung eines aus orientalischen Provinzial-Kirchentalendern zusammengestellten Martyrologium Orientale mit dem durch die Feste der Nachbargemeinden erweiterten Kalender der römischen Kirche und einem afrikanischen Martyrologium aus vorvandalischer Zeit. Größere Klarheit über diese schwierigen Fragen ist durch die Ausgabe de Rossi's und Duchesnes zu erhalten, welche die ältesten Redaktionen des Martyrologium Hieronymianum in Kolonnen nebeneinandergestellt wiedergibt<sup>2</sup>. Die wichtigsten derselben sind allerdings schon einzeln, jedoch meist ohne oder doch mit ungenügender Kritik ediert<sup>3</sup>, was auch von dem in seiner Urgehalt nicht mehr erhaltenen Martyrologium des Beda Venerabilis gilt<sup>4</sup>. Sehr wichtig ist auch ein orientalisches Martyrologium<sup>5</sup> aus dem Ende des 4. oder Anfange des 5. Jahrhunderts, welches der oben erwähnten orientalischen Vorlage des Martyrologium Hieronymianum nahe steht.

Mit dem Ausblühen der liturgischen Studien im fränkischen Reiche fand auch das Martyrologium neue Bearbeitungen, so, von dem 848 verfaßten metrischen Martyrologium Wandalberts von Prüem<sup>6</sup> abgesehen, besonders durch Rabanus Maurus<sup>7</sup> von Fulda (zwischen 840 und 852 geschrieben), Ado<sup>8</sup> von Vienne (zwischen 860 und 870), den Diakon Florus<sup>9</sup> von Lyon (ca 860), sodann Usuard von St-Germain-des-Prés († 876—877), dessen Originalhandschrift in Paris noch vorhanden ist<sup>10</sup>. Das Martyrologium Usuards gelangte während des Mittelalters fast allgemein in kirchlichen Gebrauch und wurde unzähligemal abgeschrieben, sowie seit dem

<sup>1</sup> Theol. Literaturzeitung XIII (1888) 351. Vgl. Harnack, *Altchristliche Literaturgeschichte* I, Leipzig 1893, 815.

<sup>2</sup> Veröffentlicht im zweiten Novemberband der *Acta Sanctorum*. Über die Martyrologien vgl. Achelis, *Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert*, Berlin 1900; Baudot, *Le Martyrologe*, Paris 1911.

<sup>3</sup> Als Hieronymiana sind bezeichnet die Redaktionen des Martyrologiums bei: Fiorentini, *Vetustius occident. ecclesiae martyrol.*, Lucca 1668; Vallarsi, *Opp. S. Hieronymi* XI, Veronae 1742, 475; Martène et Durand, *Thes. nov. anecd.* III 1547, 1571; D'Achery, *Spicilegium* II 1; Migne, P. L. 30, 421 (nach Vallarsi); *Martyrologium Bernense*; *Acta SS. XIII* (Oktober) I—XXVII (beste Handschrift). Ferner seien hier genannt die Ausgaben von verwandten Martyrologien bei: Beck, *Martyrol. eccl. Germ., Aug. Vind.* 1687; Martène et Durand, *Ampl. coll.* V 658 685; Georgius, *Mart. Adonis*, app. 656 676; D'Achery, *Spicil.* II 25; Migne, P. L. 72, 607; 138, 1209.

<sup>4</sup> *Acta SS.* II (März) v ff. *Opp. Bedae* IV (ed. Giles) 16 ff. Migne, P. L. 94, 603 797.

<sup>5</sup> Herausgegeben syrisch mit englischer Übersetzung von W. Wright im *Journal of sacred literature* VIII (New Series 1866) 45 ff 423 ff; hiernach deutsch mit Noten von Egli, *Altchristliche Studien, I. Martyrien und Martyrologien* 5—29.

<sup>6</sup> D'Achery, *Spicilegium* II<sup>2</sup> 39. Migne, P. L. 121, 775. *Mon. Germ. hist., Poëtae lat. aevi Carol.* II (rec. Dümmler, Berol. 1884) 578—602.

<sup>7</sup> Migne, P. L. 110, 1121 ff.

<sup>8</sup> Ausgaben: Lipomanus, *Sanctorum priscorum patrum vitae* IV, Venet. 1554, 150. Surius (bzw Mosander), *Vitae SS.* VII, Col. 1581, 286. Rosweyd, *Vetus martyri. Rom.*, Antverp. 1613. Georgius, *Martyrol. Adonis*, Romae 1745 (mit wertvollen Noten). Migne, P. L. 123, 201, app. 419.

<sup>9</sup> *Acta SS.* II (März) v ff; hiernach Migne, P. L. 94, 798.

<sup>10</sup> Diesen Martyrologien widmete eine gründliche Untersuchung Quentin (*Les martyrologes historiques du moyen âge*, Paris 1908).



15. Jahrhundert auch öfters gedruckt<sup>1</sup>. Spätere Bearbeitungen stammen von Notker dem Stammler<sup>2</sup> (Balbulus) von St Gallen († 912), Hermann dem Lahmen<sup>3</sup> (Contractus) von Reichenau († 1054) und andern. Bestanden die erwähnten Bearbeitungen des 9. und 10. Jahrhunderts zumeist in Erweiterungen des Textes, so liefen nebenher auch verkürzte Texte (Martyrologia Hieronymiana abbreviata) in großer Zahl um<sup>4</sup>. Dieselben verzichteten auf die historischen Daten, ja auch auf Angabe des Ortes der Feier. Schließlich behielten sie für jeden Tag nur mehr wenige, drei, zwei, selbst einen Namen von Heiligen bei und wurden so die Vorläufer der kurzen, konventionellen Festverzeichnisse, wie sie in unsern bürgerlichen Kalendern stehen.

6. Eine sehr wichtige und ergiebige Quelle sind die Akten der allgemeinen und der Provinzialkonzilien sowie auch der Diözesansynoden. Wer die Geschichte der Liturgie im ganzen und der einzelnen Kult-handlungen genau verfolgen und namentlich in die Verschiedenheit des Ritus nach Kirchenprovinzen und Diözesen einen klaren Einblick gewinnen will, muß fleißig die bezeichnete Quelle benützen.

Nicht wenige päpstliche Konstitutionen oder Bullen enthalten liturgische Vorschriften und sind insofern Quellen für die Liturgik. Viele solche Erlasse der Päpste stehen im *Corpus iuris canonici*, auf welches daher schon die mittelalterlichen Liturgiker fleißig Rücksicht nahmen, die andern stehen in den sog. Bullarien (das Luxemburger in 19 Folioebänden reicht bis 1757; eine verbesserte Ausgabe des 1733—1762 in Rom veröffentlichten Bullariums erscheint seit 1857 [4<sup>o</sup>] zu Turin; eine Fortsetzung des Bullariums, die Erlasse der Päpste seit Clemens XIII. bis in die neueste Zeit enthaltend, erscheint seit 1835 in Rom). Für die älteren Pappsturkunden sind unentbehrliche Nachschlagewerke die *Regesta pontificum*, bis 1198 gesammelt von Jaffé (Berlin 1851; zweite Auflage von Löwenfeld, Berlin 1881 ff); von 1198 bis 1304 von Potthast (Berlin 1874—1887), woran sich die *Regesten* der spätmittelalterlichen Päpste reihen, welche von verschiedenen Herausgebern nach den Registerbänden des Vatikanischen Archivs bearbeitet werden<sup>5</sup>.

Von den verschiedenen allgemeinen Konziliensammlungen empfehlen sich für den Gebrauch besonders: I. Hardouin, *Collectio maxima conciliorum generalium et provincialium* (Paris. 1714—1715, 12 Bde, 2<sup>o</sup>, bis 1714 reichend) und I. Dom. Mansi, *Sanctorum conciliorum nova et amplissima collectio* (Florent. 1759—1767; Venet. 1769—1798, 31 Bde, 2<sup>o</sup>, nur bis ins 15. Jahrhundert reichend); *Monumenta concil. generalium saec. XV* (Vindob. 1857—1886, bis

<sup>1</sup> Hain (IV 498 f) nennt sieben Ausgaben bis 1500 (Nr 16109—16115), darunter eine besorgt von dem Florentiner Propst Georg Anton Vespucci (Florenz 1486) und zwei bearbeitet von dem Augustiner Bellinus von Padua (Venedig 1498; Padua 1500). Neuere Ausgaben: Molanus, Lovan. 1568 et 1573. Sollarius, Antverp. 1714, Venet. 1745. Bouillart, Paris 1718. Migne, P. L. 123, 453 ff.

<sup>2</sup> Ebd. 131, 1025. Vgl. Dümmler, Das Martyr. Notkers und seine Verwandten, in *Forschungen zur deutschen Geschichte* XXV 195 ff.

<sup>3</sup> Auszüge bei Dümmler, *Forschungen* XXV 195 ff.

<sup>4</sup> Z. B. Georgius, *Mart. Adonis xxviii*. Martène et Durand, *Thesaur. nov. anecd.* III 1547.

<sup>5</sup> Siehe Nirxhl, *Propädeutik der Kirchengeschichte*, Mainz 1888, 22.

jetzt 3 Bde). — Von den Konzilienjammungen für einzelne Länder seien hier erwähnt: Jos. Hartzheim (angefangen von Schannat, vollendet durch Scholl, Reiffen und Heßelmann), *Concilia Germaniae* (Col. 1749—1790, 11 Bde, 2°, mit trefflichem Register). Iac. Sirmond, *Concilia antiqua Galliae* (Paris. 1629 ad 1666. Mit Supplementband 4 Bde, 2°). I. de Aguirre, *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et novi orbis* (Romae 1693—1694. 4 Bde, 2°). Dav. Wilkins, *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae* (Lond. 1734. 4 Bde, 2°). Haddan and Stubbs, *Councils* (Oxford 1869—1873. 3 Bde, 8°). Robertson, *Concilia Scotiae* (Edinburg 1866). De Ram (van de Velde), *Synodicum Belgicum* (Mechlin. 1828. 3 Bde). Peterffy, *Concilia eccl. cath. in regno Hungariae celebrata* (Viennae 1742. 2 Teile). — Ganz besondere Beachtung verdienen neben dem Concil. Tridentinum (ed. Galletmart, Col. 1619 u. o., am besten v. Schulte und Richter, Leipzig 1853) die *Acta Mediolanensia* des hl. Karl Borromäus<sup>1</sup> und die in neuester Zeit erschienene *Collectio Lacensis, Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum* (Friburgi Brisgov. 1870—1891. 7 Bde, 4°). Letztere bietet im ersten Band die Akten und Dekrete von zehn Provinzialkonzilien, welche in der Zeit von 1682 bis 1789 in Italien, Spanien und Frankreich gehalten wurden, darunter das wichtige Konzil in Rom von 1725; der zweite Band enthält die für den Liturgiker sehr interessanten Akten und Dekrete von zwei dem 18. Jahrhundert angehörigen Provinzialsynoden des morgenländischen Ritus (von Zamosc 1720 und vom Berge Libanon 1736) nebst mehreren für die Liturgik belangreichen Supplementen. In den folgenden vier Bänden stehen die Akten und Dekrete der Provinzialkonzilien, welche von 1789 bis in die neueste Zeit gehalten wurden, und zwar in Nordamerika, Irland, Australien und Westindien (III. Bd), in Frankreich (IV. Bd), in Deutschland, Ungarn und Holland (V. Bd), in Italien, Südamerika und Asien (VI. Bd mit wertvollen Supplementen); der VII. (letzte) Band behandelt das Vatikanum und enthält einen Generalindex über die ganze Sammlung.

### § 9. Die Quellen zur Darstellung der gegenwärtigen Liturgie.

1. Die wichtigste Quelle für die Liturgik sind die jetzt im vorschriftsmäßigen Gebrauch stehenden liturgischen Bücher der römischen Kirche, nämlich das Missale, das Brevier, das Pontifikale, das Caeremoniale episcoporum und das römische Rituale, welsch letzteres Grundlage und Norm auch für die Diözesanritualien geworden ist. Die genannten Bücher enthalten die Formularien und rubrizistischen Vorschriften für die sämtlichen liturgischen Handlungen, deren wissenschaftliche Erklärung die Aufgabe der Liturgik bildet. Der reiche Inhalt genannter Bücher ist das Produkt der vielhundertjährigen, vom Geist Gottes durchwalteten Entwicklung, welche auf dem Gebiete der kirchlichen Liturgie im Schoße der Kirche sich vollzogen hat, und die, zwar nicht schlechthin und in allweg, aber doch im großen und ganzen zum Abschluß gelangt ist in den offiziellen Ausgaben des römischen Missale (1570), Brevier (1568), Martyrologium (1584 bzw. 1628), Pontifikale (1596), Zeremoniale (1600) und Rituale (1614), endlich der kirchlichen Gesangbücher (1868, 1905, 1908). Die Hauptquelle für die Kenntnis der Liturgie des

<sup>1</sup> Neueste Ausgabe von Ratti (*Acta ecclesiae Mediol.*). Der zweite und dritte Band (Mediol. 1890, 1893) enthalten die Akten des hl. Karl Borromäus.

Papstes bildet das im Jahre 1516 zum erstenmal im Druck veröffentlichte *Caeremoniale Romanum* (*Liber caeremonialis s. Romanae ecclesiae*). Als Ergänzung der offiziellen Ausgabe des römischen Breviers erscheint das *Octavarium Romanum*.

a) Im Verlaufe des Mittelalters war die Mannigfaltigkeit der Riten und die Verschiedenheit der Texte in den liturgischen Büchern immer höher gestiegen. Man hatte schon anfänglich manches aus den früheren Liturgien in die neu eingeführte gregorianische mit herübergenommen und zu dieser auch später noch vielerlei neu hinzugefügt, da ja das liturgische Recht der Bischöfe damals noch einen sehr weiten Spielraum hatte und eine genaue, auf das ganze Abendland sich erstreckende Kontrolle von seiten Roms nicht geführt wurde, noch geführt werden konnte. Doch erblickte man immer im *Ritus Romanae ecclesiae* die allgemeine Norm des Gottesdienstes in den Diözesen. Dies sollte anders werden durch das traurige Exil der Päpste in Avignon. Hier in Avignon bildete sich ein eigener, „stark zugestuheter und nüchterner Ritus“ aus — der *Ritus Romanae curiae*. „Jetzt erst recht strebten verschiedene Diözesen danach, im Gegensatz zur nüchternen Zwangslage, den alten Ritus mit allem Zubehör nicht bloß im vollen Umfange beizubehalten, sondern auszubauen, die Pracht und Reichhaltigkeit nach eigenem Ermessen zu steigern. So entstanden immer mehr die verschiedenartigsten, stärker voneinander abweichenden Missalien und Breviere, *Ecclesiarum extra urbem*. Wie in der Regel, so artete auch hier die größere Freiheit allmählich aus in Zügellosigkeit.“<sup>1</sup> Ungehöriges, Apokryphes und Abergläubisches konnte Eingang finden, ohne daß die Bischöfe immer eine wirksame Kontrolle ausüben konnten. Bei solcher Lage der Dinge ist es leicht erklärlich, daß in die liturgischen Bücher nicht bloß zahlreiche Schreib- und nachmals Druckfehler sich einschlichen, sondern selbst ganze Formularien Aufnahme fanden, die wegen ihres abergläubischen, fabelhaften oder anderweitig unpassenden Inhaltes bei den Einsichtigeren und besser Gesinnten Anstoß erregen mußten. Ganz besonders scheinen die ohnedies schon sehr kurzen und mangelhaften Rubriken des Breviers willkürlichen Änderungen ausgesetzt gewesen zu sein, so daß im Jahre 1483 bei Herausgabe eines neuen Eichstätter Breviers die Klage gerechtfertigt schien: *In plerisque horarum canonicarum libris rubricae mutatae iuxta orantium capita, ut comicum hoc in veritate consistat „quot capita tot sententiae“ ... In tantum mutatae sunt rubricae, ut sacerdotes pariter orare conantes inter se dissideant, und gesagt werden konnte: qui prorsus vitio careat liber in tota dioecesi non est unus aut alter*<sup>2</sup>. Kein Wunder daher, daß schon im 15. Jahrhundert der Wunsch einer liturgischen Reform laut wurde. Seit der Erfindung der Buchdruckerkunst suchten tüchtige Bischöfe in ihren Diözesen durch Herausgabe von Diözesanmissalien und Brevieren nach Möglichkeit Abhilfe zu schaffen<sup>3</sup>. Indes fehlte diesen Bestrebungen begreiflicherweise jede Einheitlichkeit und Planmäßigkeit, und auch die

<sup>1</sup> Blume S. J.: Stimmen aus Maria-Laach LXXVI (1909) 56.

<sup>2</sup> Vorrede des 1483 durch Bischof Wilhelm von Reichenau herausgegebenen Eichstätter Breviers fol. 45.

<sup>3</sup> Ein Verzeichnis der alten gedruckten Diözesan- und Ordensmissalien, welche eine wichtige Quelle für die Kenntnis der spätmittelalterlichen Liturgie bilden, gab Weale (*Bibliographia liturgica. Catalogus missalium ritus Latini ab anno 1475 impressorum*, Lond. 1886). Derselbe hat eine ähnliche Bibliographie der Breviere und sonstigen liturgischen Drucke in Aussicht gestellt. Inzwischen vgl. Zaccaria, *Bibl. rit.* I 121 ff. Über die Venezianer Breviere handelt: Duc de Rivoli, *Les missels imprimés à Venise de 1481 à 1600. Description, illustration, bibliographie*, Paris 1896.



zahlreichen, von Buchdruckern veranstalteten Ausgaben des Missale und Breviers *secundum usum Romanae curiae*<sup>1</sup> wiesen manche Abweichung voneinander auf. In dieser Beziehung konnte nur ein offizielles Vorgehen Roms Wandel schaffen, und hier verschloß man sich auch dieser Notwendigkeit nicht. Man faßte zuerst das Brevier ins Auge, bei welchem das Bedürfnis einer Reform am fühlbarsten war. Die ersten von Zacharias Ferreri<sup>2</sup> auf Befehl Leo's X. und Kardinal Quignonez<sup>3</sup> auf Wunsch Klemens' VII. gemachten Versuche befriedigten nicht, und da auch das Konzil von Trient diese Aufgabe aus Mangel an Zeit nicht lösen konnte, so wurde eine eigene Kommission von Gelehrten damit beauftragt. Nach langen und gründlichen Vorarbeiten veröffentlichte Papst Pius V. am 9. Juli 1568 die offizielle Ausgabe des römischen Breviers<sup>4</sup> und am 14. Juli 1570 die des römischen Missale<sup>5</sup> mit der strengsten Verpflichtung, daß fortan überall, wo römischer Ritus bestehe und man nicht etwa schon 200 Jahre ein eigenes Brevier und Missale habe, nur diese offiziellen Bücher mit Ausschluß jeder, auch der geringsten Änderung an denselben gebraucht werden dürfen; gegen etwaige Veränderungen und Korruptionen derselben durch Typographen usw. wurden die schärfsten Vorsichtsmaßregeln getroffen. Trotzdem waren schon nach wenigen Jahren in die verschiedenen Druckausgaben des Pianischen Breviers und Missale außer zahlreichen Druckfehlern wieder allerlei fremdartige Zutaten eingebracht; daher ließ Papst Klemens VIII. durch eine aus sieben gelehrten Männern (darunter auch Baronius, Bellarmin und Savantus) bestehende Kommission die genannten liturgischen Bücher einer neuen, gründlichen Revision<sup>6</sup> unterziehen, wobei auf Korrektheit der biblischen Texte (sei es nach der Itala, soweit es sich um Sangesstücke handelte, oder nach der Vulgata) sowie auf Erweiterung und Verbesserung der Rubriken ein Hauptaugenmerk gerichtet wurde. Das also revidierte Brevier erschien 10. Mai 1602, das Missale 7. Juli 1604 in der vatikanischen Druckerei. Durch eine Kommission von zehn Gelehrten (darunter Savantus und Wadding) ließ Papst Urban VIII. nochmals eine offiziell verbesserte Ausgabe des Breviers (diesmal ward besondere Sorgfalt den Hymnen, ihrer Latinität und ihrem Metrum zugewendet) und des Missale veranstalten; erstere ist datiert vom 25. Januar 1631, letztere vom 2. September 1634<sup>7</sup>. Eine unter Benedikt XIV. in Angriff genommene Verbesserung von Brevier und Missale kam nicht zur Ausführung<sup>8</sup>. Fast im ganzen Abendlande,

<sup>1</sup> Weale (Bibliographia 132 ff) verzeichnet von 1475 bis zur Pianischen Ausgabe (1570) 211 Drucke des Missale Romanum.

<sup>2</sup> Hymni novi ecclesiastici iuxta veram metri et latinitatis normam a beatissimo patre Clemente VII. Pont. Max. ut in divinis quisque eis uti possit approbati, Romae 1525. Die auf dem Titelblatt in nahe Aussicht gestellte Ausgabe des Breviers durch Zach. Ferreri erschien nicht.

<sup>3</sup> Breviarium Romanum ex sacra potissimum scriptura et probatis sanctorum historis collectum et concinnatum, Romae 1535. Dasselbe erschien bis auf Pius V. in über 100 verschiedenen Ausgaben. Neuer Abdruck nach der Ausgabe Venet. 1535 von Wickham Legg, Breviarium Romanum a Francisco Card. Quignonio editum, Cantabrigiae 1888.

<sup>4</sup> Breviarium Romanum ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, Pii V. Pont. Max. iussu editum, Romae 1568 (2 Ausgaben 2<sup>o</sup> u. 8<sup>o</sup>).

<sup>5</sup> Missale Romanum ex decreto sacrosancti concilii Tridentini restitutum, Pii V. Pont. Max. iussu editum, Romae 1570. Weale, Bibliographia 163. Die Rubriken dieser wie der späteren offiziellen Ausgaben erschienen auch öfters gefondert im Druck, z. B.: Antwerp. 1570; Colon. 1605; Aug. Vind. 1616; Colon. 1751; Romae 1751 u. ö.

<sup>6</sup> Vgl. Bergel, Die Emendation des römischen Breviers unter Klemens VIII.: Zeitschrift für kath. Theol. VIII, Innsbruck 1884, 289 ff; Bäumer, Geschichte des Breviers, Freiburg 1895, 490 ff.

<sup>7</sup> Bäumer, Geschichte 502 ff.

<sup>8</sup> Ebd. 562 ff.

auch in Diözesen (selbst Frankreichs) und in religiösen Orden, welche ihre bisherige Liturgie beizubehalten das Recht hatten, wurden Messbuch und Brevier Pius' V. freudig und ohne jegliche Änderung angenommen; für die speziellen Bedürfnisse der einzelnen Diözesen, Orden usw. wurde durch sog. *Propria festorum* Sorge getragen; sowohl die Pianische als die zwei andern offiziellen Ausgaben des Breviers und Missale wurden daher unzähligemal an den verschiedensten Orten, allenthalben unter strenger Kontrolle der betreffenden Diözesanbischöfe, im Druck vervielfältigt<sup>1</sup>. — Als Leo XIII. in Folge der fortschreitenden Vermehrung der Heiligenfeste sich veranlaßt sah, durch Breve vom 28. Juli 1882 die Verlegung der zufällig behinderten Feste zu beschränken, erwies sich die Abänderung der allgemeinen und besondern Rubriken<sup>2</sup> und damit auch eine neue Revision des Missale<sup>3</sup> und Breviers<sup>4</sup> als notwendig. Diese neuen Normalausgaben (*editiones typicae*) erschienen 1884 (Missale) und 1885 (Brevier) bei Pustet in Regensburg.

b) Das *Pontificale Romanum* enthält die Formularien und Rubriken für die Spendung der spezifisch bischöflichen Sakramente (Firmung, Erteilung der heiligen Weihen), sodann für jene Benedictionen, welche iure ordinario nur dem Bischof zustehen (*benedictio abbatis, regis etc.*; Weihe der heiligen Öle, der Kirchen, Altäre, Kelche, Glocken usw.), und für Vornahme mehrerer bischöflichen Funktionen, die vorwiegend jurisdiktioneller Natur sind (*expulsio et reconciliatio poenitentium, ordo ad synodum, visitatio parochiarum etc.*). Die Entwicklung der mittelalterlichen Pontificalien bis zur ersten durch Johannes Burchard besorgten Druckausgabe eines solchen wurde oben (S. 51) behandelt. Als Brevier und Missale in gründlich revidierten offiziellen Ausgaben erschienen waren, machte sich das Bedürfnis, auch das Pontifikale in einer solchen zu besitzen, um so fühlbarer, als Text und Rubriken der verschiedenen Druckausgaben desselben in keinem guten Zustande waren. Da ließ denn Papst Clemens VIII. den Text der Formularien, die Rubriken und die Musiknoten unter eingehender Berücksichtigung aller Handschriften durch kundige Männer einer gewissenhaften Revision unterziehen und die erste offizielle römische Ausgabe des Pontificals im Jahre 1596<sup>5</sup> veranstalten; auch erklärte er in der vorgedruckten Konstitution *Ex quo in ecclesia*

<sup>1</sup> Zaccaria, *Bibl. rit.* I 54 ff 119 ff. Weale (*Bibliographia* 163 ff) kennt 95 Ausgaben des Missale von 1570, gegen 300 Drucke der Ausgabe von 1604, ungefähr 160 der Ausgabe von 1634.

<sup>2</sup> *Rubricae generales et speciales breviarii et missalis Romani, reformatae iuxta Breve apostolicum dd. 28 Iulii 1882. Cum textu a S. R. C. adprobato, Ratisbonae 1883. Rubricae generales breviarii et missalis Romani unacum additionibus et variationibus factis ex decreto diei 11 Decembris 1897, Ratisbonae 1899.*

<sup>3</sup> *Missale Romanum ex decreto sacrosancti concilii Tridentini restitutum, s. Pii V. Pont. Max. iussu editum, Clementis VIII., Urbani VIII. et Leonis XIII. auctoritate recognitum, editio typica, Ratisbonae 1884.* In der Approbation der S. R. C. vom 10. Mai 1884 heißt es: „... statuitque (S. R. C.), ut novae eiusdem missalis editiones huic tamquam typicae, praesertim quoad cantum ad normam decreti diei 26 Aprilis 1883 fideliter expressum, sint conformes.“ *Missale Rom. Slavonico idiomate, 2. ed., Romae 1893.*

<sup>4</sup> *Breviarium Romanum, ex decreto sacrosancti concilii Tridentini restitutum, s. Pii V. Pont. Max. iussu editum, Clementis VIII., Urbani VIII. et Leonis XIII. auctoritate recognitum, Ratisbonae 1885.* Durch die S. R. C. unter dem 12. September 1885 als editio typica erklärt. — *Breviarium Romanum Slavonico idiomate, Romae 1791.*

<sup>5</sup> Dieses Datum trägt die vorgedruckte Konstitution, während auf dem Titelblatt 1595 steht.

Bei, daß fortan im ganzen Abendlande nur mehr dieses Pontifikale zu gebrauchen sei und an demselben nicht das Geringste geändert werden dürfe. Hierdurch war, wie vorher in Beziehung auf Stundengebet und Messfeier, so auch bezüglich der einschlägigen Pontificalhandlungen die Einheit hergestellt. Urban VIII. schrieb in der Konstitution *Quamvis alias*, welche der unter ihm veranstalteten und in seinem Auftrage neuerdings revidierten römischen Ausgabe vom Jahre 1644 vorangedruckt ist, unter Androhung schwerer Strafen vor, daß fortan das Pontifikale nur nach dieser römischen Ausgabe und unter strenger Kontrolle der betreffenden Diözesanbischöfe im Druck vervielfältigt werden dürfe. Eine weitere, durch neue Formularien vermehrte offizielle Ausgabe erschien unter Papst Benedikt XIV. (25. Januar 1752). Anlässlich der neuesten Revision aller liturgischen Bücher Roms zur Durchführung völliger Einheit selbst in Orthographie und Notenschrift erschien auch von dem Pontificale Romanum eine typische Ausgabe<sup>1</sup> in Regensburg 1888, welche einige neue Formularien enthält.

c) Die alten Ordines enthielten auch, wie schon erwähnt, die rituellen Vorschriften oder Rubriken für die Opferfeier des Bischofes und für anderweitige im Laufe des Kirchenjahres sich ergebende Funktionen desselben, sowie auch für das vom Bischof abzuhaltende feierliche Stundengebet (Matutin, Laudes, Vesper). Die rituellen Vorschriften nun, welche bei den oben genannten bischöflichen Funktionen sowohl vom Bischof selber als von den mitfunktionierenden Kanonikern, Priestern, ministri usw. eingehalten werden müssen, desgleichen das Zeremoniell für anwesende Kleriker und Laien höheren Ranges sind im sog. *Caeremoniale episcoporum* enthalten, welches Clemens VIII. im Jahre 1600 zum Gebrauch an Metropolitane, Kathedral- und Kollegiatkirchen herausgeben ließ und dessen Gebrauch er für die ganze abendländische Kirche aufs strengste (*praecipimus, mandamus*) vorschrieb. Die Hauptquelle für dasselbe waren die alten bischöflichen und die noch ausführlicheren päpstlichen Ordines. Auch aus dem Werke des päpstlichen Zeremonienmeisters und Bischofs von Pesaro, Paris de Grassis (Grassus, † 1528): *De caeremoniariis cardinalium et episcoporum in eorum dioecesisibus libri duo*. Romae 1564, wurden manche Stellen sogar wörtlich in das *Caeremoniale episcoporum* aufgenommen. Neuerdings wurde es autoritativ revidiert und herausgegeben von Innozenz X. (30. Juli 1650), besonders gründlich sodann unter dem als ausgezeichnete Kenner des Ritus bekannten Papst Benedikt XIII. (7. März 1727), welcher sich an dieser neuen Revision bzw. Umarbeitung in eigener Person und bis ins einzelste beteiligte. Um Streitigkeiten in Beziehung auf Präzedenz und Ehrenerweise bei der Liturgie abzu schneiden, ließ endlich Benedikt XIV. jene Bestimmungen (in elf Kapiteln) ausarbeiten und dem *Caeremoniale episcoporum* einverleiben, welche seitdem das dritte Buch desselben ausmachen (Romae 1752). Die neueste revidierte, offizielle Ausgabe des *Caeremoniale episcoporum* (ed. typica) erschien im Jahre 1886 zu Regensburg<sup>2</sup>.

d) Die Verschiedenheit der liturgischen Übung, welche im 16. Jahrhundert die Reform der offiziellen Bücher veranlaßt hatte, machte sich naturgemäß in besonders hohem Maße bei den Ritualien der einzelnen Diözesen fühlbar. Doch war der offiziellen Ausgabe des *Rituale Romanum* durch Paul V. in mehrfacher Hinsicht durch das reichhaltige *Sacerdotale Romanum* vorgearbeitet, welches der Domini-

<sup>1</sup> Pontificale Romanum, summorum pontificum iussu editum, a Benedicto XIV. et Leone XIII. Pont. Max. recognitum et castigatum, editio typica (cum cantu), Ratisbonae 1888; ed. sine cantu ebd. 1891.

<sup>2</sup> Caeremoniale episcoporum, Clementis VIII., Innocentii X. et Benedicti XIII. iussu editum, Benedicti XIV. et Leonis XIII. auctoritate recognitum, Ratisb. 1886. Von der S. R. C. als typisch erklärt am 17. August 1886.



kaner Albert Castellani unter Papst Leo X. bearbeitet hatte und das zum erstenmal im Jahre 1537 gedruckt, dann noch öfters (von Pius IV. geprüft, nicht förmlich approbiert) aufgelegt wurde. Es enthält ausführliche Instruktionen für die Seelsorgspriester (daher Sacerdotale) und gliedert den reichen liturgischen Stoff in drei Teile, welche der Hauptsache nach im römischen Rituale geblieben sind, nämlich Sakramentarium, Benedictionale und Prozeffionale, welch letzterem der Exorcismus daemoniacorum angereicht ist. — Bereits mit Rücksicht auf die tridentinischen Bestimmungen, aber doch auf der Grundlage Castellanis, hat der Kanoniker an der Lateranbasilika, Franz Samarino, sein (nachmals von Angelus Rocca umgearbeitetes<sup>1)</sup> Sacerdotale bearbeitet, das von 1579 (Venet.) bis zum Schluß des 16. Jahrhunderts mehrere Auflagen erlebte. Die erwähnten Sacerdotalien enthielten keineswegs ausschließlich römischen Ritus, sondern, weil auf weite Kreise berechnet, auch die Riten anderer Kirchen, weshalb auf ihrem Titelblatt in der Regel zu lesen ist: *ad consuetudinem sanctae Romanae ecclesiae aliarumque ecclesiarum*. Das Sacerdotale Castellanis verzeichnet zum öfteren neben dem römischen Ritus noch den der Patriarchalkirche zu Venedig. Um nun auch auf dem Gebiete der seelsorglichen Liturgie möglichste Einheit durchs ganze Abendland hin zu erzielen, ließ Papst Paul V. durch eine Kommission von Kardinälen eine offizielle Ausgabe dieser Liturgie unter dem Titel *Rituale Romanum* veranstalten<sup>2</sup>, das er in der Konstitution *Apostolicae sedi* (17. Juni 1614) den Bischöfen zur Einführung dringlich empfahl. Den (allerdings nicht streng bezeichnenden) Namen *Rituale* führt dieses liturgische Buch, sofern es die *Ritus*, qui in *Sacramentorum administratione aliisque ecclesiasticis functionibus servari debent ab iis, qui curam animarum gerunt*, enthält, das *Prädikat Romanum* führt es ohne Zweifel zunächst aus dem Grunde, weil es auf Befehl und mit der obersten Autorität des römischen Stuhles herausgegeben wurde, als *Rituale ecclesiae Romanae, omnium matris et magistrae, auctoritate constitutum*; sodann aber auch aus dem weiteren Grunde, weil die in ihm vorgezeichneten Riten zumeist den alt-ehrwürdigen *usus Romanus*, den Gebrauch der Kirchen Roms, repräsentieren. Daß auch Riten Aufnahme fanden, die nicht spezifisch römisch, aber anderwärts in der katholischen Kirche im Gebrauch, durch das Herkommen geheiligt und weit verbreitet waren, dürfte schon daraus erhellen, daß der Papst nicht sagt, das *Rituale Romanum* enthalte *receptos et approbatos Romanae ecclesiae ritus*, sondern *receptos et approbatos catholicae ecclesiae ritus*<sup>3</sup>, ferner auch daraus, daß für die Ausgabe des *Rituale Romanum* verschiedene, zumeist alte, sowohl handschriftliche als auch gedruckte Ritualien benützt wurden<sup>4</sup>. Ganz besondere Berücksichtigung fand das mit großer Gründlichkeit bearbeitete *Rituale des Cardinals Sanctorio*, dessen in der Konstitution Pauls V. rühmend Erwähnung geschieht. — Eine neue offizielle Ausgabe (mit Hinzufügung der *Benedictio apostolica in mortis articulo* und der Form für Erteilung des päpstlichen Segens durch Regularen) wurde

<sup>1</sup> *Sacerdotale sive sacerdotum thesaurus*, Venet. 1593. 4<sup>o</sup>. Gleichfalls auf den Bestimmungen des Tridentinums ruht *Sacra institutio baptizandi aliaque sacramenta, quae simplex sacerdos conferre potest, administrandi*, Paris. 1594.

<sup>2</sup> Zahlreiche Ausgaben desselben verzeichnet Zaccaria, *Bibl. rit.* I 147. Ausgabe in syrischer Sprache: Romae 1640.

<sup>3</sup> Vgl. Conc. Trid. sess. VII de sacramentis can. 13.

<sup>4</sup> Verzeichnis gedruckter älterer Ritualien verschiedener Kirchen bei Zaccaria, *Bibl. rit.* I 147 ff, und bei Franz, *Die kirchlichen Benedictionen* I, Freiburg 1909, xxx bis xxxiv.

unter Benedikt XIV. im Jahre 1752 veranstaltet. Die editio typica<sup>1</sup> erschien im Jahre 1884 in Regensburg.

e) Das *Kalendarium* zum römischen Brevier und Missale war bereits mit den offiziellen Ausgaben dieser Bücher in den Jahren 1568 und 1570 in revidierter Gestalt veröffentlicht worden<sup>2</sup>. Was das *Martyrologium* betrifft, so lag, wie oben bemerkt, den zu Ausgang des Mittelalters in kirchlichem Gebrauche stehenden Martyrologien fast durchwegs die Fassung Uuards zu Grunde, freilich nach den Bedürfnissen der einzelnen Diözesen und Orden mannigfach erweitert, verändert und oft geradezu entstellt. Daher faßte Papst Gregor XIII. im Jahre 1580 noch vor Vollendung der Kalenderreform den Plan, auch eine gründlich umgestaltete offizielle Ausgabe des Martyrologiums besorgen zu lassen. Die Bearbeitung derselben wurde einer Kommission von zehn Männern (darunter auch Baronius [† 1607] und der gelehrte Gregor Agellius [† 1608], keineswegs aber Bellarmin, Bandinus und Savantus) übertragen, an deren Spitze Kardinal Sirlet stand. Angesichts der eingehenden Untersuchungen Lammers<sup>3</sup> kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, daß für den historisch-kritischen Teil dieser Arbeit, welche auf Grundlage der noch ziemlich mangelhaften literarischen Hilfsmittel möglichst sorgsam vollführt wurde, die Hauptperson Baronius gewesen sei. Dieser setzte auch nach dem Erscheinen der offiziellen Ausgabe<sup>4</sup> (mit vorgedrucktem Erlaß Gregors XIII. vom 14. Januar 1584) seine Studien über das Martyrologium fort, schrieb eine sehr brauchbare Einleitung und fortlaufende Anmerkungen (notationes) zu demselben, welche er zugleich mit dem schon unter Sixtus V. wieder mehrfach verbesserten Text im Jahre 1586 (Rom), am korrektesten im Jahre 1589 in der Plantiniana zu Antwerpen<sup>5</sup> veröffentlichte. Da an dem offiziellen Text des Martyrologiums, dessen Gebrauch für den Zweck der Liturgie Gregor XIII. allen Kirchen vorgeschrieben hatte, der einzelne nichts ändern durfte, die fortschreitende historische Kritik aber gleichwohl allerlei Verbesserungen dringend gebot und auch die neu kanonisierten Heiligen aufgenommen werden mußten, so setzte Papst Urban VIII. im Jahre 1628 wieder eine Kommission (in ihr Savantus und Wadding) ein, welche die *Elogien* des Martyrologiums iuxta veritatem certissimae historiae verbessern und die neuen Heiligensäfte einreichen sollte. In ähnlicher Weise ließ Papst Klement X. das Martyrologium neuerdings revidieren, eine Arbeit, die erst unter Innozenz XI. (1681) zum Abschluß gedieh, dessen Name übrigens auf dem Titel der Ausgaben des Martyrologiums neben dem Klement' X. nicht genannt wird. Wie gründlich nachmals bei der offiziellen Herausgabe des Martyrologiums unter dem gelehrten Papst Benedikt XIV. verfahren wurde, ist aus dem vorgedruckten Schreiben des Papstes an König Johann V. von Portugal klar zu ersehen. Wenn gleichwohl auch in dieser offiziellen Ausgabe, sowie in der neuesten unter Pius IX.<sup>6</sup> noch manches stehen blieb, was die historische Kritik anzuzweifeln Grund haben mag, so kommt dies daher, weil die Kirche uralte Traditionen, die mit dem religiösen Leben des Volkes

<sup>1</sup> *Rituale Romanum*, Pauli V. Pont. Max. iussu editum et a Benedicto XIV. auctum et castigatum, Ratisbonae 1884. Von der S. R. C. als typisch erklärt am 24. März 1884, ed. tert. post typ. 1892, mit Appendix der neu approbierten Benediktionen.

<sup>2</sup> Neu gedruckt bei Weale, *Analecta liturgica* I 77—83; Schober, *Explan. critica* ed. brev. Rom. 26—37.

<sup>3</sup> *Parergon de martyrologio*, Ratisbonae 1878.

<sup>4</sup> *Martyrologium Romanum ad novam kalendarii rationem et ecclesiasticae historiae veritatem restitutum*, Gregorii XIII. Pont. Max. iussu editum, Romae 1584.

<sup>5</sup> 3. ed. Romae 1598; neue, von Heribert Rosweyd besorgte Auflage: Antverp. 1613.

<sup>6</sup> Romae 1873, 1878; Appendix 1883.

tief verwachsen sind, nicht wohl über Bord werfen kann und darf, solange deren Unbegründetheit nicht ganz evident bewiesen ist. Mit Recht hat Pius IX. die Männer der historischen und archäologischen Wissenschaft durch Dekret vom 20. August 1870 ermahnt, wo es sich um Heilige handle, die öffentlichen Kult genießen (im Martyrologium und Brevier stehen), in ihrer Kritik besonnen und bescheiden zu Werke zu gehen. — Da gemäß der Konstitution Gregors XIII. (14. Januar 1584) die Namen von Lokal- oder Ordensheiligen, welche in das offizielle römische Martyrologium nicht aufgenommen sind, in dasselbe nicht etwa auf private Autorität hin einschaltet werden dürfen, so ist in den Ausgaben desselben in der Regel ein Appendix beigegeben, in welchem die Feste und Heiligen verzeichnet stehen, welche in den verschiedenen religiösen Orden bei Lesung des Martyrologiums an bestimmten Tagen mit Zustimmung der kirchlichen Autorität einschaltet werden. Daß in das Martyrologium nur Namen von kanonisierten Heiligen (nicht auch von Seligen, beati) aufzunehmen seien, hat die Ritenkongregation durch Dekret vom 31. August 1680 angeordnet; den förmlich kanonisierten Heiligen stehen jene gleich, welchen seit alters mit ausdrücklicher oder stillschweigender Zustimmung der Kirche öffentlicher Kult geweiht wird.

f) Von der allgemeinen Reform der liturgischen Bücher, welche im 16. und zu Anfang des 17. Jahrhunderts durchgeführt wurde, wollte man auch die unentbehrlichen Gesangbücher (Antiphonar, Graduale) nicht ausschließen. Allein hier erhoben sich besonders große Schwierigkeiten. Einerseits hatte gerade für den liturgischen Gesang die mangelhafte, teilweise auf das Gedächtnis sich stützende Überlieferung der Melodien durch Neumen, sowie deren allmähliche Umschrift auf Linien und in neuere Notation große Veränderungen und Korruptionen notwendig mit sich gebracht; andererseits war es bei dem damaligen Stande der archäologischen Forschung fast unmöglich, mit wünschenswerter Gründlichkeit auf die ältesten Neumenhandschriften zurückzugehen. So entschloß man sich in Rom zu einer auf freieren Prinzipien beruhenden Gestaltung der gregorianischen Melodien, eine Aufgabe, welche durch Giov. Pierluigi da Palestrina<sup>1</sup> unternommen, aber nicht zu Ende geführt wurde. Das *Directorium chori* (1582), der *Cantus ecclesiasticus officii maioris hebdomadae* (1587), die *Praefationes in cantu firmo* (1588), eine Ausgabe der Hymnen (1589), welche Palestrinas Schüler Guidetti herausgab, sind bloße Privatarbeiten<sup>2</sup>. Der Druck des *Graduale* dagegen verzögerte sich bis 1614. In diesem und dem folgenden Jahre erschienen endlich die beiden Bände der Ausgabe des *Graduale Romanum* (ex typographia Medicaea, daher der Name „Mediceer Ausgabe“), in welcher die reichen älteren Melodien bedeutend gefürzt sind. Bearbeiter dieses *Graduale* waren Anerio und Suriano, Palestrinas Arbeit ist wohl nicht von diesen beiden Musikern verwendet worden. Die editio Medicaea war übrigens nur ein privates Unternehmen ihres Verlegers. Im 19. Jahrhundert begann man, besonders in Frankreich und Deutschland, mit großem Eifer der Geschichte des Choralgesanges nachzuforschen und die Ergebnisse auch sofort für die Praxis zu verwerten, so in dem *Graduale* und

<sup>1</sup> über die von Palestrina unternommene Choralreform vgl. Molitor, Die nachtridentinische Choralreform zu Rom, 2 Bde, Leipzig 1901, 1902, wodurch die Ergebnisse der Untersuchung Haberls (Giovanni Pierluigi da Palestrina e il *Graduale Romanum* officiale dell' editio Medicaea [1614], Ratisbona 1894; deutscher Auszug ebd. 1894) wesentlich modifiziert werden; siehe auch Schmid, Zur Choralkunde: Stimmen aus Maria-Baach LXI (1901) 404 ff.; LXV (1903) 555.

<sup>2</sup> Von dem *Directorium chori* Guidettis erschien unter Pius IX. eine von der Ritenkongregation besorgte Ausgabe: *Directorium chori ad usum omnium ecclesiarum, in quibus officium div. iuxta ritum s. R. ecclesiae cantari solet. Cum textu conformi editioni breviarii Romani typicae*, Ratisbonae 1874; 2. ed. 1889.



Antiphonarium von J. Dufour (Paris 1857), das jedoch allerlei willkürliche Kürzungen aufweist, in dem von der Kommission für Reims und Cambrai herausgegebenen Graduale (Paris 1859), in den Gradualien von Hermesdorff (Trier 1876 ff) und Dom Bothier O. S. B. (Tournai 1883). In Rom trat man schon im Jahre 1868 der Frage nach einer Revision der Choralbücher unter dem Gesichtspunkte der Erzielung größerer Einheit näher (Dekret vom 2. Januar 1868), entschied sich aber angesichts der damals noch ungenügenden Ergebnisse der archäologischen Forschung und zumal mit Rücksicht auf die liturgische Praxis für die editio Medicaea. Die hauptsächlich hierauf fußende<sup>1</sup> neue, unter strenger Aufsicht der Ritenkongregation gedruckte „authentische“ Ausgabe der kirchlichen Gesangbücher wurde von den Päpsten Pius IX. und Leo XIII. behufs Erzielung größtmöglicher Einheit allen Bischöfen des römischen Ritus zum Gebrauche an ihren Kirchen wiederholt empfohlen und ist tatsächlich bereits in den meisten Kirchen Deutschlands und Amerikas, sodann in Holland, England (durch das Provinzialkonzil von Westminster 1873) und Irland (durch das Konzil von Maynooth 1875) eingeführt. Der Verleger Pustet in Regensburg erhielt ein dreißigjähriges Druckprivilegium für die mit großen Kosten verbundene Neuausgabe der Medicaea. Unterdessen war die Choralforschung mächtig gefördert, besonders durch die Benediktiner von Solesmes, die Schwächen der Medicaea treten so deutlich hervor, daß man keine Neuapprobation der bisherigen „authentischen“ Ausgabe nach Ablauf des Druckprivilegiums erwarten durfte. Nachdem schon gegen Ende der Regierung Leos XIII. offenkundig eine Wandlung in den Anschauungen der maßgebenden kirchlichen Kreise eingetreten war, bekannte sich bald nach seinem Regierungsantritt Pius X. durch sein Motu proprio vom 22. November 1903 zum alten traditionellen Choralgesang, und ein Dekret der Ritenkongregation vom 8. Januar stellte in Aussicht, daß der venerabilis Cantus Gregorianus so bald als möglich iuxta codicum fidem hergestellt werde. Diese Arbeit wurde vom Papste noch in demselben Jahre einer aus Choralkennern verschiedener Länder zusammengesetzten Kommission übertragen, deren Vorsitz Dom Bothier führte. Bereits am 14. August 1905 konnte die Ritenkongregation die erste Frucht der Choralcommission, das Ordinarium missae, als authentische Ausgabe des Heiligen Stuhles erklären. Im Jahre 1908 erschien endlich das neue Graduale, Graduale sacrosanctae Romanae ecclesiae de tempore et de sanctis ss. D. N. Pii X. Pontificis maximi iussu restitutum et editum. Romae 1908, typis Vaticanis. Durch diese neue typische Ausgabe wurden alle andern Ausgaben zu bloß „geduldeten“. Doch wurden vom Papste den Bischöfen der Fuldaer Konferenz in Bezug auf die Choralfrage die weitgehendsten Vollmachten erteilt und bestimmt, „daß in den einzelnen Diözesen keine Änderung eintritt, bis der betreffende hochwürdigste Ordinarius anders bestimmt hat“<sup>2</sup>.

Durch die Herausgabe des neuen Graduale will die Kirche der gelehrten Choralforschung gegenüber keine Entscheidung treffen; nach wie vor bleibt es der Wissenschaft unbenommen, diese oder jene Form für die ursprünglichere zu halten. Die Rücksicht auf die äußere Ordnung aber mußte die Kirche veranlassen, sich für bestimmte Melodien zu entscheiden. Die gelehrte Arbeit in der Choralforschung wird auch künftighin nicht fruchtlos geleistet, sondern kann bei etwaigen Neuausgaben der Vaticana wieder verwertet werden, ähnlich wie auch bei Herstellung eines verbesserten Vulgata-  
 tetzes die Resultate der wissenschaftlichen Forschung seit Clemens VIII. herangezogen

<sup>1</sup> Für das Antiphonar wurde nach Haberl (Magister choralis<sup>10</sup> 71 226) die Benediger Ausgabe von 1585 und für die Responsorien nach den Sektionen der Matutin die Antwerpener Ausgabe von 1611 zu Grunde gelegt.

<sup>2</sup> Die Kirchenmusik IX (1908) 57. Blume S. J.: Stimmen aus Maria-Laad LXXV (1908) 1.

werden dürfen. Gerade die Billigung, welche die bisherige Arbeit der Choraltheoretiker durch Pius X. und die Vaticana erfuhr, wird die Choralwissenschaft von neuem beleben und zum Verharren auf dem einmal eingeschlagenen Wege ermuntern.

g) Es war oben bereits von den römischen Ordines (bes. 13., 14. und 15. bei Mabillon) die Rede, welche das Ceremoniell der Papstliturgie enthalten; aus diesen geschriebenen Ordines und aus der *consuetudo vigens* der päpstlichen Kapelle hat im Auftrag Papst Innozenz' VIII. im Jahre 1488 der schon oben erwähnte Augustinus Patrizius Piccolomini, Bischof von Pienza, unter Beihilfe des gleichfalls schon genannten Joh. Burchard das Werk zusammengestellt, welches erst nach Patrizius' Tod († 1496) durch Christophorus Marzellus, Erzbischof von Gorcyra, im Druck veröffentlicht wurde unter dem Titel: *Rituum ecclesiasticorum sive sacrarum caeremoniarum s. Romanae ecclesiae libri tres*. Venet. 1516, 2°. Diese erste Druckausgabe war Leo X. gewidmet. Daher gelang es dem oben erwähnten päpstlichen Ceremonienmeister Paris Grassus, welcher über diese Veröffentlichung des Ceremoniells der päpstlichen Kapelle in einer demalen nicht mehr begreiflichen Weise erbittert war<sup>1</sup>, trotz aller seiner Anstrengungen nicht, die gesamte Auflage zu unterdrücken; es erschienen vielmehr an verschiedenen Orten neue Auflagen des interessanten Werkes, welches man kurzhin als *Caeremoniale Romanum* oder auch als *Caeremoniale capellae pontificiae* bezeichnet. Eine eigentlich offizielle Ausgabe desselben wurde unseres Wissens nie veranstaltet; mit einem trefflichen Kommentar versehen hat es der gelehrte Oratorianer Joseph Catalani (Romae 1750. 2 voll., 2°) herausgegeben. Es zerfällt in drei Bücher, deren Inhalt Patrizius selber in seiner Widmung an Innozenz VIII. in Kürze folgendermaßen angibt: *Primus liber continet, quae ad Summum Pontificem et sacrum Senatum pertinent extra ordinem divini officii, ut puta electionem et consecrationem Romani Pontificis, Caesaris coronationem, canonisationes Sanctorum, creationes Cardinalium et cetera huiusmodi: secundus ordinem et ritum celebrandi sacras solemnitates per totum anni circulum, et quae ad divinum officium spectant, tam in vespere quam in Missis et aliis horis; tertius generalia quaedam, normas atque cuiusque officii summarias instructiones.*

h) Das *Octavarium Romanum*, welches Lektionen der II. und III. Nocturn für die Oktaven (dies *infra octavam* und dies *octava*) jener Feste enthält, welche im *Breviarium Romanum* keine Oktav haben, aber gleichwohl als Titular- oder Patronatsfeste einzelner Kirchen mit Oktav gefeiert werden müssen, wurde durch den schon erwähnten Rubrizisten Bartholomäus Gavanti († 1638) unter dem Beirat des Kardinals Bellarmin zusammengestellt und 19. Februar 1622 für den liturgischen Gebrauch von der Ritenkongregation approbiert. Mit Privilegien Urbans VIII. (Breve vom 29. Januar 1623)<sup>2</sup> ausgestattet erschien es zu Antwerpen 1628 und wurde nochmals öfters, noch 1855 zu Frankfurt a. M., aufgelegt. Eine bis auf die jüngste Zeit ergänzte, von der S. R. C. approbierte Ausgabe besorgte der auch um die Redaktion der bisher genannten typischen Ausgaben hochverdiente Redemptorist P. Georg Schöber im Jahre 1883<sup>3</sup>. — Zu den liturgischen Büchern gehört in gewissem Sinn auch das *Memoriale rituum* für den Vollzug einiger Funktionen (Kerzen-, Aschen- und Palmweihe; Funktionen an den letzten drei Tagen der Karwoche) an kleineren Pfarr-, Kuratie- und Klosterkirchen, wo *ministri sacri* usw. nicht zu Gebote stehen. Benedikt XIII. ließ es zunächst nur für solche Kirchen Roms herausgeben (1725);

<sup>1</sup> Vgl. das Nähere bei Mabillon, *Mus. Ital.* II 587.

<sup>2</sup> So im Druck datiert, obwohl Urban erst am 6. Juli 1623 erwähnt wurde.

<sup>3</sup> *Octavarium Romanum sive octavae festorum*, Ratisbonae 1883.

durch Pius VII. wurde sein Gebrauch (im Jahr 1821) auf den ganzen Erdbreis ausgedehnt (handliche Ausgabe: Regensburg 1862; neueste Aufl. Rom 1881, 8°; Tournai 1885).

2. Sollen die Quellen der Liturgik in einigermaßen erschöpfender Weise angegeben werden, so müssen auch noch die wichtigeren der jetzigen liturgischen Bücher der außerrömischen Riten namhaft gemacht werden, nämlich bei den Griechen das große Euchologium, das Triodion, das Pentekostarion, der Oktoechos, die Menäen, das Synaxar, das Typikon und das Psalterium, bei den Kopten der Khulajī (Euchologium), der Kutmarus (Lektionar), das Synaxar (Lektionar mit Heiligenlegenden), bei den Abessinern der Keddasē, etwa dem Euchologium entsprechend, und der Scherata geḡawe (Lektionar), bei den Nestorianern die Tachsa (Euchologium), das Lektionar und die Hudrah (Hymnar), bei den Jakobiten außer dem ordo communis, welcher das Gerippe der Liturgie enthält, die Anaphoren und das Lektionar<sup>1</sup>.

Das große Euchologium<sup>2</sup> (Εὐχολόγιον τὸ μέγα) enthält die nicht veränderlichen Teile des offiziellen feierlichen Stundengebets (ἡμερονόκιον) und der Opferfeier (Liturgie des Basilii, Chrysostomus und der Präasentifikaten), sowie die Formularien für Spendung sämtlicher Sakramente und zahlreicher Segnungen. Die Liturgien sind auch gesondert enthalten in dem Λειτουργικόν<sup>3</sup>, die Gebete, welche der Diakon zu sprechen hat in dem Ἱεροδιακονικόν<sup>4</sup>, Hymnen und Responsorien finden sich in dem Συλλειτουργικόν<sup>5</sup>, die Lesungen enthält das Ἀναγνωστικόν<sup>6</sup>, der Ἀπόστολος<sup>7</sup> und das Εὐαγγέλιον<sup>8</sup>. Das Verzeichnis der Sonntagsevangelien bietet das Εὐαγγελιστάριον<sup>9</sup>. Das Triodion<sup>10</sup> ist so genannt, weil in ihm der Kanon, d. i. der nach feststehender Regel auf die einzelnen Tage treffende Gesang nur in drei φῶαι oder Gesänge abgeteilt ist, nicht, wie sonst, in neun. Es enthält das bei uns sog. Proprium de tempore für die Zeit der büßenden Vorbereitung auf das hohe Osterfest, welche bei den Griechen früher als bei uns, nämlich acht Tage vor Septuagesima mit dem „Sonntag vom Zöllner und Pharisäer“ beginnt. Die Zeit von Ostern bis Pfingsten heißt πεντηκοστή, und das liturgische Buch, welches für Stundengebet und Liturgie der genannten Zeit (einschließlich des Ostertages und des Oktavtages von Pfingsten oder des „Sonntages aller Heiligen“) das Proprium enthält, führt den Namen Pentekostarion<sup>11</sup>. Das Proprium de tempore für die nachpfingstliche Zeit,

<sup>1</sup> Brightman, Liturgies eastern and western I, Oxford 1896.

<sup>2</sup> Ausgaben: Venet. 1854, 1885; für die unierten Griechen: Romae 1754, 1873. Kritische Ausgabe von Goar: Paris. 1645; Venet. 1730 (vgl. unten § 8, Nr 1); ältere Ausgaben verzeichnet Zaccaria, Bibl. rit. I 137; Brightman, Liturgies LXXXIII ff. Arabische Ausgabe des großen Euchologiums: Romae 1865.

<sup>3</sup> Rom 1863 (für die Griechen Italiens).

<sup>4</sup> Venedig 1694, 1768 usw.

<sup>5</sup> Venedig 1549, 1641, 1644.

<sup>6</sup> Das Ἀναγνωστικόν, welches die alttestamentlichen Lesungen enthält, erschien in Venedig 1595—1596.

<sup>7</sup> Venedig 1550 usw.

<sup>8</sup> Venedig 1539 usw.

<sup>9</sup> Venedig 1614, 1624. Den neueren Ausgaben des Εὐαγγέλιον (z. B. Venedig 1872) ist das Εὐαγγελιστάριον beigegeben. Brightman, Liturgies LXXXVII.

<sup>10</sup> Triodion, in quo continetur officium graecorum totius Quadragesimae, Romae 1879.

<sup>11</sup> Pentecostarion, continens officium a die Paschatis ad dominicam omnium sanctorum, Romae 1884.



d. i. für die Zeit vom „Sonntag aller Heiligen“ (exklusiv) bis zum Beginn der büßenden Vorbereitung auf Oßtern oder bis zum Sonntag des Zöllners und Pharisäers, ist in dem liturgischen Buche enthalten, welches den Namen Ὁ κ τ ῶ η χ ο ς (Buch der acht Kirchentöne) trägt<sup>1</sup>. In demselben ist der (veränderliche) Text des alltäglichen Gottesdienstes (Stundengebet und Opferfeier) enthalten, der je nach acht Wochen wiederkehrt, entsprechend den acht Tönen der kirchlichen Gesangsweise; jede Woche kommt nämlich der Reihe nach ein anderer der acht Kirchentöne (ἡχος) für die betreffenden Gefänge (Kanoncs, Troparien usw.) in Anwendung, und nach Umlauf von acht Wochen beginnt die Reihenfolge von vorne. — Zumeist unserem Proprium Sanctorum entspricht das Menäum (μηναῖον)<sup>2</sup>, welches, nach den zwölf Monaten des Jahres eingeteilt, die veränderlichen liturgischen Bestandteile der einfallenden Feste (des Herrn, der Mutter Gottes und der Heiligen), besonders die ausführlichen Lebensbeschreibungen der zahlreichen Heiligen enthält. Kürzere Lebensbeschreibungen stehen im Synaxarium<sup>3</sup>, während das Menologium<sup>4</sup> ausführliche Heiligenlegenden, in zwölf Monate eingeteilt, enthält. Die Ordnung des gesamten Gottesdienstes, sodann der Fasten usw. ist für das ganze Kirchenjahr im Typikon<sup>5</sup> (τύπος = norma) enthalten, das wir nach unserem Sprachgebrauch als ein sehr ausführliches Directorium bezeichnen könnten. Das Psalterium<sup>6</sup> ist für den liturgischen Gebrauch beim Stundengebet in 20 Kathismen (καθίσματα, sessiones, weil man während der Psalmodie sitzt) abgeteilt, jedes Kathisma in drei στάσεις, deren jede mit der Dogologie „Ehre sei dem Vater usw.“ geschlossen wird, bei welcher man aufsteht, woher die Bezeichnung der in Rede stehenden Unterabteilungen als στάσεις kommt. Das Psalterium umfaßt auch die Hymnen; die ständigen Psalmen und Gebete für die einzelnen Gebetsstunden sind im Horologium<sup>7</sup> enthalten.

Beachtenswert ist in Betreff der liturgischen Bücher der Griechen das Wort Delehaye: Neque illos (d. h. jene, welche den Inhalt der liturgischen Bücher der Griechen verschieden bestimmen) omnes vel ignorantiae vel oscitantiae argui velim, cum ne ipsorum quidem Graecorum scriptis perspicuum sit quanam vocabula librorum sint propria<sup>8</sup>.

Zur Darstellung der jetzigen Liturgie der übrigen orientalischen Kirchen<sup>9</sup>, wie der

<sup>1</sup> Paracletice sive Octoechus magnus, Romae 1866; Octoechus s. patris nostri Ioannis Damasceni, Romae 1886.

<sup>2</sup> Seit 1888 erscheint eine Neuauflage der Menäen in Rom; ältere Ausgaben: Venet. 1848, 1873.

<sup>3</sup> Delehaye, Propylaeum ad Act. SS. Novembris, Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae, Bruxelles 1902 (in der Einleitung Übersicht über Druckausgaben und Handschriften der Synaxarien).

<sup>4</sup> Migne, P. G. 117, 19 ff. Sehr wertvoll ist die von dem Archimandriten Sergius besorgte Ausgabe: Polnyj Mésjasoslov Vostoka (Kalendarium orientis completum), Moscoviae 1875—1876, 2 Bde. Les Ménologes Grecs: Anal. Bolland. XVI (1897) 311 ff.

<sup>5</sup> Erste Ausgabe: Venet. 1545, verbessert ebd. 1584 u. ö.

<sup>6</sup> Ed. Romae 1873 ff. <sup>7</sup> Romae 1875; Venet. 1888.

<sup>8</sup> Delehaye, Propylaeum III.

<sup>9</sup> Näheres über die liturgischen Bücher der Griechen und der Orientalen findet sich bei Zaccaria, Bibl. rit. I 8 ff., und in dem älteren, sehr gründlichen Werke des Leo Allatius (De libris et rebus eccl. Graecorum, Paris. 1646). Diese Werke sind für die Meßliturgie überholt durch Brightman, Liturgies Bd I. Vgl. auch Nilles, Calendarium manuale I xlii ff.; Daniel, Cod. lit. IV 314 ff.; Rajewsky, Euchologion der orthodox-katholischen Kirche, Wien 1861, lii ff.; Sotolow, Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes (deutsch von Morosow, Berlin 1893), bes. S. 32 ff. Bezüglich der biblischen Lesestücke (εὐαγγέλιον, ἀπόστολος, ἀναγνώσματα

westsyrischen Jakobiten<sup>1</sup> und Maroniten<sup>2</sup>, der ostsyrischen Chaldäer<sup>3</sup> und indischen Thomaskristen<sup>4</sup>, der Armenier<sup>5</sup>, koptischen<sup>6</sup> und äthiopischen<sup>7</sup> Christen (Abessinier) dienen in erster Linie deren liturgische Bücher, von denen viele auf Betreiben und Kosten der Propaganda in Rom gedruckt und so vor dem Untergang bewahrt wurden.

aus dem Alten Testament) in der griechischen Liturgie und über die ältesten Dokumente derselben vgl. Ranke in Herzogs Realencyklopädie der protestantischen Theologie in dem Artikel „Perikopen“. Deutsche Übersetzungen: Gebräuche und Ceremonien der griechischen Kirche in Russland (1773; nach einer englischen Schrift von Joh. Glen King); Majewski, Eucharistion; Storf in der Kemptener Väterbibliothek. Besondere Beachtung verdienen die Publikationen des Propstes an der kaiserlich russischen Wostschastskirche in Berlin Alexis v. Malgiew. Es erschienen: Die Liturgien der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, Berlin 1894 (1. Aufl. 1890); Die Nachtwache oder Abend- und Morgengottesdienst der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, Berlin 1892; Andachtsbuch (1895); Bitt-, Dank- und Beihilfegottesdienste (1897); Die Sakramente (1898); Begräbnisritus und einige spezielle und altertümliche Gottesdienste (1898); Fasten- und Blumentriodion nebst den Sonntagsliedern des Oikodchos (1899); Menologien (1900, 1901); Liturgikon, unter Berücksichtigung des bischöflichen Ritus (1902); Oikodchos (1903, 1904).

<sup>1</sup> Über die liturgischen Bücher der Syrer handelt ausführlich Bickell, *Conspectus rei Syror. liter.* 59–104, und Brightman, *Liturgies* LXVII–LXIII LXXVII–LXXXI. *Missale Syriacum iuxta ritum eccles. Antiochenae Syrorum*, Romae 1843. Eine treffliche Ergänzung dazu gab Erzbischof M. Nishmani, Mossul 1881. *Missa syriaca* bei Maximilianus, Princeps regius, *Ritus missae ecclesiarum orientalium S. Romanae ecclesiae unitarum*, Ratisbonae 1908, fasc. V. *Breviarium feriale Syr.*, Romae 1696, 1787, 1851. Neueste Ausgabe des ganzen Breviers (durch Erzbischof David), Mossul 1887 (bisher 2 Bde).

<sup>2</sup> *Missale Chald. iuxta ritum eccles. nationis Maronitarum*, Romae 1592, 1716; Kozchajae 1816, 1838, 1855 u. v. *Liber ministri missae*, Romae 1596. *Diaconale* ebd. 1715, 1736; Kozchajae 1854 u. v. Maximilianus, Princeps regius fasc. I. *Offic. festivum Maronitarum*, ed. F. Naironus, 2 Bde, Romae 1656, 1666. *Offic. feriale*, ebd. 1624, 1717, 1731, 1830, 1863; Kozchajae 1855. *Sacerdotale*, Romae 1752. *Ritus administrandi sacramenta*, ebd. 1840. *Offic. deff.*, ebd. 1855.

<sup>3</sup> *Missale Chald.*, Romae 1767; Urumiae 1876. *Psalter. Chald.*, Romae 1842; Mossul, 1866. *Brev. Chald.*, ed. I. Guriol, 2. ed., Romae 1865. Maximilianus, Princeps regius fasc. II. – Für die Nestorianer hat die Archbishop of Canterbury's mission in Urmia 1889 die *Tachsa* (*Liturgia sanctorum apostolorum Addaei et Maris*) und das *Seftionar* herausgegeben.

<sup>4</sup> *Ordo Chald. missae b. apostolorum iuxta ritum eccl. Malabaricae*, Romae 1774. *Ordo Chald. rituum et lect.*, ebd. 1775. *Missale Chald. iuxta ritum eccl. Malab.*, Romae 1845. *Ordo Chald. ministerii sacramentorum iuxta morem eccl. Malab.*, ebd. 1845 (römisch). *Ordo baptismi*, ebd. 1859.

<sup>5</sup> Vgl. oben S. 70; Maximilianus, Princeps regius fasc. IV.

<sup>6</sup> *Pontificale et Euchologium Alexandrinum Copto-Arabicum* (ed. Raph. Tuki), Romae 1761. *Rituale Copto-Arabicum* (ed. Tuki), ebd. 1763.

<sup>7</sup> Vgl. oben S. 69.

## Viertes Hauptstück.

## Geschichte der Liturgik.

## § 10. Geschichte der Liturgik im christlichen Altertum und Mittelalter.

1. Zu den Schriften, die an dieser Stelle behandelt werden müssen, rechnen wir nur jene, welche liturgische Materien selbständig, wenn auch nicht in wissenschaftlicher Form behandeln. Schon Justin der Märtyrer († 165)<sup>1</sup> gibt eine ausführliche Beschreibung der eucharistischen Feier und der Taufe; über Taufe, Firmung und Eucharistie handeln die mystagogischen Katechesen des hl. Cyrill von Jerusalem († 386), die vom hl. Ambrosius († 397) verfaßte Schrift *De mysteriis* und die früher ihm beigelegten sechs Bücher *De sacramentis*. Dem 4. Jahrhundert gehört auch die für die Geschichte der Liturgie höchst wichtige *Peregrinatio Aetheriae* an, welche ein getreues Bild der Gebräuche der Kirche von Jerusalem während des 4. Jahrhunderts bietet. Einzelne liturgische Materien werden erörtert im Briefe des hl. Augustin († 430) an Januarium<sup>2</sup> und in seiner Schrift *De symbolo ad catechumenos*<sup>3</sup>, desgleichen in dem Briefe Papst Innozenz' I. († 417) an den Bischof Decentius von Gubbio<sup>4</sup>, bei Fulgentius († 533) im zweiten Buche der Schrift *Ad Monimum*<sup>5</sup>, in den Briefen Papst Gregors I. († 604) an den Bischof Johannes von Syrakus<sup>6</sup>, an den Bischof Serenus<sup>7</sup>, an den Missionär und Bischof der Engländer Augustin<sup>8</sup> usw., in Cassians Institutionen<sup>9</sup>.

Treffliche Aufschlüsse über die römische Taufliturgie des ausgehenden 5. und beginnenden 6. Jahrhunderts bietet der Brief des römischen Diakons Johannes an den am Hofe Theoderichs des Großen weilenden comes patrimonii Senarius<sup>10</sup>. In der orientalischen Kirche hat im 5. Jahrhundert die Liturgik einen Vertreter gefunden in Pseudodionysius. Sonstige aus der griechischen

<sup>1</sup> Apol. I, c. 61—67. Neueste Sonderausgabe der Apologie: Krüger, Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtl. Quellschriften I, Freiburg i. B. 1891. Deutsche Übersetzung: Richard: Remptener Bibliothek der Kirchenväter. Für die Abendmahlsfeier vgl. Funk, Die Abendmahlsselemente bei Justin: Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I, Paderborn 1897, 278—292, gegen Harnack, Texte und Untersuchungen VII 115—144.

<sup>2</sup> Migne, P. L. 33, 199. Remptener Bibl. VII 227 ff.

<sup>3</sup> Migne, P. L. 40, 627. Remptener Bibl. IV 352.

<sup>4</sup> Migne, P. L. 20, 551. Remptener Bibl. III 117 ff.

<sup>5</sup> Migne, P. L. 65, 179 ff.

<sup>6</sup> Ep. I. 9, 12. Migne, P. L. 77, 955. Remptener Bibl. II 445.

<sup>7</sup> Ep. I. 11, 13. Migne, P. L. 77, 1128. Remptener Bibl. II 556.

<sup>8</sup> Ep. I. 11, 64. Migne, P. L. 77, 1183. Remptener Bibl. II 612. Die in neuerer Zeit bestrittene Echtheit dieses Briefes wird aufrecht erhalten von E. Bishop und A. Gasquet. Vgl. Hiftor. Jahrbuch XIV 25, Anm. 1.

<sup>9</sup> De institutis coenobiorum. Migne, P. L. 49, 53—476.

<sup>10</sup> Migne, P. L. 59, 399—408. Über Senarius vgl. Cassiodorus, Var. IV 4, und Wiegand, Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters I, Leipzig 1899, 144.



Kirche stammende liturgische Arbeiten, welche man dem patristischen Zeitalter zuweisen wollte, sind entweder in ihrer Echtheit höchst zweifelhaft, wie z. B. das liturgische Fragment des Patriarchen Proklus von Konstantinopel († 447), oder gehören offenkundig einer späteren Periode an. Über die syrische Liturgie verbreiten sich Narsai<sup>1</sup> (etwa um 490) und Jakob von Edessa (640—708)<sup>2</sup>.

In fünf Katechesen erklärte der heilige Bischof Cyrill von Jerusalem während der Osterwoche den Neugetauften die Mysterien (daher der Name „mystagogische“ Katechesen), welche am Taustage vom frühen Morgen bis zum Schluß der Opferfeier in der Auferstehungsnacht an ihnen vollzogen wurden, mit andern Worten: er erklärte ihnen ziemlich eingehend und außerordentlich tief Sinnig die Liturgie der Taufe, der Firmung und der eucharistischen Opferfeier, bei der sie zum erstenmal das Paternoster beten und die heilige Kommunion empfangen durften. Diese Katechesen bilden eine kostbare Perle für die liturgische Wissenschaft<sup>3</sup>.

Auch der große Bischof von Mailand, Ambrosius, hielt den Neugetauften in der Osterwoche mystagogische Katechesen, die uns in seiner Schrift *De mysteriis*<sup>4</sup> erhalten sind, und in welchen die Riten vor, bei und nach der Taufe erklärt, die Weihe des Taufwassers und das Verhältnis desselben zur Gnade des Sakramentes gewürdigt, sodann von der Opferfeier, speziell von der ersten Kommunion gehandelt wird. Die gleichen Materien werden in den sechs Büchern *De sacramentis*<sup>5</sup> behandelt, und zwar in einer Weise, daß diese Neben an die Neophyten den Eindruck einer bloßen Amplifikation der vorhin besprochenen Schrift des hl. Ambrosius *De mysteriis* machen, dem man bekanntlich, wiewohl gewichtige innere Gegengründe vorliegen, jahrhundertlang und noch in neuester Zeit<sup>6</sup> auch die Schrift *De sacramentis* zugeschrieben hat. Als Urheber dieses für die Geschichte der Dogmen wie der Liturgie im Abendlande wichtigen Werkes, in welchem (I. 4, c. 5) schon ein beträchtlicher Teil des jetzigen römischen Meßkanon vorkommt, wurden Bischof Nicetas von Remesiana in Dacien (ca 392—414<sup>7</sup>), dessen Schriften auch sonst mit denen des hl. Ambrosius handschriftlich eng verknüpft erscheinen, und Maximus von

<sup>1</sup> Connolly, *The liturgical homilies of Narsai*, Cambridge 1909.

<sup>2</sup> Gibt in Form eines Briefes an den Priester Thomas eine Beschreibung der syrischen Messe. Assemanus, *Bibl. or. I*, Romae 1719, 479 ff. Wright: *Journal of sacred lit.*, 4. series, X (1867) 430. Vgl. auch Brightman, *Liturgies I LXI—LXII*. Dasselbst auch eine englische Übersetzung des Briefes S. 490—494.

<sup>3</sup> Migne, P. G. 33, 1066—1128. Auszüge bei Swainson, *The Greek liturgies* 209 f. (deutsch von Nirxhl, Rempten 1871). Vgl. Marquardt, *S. Cyrillus Hierosol., baptismi, chrismatis, eucharistiae mysteriorum interpres*, Lips. 1882. Die auf die Meßliturgie bezüglichen Teile finden sich auch bei Brightman, *Liturgies I* 464—470 (verglichen mit sonstigen Angaben über die palästinensische Liturgie des 4. Jahrhunderts). Rauschen (Florilegium patrist. VII, Bonnæ 1909, 29—73) bietet die mystagogischen Katechesen mit Einleitung und Anmerkungen.

<sup>4</sup> Migne, P. L. 16, 389—410 (deutsch von Fr. X. Schulte, Rempten 1872). Rauschen, *Floril. patrist. VII* 73—91.

<sup>5</sup> Migne, P. L. 16, 417—462. Rauschen, *Floril. patrist. VII* 92—131.

<sup>6</sup> Probst (Liturgie des 4. Jahrhunderts, Münster 1893, 293) sieht in dem Werke *De sacramentis* eine stenographische Nachschrift der von Ambrosius gehaltenen Katechesen, welche von Ambrosius selbst später in gefeilter Form in der Schrift *De mysteriis* der Öffentlichkeit übergeben wurde. Vgl. Bardenheuer, *Patrologie* (1910) 381.

<sup>7</sup> So vermutet Morin: *Revue bénéd. XI* (1894) 76. Über Niceta vgl. Burn, *Niceta of Remesiana*. Cambridge 1905. Patin, *Niceta, Bischof von Remesiana als Schriftsteller und Theologe*. München 1909.

Turin († nach 465) genannt<sup>1</sup>. Es hat keine dieser Hypothesen allgemeine Zustimmung gefunden, und solange nicht durch handschriftliche Funde die Autorschaft geklärt wird, wird die Frage nach dem Namen des Verfassers immer eine offene bleiben. Doch kann mit Sicherheit behauptet werden, daß der Verfasser in der Zeit von 400 bis 450 lebte, in einer Stadt, welche den römischen Ritus befolgte, also wohl in einer Stadt Mittelitaliens, da im Norden die mailändische Liturgie herrschte, zu der sich Pseudoambrosius im bewußten Gegensatz befindet. — Interessante Aufschlüsse über die Liturgie zu Jerusalem gegen Ende des 4. Jahrhunderts bietet das von Samurrini aufgefundenene Bruchstück der Peregrinatio Aetheriae (früher Silviae) ad loca sancta<sup>2</sup>.

Ähnlichen Inhalts wie die Schrift De sacramentis sind die drei Traktate des heiligen Bischofs Maximus von Turin († nach 465) De baptismo<sup>3</sup>. Über die hierarchische Stellung und liturgische Tätigkeit der verschiedenen Stufen des Klerus in Gallien im 5. Jahrhundert unterrichtet ein unter den unechten Werken des hl. Hieronymus befindlicher Brief<sup>4</sup> an einen Bischof Rusticus (geschrieben bald nach 422), welcher in jüngster Zeit vermutlich Faustus von Riez († ca 493) zugeschrieben wurde<sup>5</sup>.

Die jahrhundertlang dem in der Apostelgeschichte<sup>6</sup> genannten Dionysius Areopagita beigelegte Schrift „Von der kirchlichen Hierarchie“<sup>7</sup> dürfte aus dem 5. Jahrhundert<sup>8</sup> stammen. Man hat sie mit einem gewissen Recht „die älteste Liturgik“

<sup>1</sup> Schermann, Die pseudoambrosianische Schrift De sacramentis. Ihre Überlieferung und Quellen: Römische Quartalschr. XVII (1903) 36 ff.

<sup>2</sup> Ausgaben: Samurrini (Rom 1887, <sup>2</sup>1888); P. Geyer, Itinera Hierosolymitana saeculi IV—VIII, Vindob. 1898 (Corpus script. eccles. lat. XXXIX), 35—101; Heraeus, Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio ad loca sancta, Heidelbergae 1908. Daß Liturgische auch bei Duchesne, Origines (1908) 496 ff. Englische Übersetzung: Bernard Wilson, The pilgrimage of Silvia of Aquitania to the holy places, translated with introduction and notes (Palestine pilgrims text society). Über die Peregrinatio vgl. ferner: C. Weyman, Über die Pilgerfahrt der Silvia in das Heilige Land: Theol. Quartalschr. LXX, Tübingen 1888, 34—50. F. Cabrol, Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IV<sup>e</sup> siècle. Étude sur la Peregrinatio Silviae, Paris et Poitiers 1895. — Der Cod. Aretinus (saec. XI), nach welchem Samurrini die editio princeps veranstaltet hatte, hat nicht den Namen der Verfasserin. Man vermutete in ihr Silvia, die Schwester des am Hofe Theodosius' d. Gr. hochmögenden Rufinus, bis Férotin in einem Artikel der Revue des questions historiques 1903, 367 ff nachwies, daß mit größter Wahrscheinlichkeit die Verfasserin die spanische Jungfrau Egeria oder Etheria sei. Lambert fand ferner in drei Handschriftenkatalogen von St Martial in Limoges (saec. XIII) die Notiz: Itinerarium Egeriae abbatissae (Theol. Revue III [1904] 88). — An der Entstehungszeit der Peregrinatio (Ende des 4. Jahrhunderts) wird festzuhalten sein; vgl. Baumstark: Rassegna Gregoriana VIII (1909) 535 ff gegen Weisner (De itinerario Aetheriae abbatissae perperam nomini S. Silviae addicto: Rheinisches Museum 1909, 337 ff), der die Pilgerreise in den Jahren 533—540 erfolgen läßt.

<sup>3</sup> Migne, P. L. 57, 771.

<sup>4</sup> Ebd. 30, 152.

<sup>5</sup> Durch Morin: Revue bénéd. VIII (1891) 97—104. Dagegen Engelbrecht, Patristische Analecten, Wien 1892, 1 ff, dem nun auch Morin beistimmt. Vgl. Revue bénéd. IX (1892) 425.

<sup>6</sup> Apg 17, 34.

<sup>7</sup> Migne, P. L. 3, 410—584 (deutsch von Storf, Rempten 1877).

<sup>8</sup> Stiglmayr, Eine syrische Liturgie als Vorlage des Pseudodionysius: Zeitschrift für kath. Theologie XXXIII, Innsbruck 1909, 383 ff. Ein von Rahmani veröffentlichtes (Studia Syriaca fasc. III, n. 3), aus dem Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts stammendes Ordinationsritual lag dem Pseudoareopagiten vor, dessen Schriften demnach um ein Beträchtliches später entstanden sein müssen.

genannt, denn ihr Verfasser behandelt zwar nicht alle, aber doch die wichtigeren liturgischen Handlungen (Taufe mit ihren Zeremonien, Firmung, Opferfeier, die eingehend beschrieben und erklärt wird, Weihe des heiligen Oles, d. i. des Chrisam, Ordination der Bischöfe, Priester und Liturgen, d. h. Diakonen, Subdiakonen und Lektoren, die Benediction der Mönche und die Totenliturgie), beschreibt sie nicht bloß, sondern legt das Hauptgewicht auf deren mystisch spekulative Erklärung.

2. Wo die liturgische Sprache auch Volkssprache ist oder doch vom größeren Teile des Volkes verstanden wird, ist das Bedürfnis nach eingehenderen und zusammenhängenden Erklärungen der Liturgie nicht so dringend wie dort, wo das Volk die Kultussprache nicht versteht. Im Abendlande, auf welches wir in unserer Literaturangabe zunächst und zumeist Rücksicht nehmen werden, war die lateinische Sprache, in welcher (mit geringen Ausnahmen) von Anfang an die Liturgie gefeiert wurde, auch Volkssprache oder wurde doch fast überall, wo die Römer herrschten, vom Volke der Hauptsache nach verstanden. Nach dem Untergang des weströmischen Reiches und infolge der im früheren Mittelalter unter dem Einflusse der Völkerwanderung sich vollziehenden Sprachenkrisis gestalteten sich die Verhältnisse nun anders; die lateinische Sprache wurde eine tote Sprache, und das Volk verstand, zumal außerhalb der Gebiete, in welchen die aus der *lingua latina rustica* entwickelten romanischen Sprachen herrschten, die Kultussprache durchaus nicht mehr. Sollte es gleichwohl sich beim Gottesdienste an den Liturgen geistig anschließen können, so war notwendig, daß der Klerus dem Volke die Liturgie erklärte. Für diesen Zweck bedurfte er aber selbst zuerst einer gründlichen Orientierung in liturgischen Dingen, die ihm durch bald mehr, bald weniger wissenschaftliche Abhandlungen über die gesamte Liturgie oder über einzelne Teile derselben vermittelt werden mußte. Hieraus erklärt sich, daß wir bereits im frühesten Mittelalter den Anfängen einer liturgischen Literatur begegnen.

An erster Stelle muß hier die merkwürdige *Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae*<sup>1</sup>, aus zwei Briefen bestehend, genannt werden, welche mit guten Gründen dem Bischof Germanus von Paris († 576) beigelegt wird<sup>2</sup>. Sie gewährt einen klaren Überblick über den Verlauf der altgallikanischen Liturgie und gibt von deren Zeremonien eine mystische Auslegung, in welcher (epist. I) bereits die Anfänge jener Deutung der Opferliturgie auf das Leben, Leiden und die Himmelfahrt des Herrn enthalten sind, welcher wir während des Mittelalters nicht bloß überall im Okzident, sondern auch im Orient begegnen. Weiter erklärt sie in Kürze die Bedeutung des antiphonischen und responsorischen Gesanges, sodann der Tauf Liturgie und der liturgischen Gewänder (epist. II). Diese kleine Schrift ist um so wertvoller, als man aus den fragmentarischen Notizen bei Gregorius von Tours und in den Homilien des Cassarius von Arles kein klares Bild von der alt-

<sup>1</sup> Martène et Durand, *Thesaurus nov. anecd.* V 85 ff. Migne, P. L. 72, 89—98.

<sup>2</sup> So z. B. von Duchesne, *Origines* 156. Franz (Die Messe im deutschen Mittelalter 340) schreibt: „Wenn auch der genannte Bischof nicht mit Sicherheit als Verfasser des Schriftchens nachgewiesen werden kann, so darf man die Entstehung des letzteren doch in die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts setzen.“



gallitanischen Liturgie zu gewinnen vermag. Erwähnt sei ferner auch die Abhandlung Gregors von Tours *De cursibus ecclesiasticis*<sup>1</sup>, wie die ausführliche Überschrift (*De cursu stellarum ratio, qualiter ad officium implendum debeat observari*) besagt, eine Anleitung, um aus dem Stande, besonders dem Aufgange der Gestirne die Zeit der kirchlichen, zumal der nächtlichen Offizien in einer für jene Zeit bewundernswert genauen Weise zu bestimmen.

Die spanische (mozarabische) Liturgie fand schon frühe einen vorzüglichen Erklärer in dem heiligen Bischof Isidor von Sevilla († 636). Seine Schrift *De ecclesiasticis officiis libri duo*<sup>2</sup>, deren Inhalt er in gedrängtester Kürze auch dem sechsten Buch der „*Etymologien*“ einverleibt hat, enthält sehr wertvolle, vielfach den Vätern (besonders Cyprian und Augustin) entnommene Notizen und Erläuterungen über die gesamte Liturgie und wurde von den späteren liturgischen Schriftstellern des Mittelalters mit Recht sehr viel benützt; Karl d. Gr. (*Capitul. Aquisgran.* 802) schrieb vor, daß jeder Priester diese Schrift besitze und verstehe.

Im ersten Buche handelt Isidor von den kirchlichen Gesängen, Lesungen und Vorlesebüchern, dann (sehr kurz) von der heiligen Messe (nach spanischem Ritus), vom Stundengebet, von den kirchlichen Festen und Fasten; Gegenstand des zweiten Buches sind die kirchlichen Stände, sofern sie den im ersten Buch beschriebenen Gottesdienst vollziehen und resp. an ihm teilnehmen, nämlich der Klerikalstand (verschiedene Ordines mit kurzen Angaben bezüglich der Weihenform und Funktionen), der Stand der Mönche, Jungfrauen, Witwen, Eheleute, öffentlichen Büsser und zuletzt der Katechumenen, von deren Erhebung in den Stand der Christen durch Katechumenat, Taufe und Firmung eingehender die Rede ist.

3. Die zielbewußten Reformbestrebungen Karls d. Gr. legten, wie für die Theologie und das kirchliche Leben überhaupt, so besonders auch für das liturgische Studium den Grund zu einem erfreulichen Aufschwunge<sup>3</sup>. Schon Pipin hatte sich mit Rom in Verbindung gesetzt, um an Stelle der bisher in Gallien nebeneinander bestehenden gallitanischen und vorgotegorianisch-römischen (gelafricanischen) Liturgie den gregorianischen Gesang und die gregorianische Liturgie im fränkischen Reiche einzuführen. Karl d. Gr. vollendete diese Aufgabe; nicht minder ließ er sich die Hebung der Predigt (Einführung eines Homiliars) sehr angelegen sein und wirkte durch gesetzliche Bestimmungen (*Kapitularien*) für fleißigen Besuch des öffentlichen Gottesdienstes. Es läßt sich denken, daß ihm auch das Verständnis der Liturgie von Seiten des Volkes eine Herzensangelegenheit gewesen sei, und daß er, in klarer Erkenntnis ihrer Bedeutung für die Kultur, nach Tunlichkeit auf Erklärung derselben durch Bischöfe und Klerus gedrungen habe, wie dies kurz zuvor schon von der Synode von Cloveshove (747) geschehen war, welche im zehnten Kanon vorschrieb: *Ut presbyteri sacrosancta quoque verba, quae in Missae celebratione*

<sup>1</sup> Haase, Gregorii Turon. episc. liber de cursu stellarum, Vratisl. 1853. Mon. Germ., Script. rer. Meroving. I 854 ff (ed. Krusch).

<sup>2</sup> Hittorp, *De div. cath. eccles. off.*, Col. 1568, 1 ff. Migne, P. L. 83, 737.

<sup>3</sup> Vgl. Krieg, *Die liturgischen Bestrebungen im karoling. Zeitalter*, Freiburg 1888.

et officio baptismi solemniter dicuntur, interpretari atque exponere posse propria lingua qui nesciant discant, nec non et ipsa sacramenta, quae in Missa ac baptisate vel in aliis officiis ecclesiasticis visibiliter conficiuntur, quod spiritualiter significant discere studeant.

Als besonders wichtig erschien damals, wo zahlreiche Heiden zum Christentum übertraten, das Verständnis der Tauf Liturgie, woraus erklärlich wird, warum Karl die Erzbischöfe<sup>1</sup> seines Reiches aufforderte, ihm mitzuteilen, wie sie und ihre Suffragane den Klerus und die Gläubigen bezüglich der gesamten Tauf Liturgie unterrichten, wobei er die einzelnen Teile der zu erklärenden Tauf Liturgie namhaft macht. Außer dem Briefe Alkuins an den Priester Oduin über die Taufe<sup>2</sup> sind die für die Geschichte des Tauf ritus und für sein Verständnis sehr wertvollen Antworten mehrerer jener Bischöfe auf uns gekommen; so von Erzbischof Leidrad von Lyon († 813): Liber de sacramento baptismi ad Carolum Magnum<sup>3</sup>; Amalarius Fortunatus von Trier († nach 816): Epistola de caeremoniis baptismi ad Carolum Magnum<sup>4</sup>; Magnus von Sens († 818): Libellus de mysterio baptismatis, iussu Caroli Magni editus<sup>5</sup> (sehr kurz); Theodulf von Orleans († 821): De ordine baptismi<sup>6</sup> (handelt sehr ausführlich über die gesamte Tauf Liturgie, Firmung und Kommunion der Neugetauften); Odilbert von Mailand († 814): De baptismo liber<sup>7</sup>; Magentius von Aquileja († ca 833): De significatu rituum baptismatis<sup>8</sup>. Als Antwort auf das Rundschreiben des Kaisers erscheinen auch die Collectanea de antiquis ritibus baptismi<sup>9</sup>; ferner die Epistola de ritibus baptismi ad Carolum Magnum, imperatorem<sup>10</sup>, ein Fragment aus der Antwort eines Anonymus<sup>11</sup>, und ein früher fälschlich Amalar zugeschriebener Brief<sup>12</sup>. Auch die an den Diözesanklerus gerichtete Epistola de baptismo<sup>13</sup> des Bischofs Jesse von Amiens († 836)

<sup>1</sup> Die Anfragen an Odilbert von Mailand und Amalar von Trier sind noch erhalten bei Baluze, Capitularia reg. Franc. I 483 ff. Vgl. Wiegand, Erzbischof Odilbert von Mailand über die Taufe, Leipzig 1899, I. Der Brief Karls d. Gr. an Odilbert ebd. 23—25.

<sup>2</sup> Hittorp, De div. cath. eccles. off. (ed. Romae 1591) 85. Duchesne, Opp. Alcuini 1149. Migne, P. L. 101, 611.

<sup>3</sup> Gallandi, Bibl. vet. patr. XIII 382 ff. Migne, P. L. 99, 853 ff.

<sup>4</sup> Gerbert, Monum. II 264 ff. Migne, P. L. 99, 893 ff.

<sup>5</sup> Martène, De antiq. eccles. rit. I 1, c. 1, art. 17. Migne, P. L. 102, 981 ff.

<sup>6</sup> Sirmond, Opp. var. II 679 ff. Migne, P. L. 105, 223 ff.

<sup>7</sup> Von Odilberts Antwort war bis vor kurzem nur der einleitende Brief an Karl d. Gr. gedruckt (Mabillon, Vet. analect. ed. sec. [1723] 75 ff.). Die Schrift selbst gab Wiegand (Erzbischof Odilbert 25—37) heraus.

<sup>8</sup> Pez, Thesaur. anecd. novis. II 2, 7 ff. Migne, P. L. 106, 51 ff.

<sup>9</sup> Pez, Thesaur. II 2, 12 ff. Migne, P. L. 106, 53 ff.

<sup>10</sup> Martène, Thesaur. nov. anecd. I 15 ff. Migne, P. L. 98, 938 ff.

<sup>11</sup> Baluze, Capitular. reg. Franc. II, Append. n. 22, p. 1402. Migne, P. L. 98, 939. Vgl. Wiegand, Erzbischof Odilbert 9.

<sup>12</sup> Morin, Note sur une lettre attribuée fausement à Amalaire de Trèves dans le manuscrit lat. 21568 de Munich XIII (1896) 289 ff. Gedruckt M. G., App. V 273, n. 14.

<sup>13</sup> Gallandi, Bibl. vet. patr. XIII 397 ff. Migne, P. L. 105, 781 ff.

sowie die *Epistola ad presbyteros Remensis ecclesiae*<sup>1</sup> Hinkmars von Reims († 882) werden noch als Nachwirkungen der erwähnten Anfrage Karls d. Gr. zu betrachten sein.

Es läßt sich denken, daß der religiöse Eifer Karls, dem es nicht zu geringfügig war, mit Alkuin über die Bedeutung der liturgischen Namen Septuagesima, Sexagesima und Quinquagesima in Korrespondenz zu treten, auch Anlaß zu Erklärungen der im fränkischen Reiche neu eingeführten gregorianischen Meßliturgie geworden sei. Dazu gehört die von Guiffard<sup>2</sup> mit Unrecht Theodulf von Orleans zugeschriebene Meßerklärung — *Interpretatio missae*<sup>3</sup>, *Dominus vobiscum* —, eine reine, nicht immer einwandfreie Worterklärung, die alsbald eine Gegenschrift<sup>4</sup> herausforderte. Die in jener Zeit zur Einführung in verschiedene Zweige der theologischen Wissenschaft besonders beliebte Frageform hat auch in der Erklärung der Meßliturgie Verwendung gefunden: so in der unter den *Opera dubia* Alkuins sich befindlichen *Disputatio puerorum*<sup>5</sup> und den *Ioca episcopi ad sacerdotes*<sup>6</sup>. Der bloßen Worterklärung befleißigt sich die gleichzeitige Meßerklärung, welche Gerbert<sup>7</sup> veröffentlichte, während die von Martène<sup>8</sup> herausgegebene *Expositio missae* ausschließlich der Erbauung dienen will.

Nächst Karl d. Gr. wird der herrliche Aufschwung, welchen die liturgischen Studien im 9. Jahrhundert genommen haben, vor allem Alkuin zu danken sein.

Alkuin (Alcuine, Albinus, † 804), der Mittelpunkt geistiger Tätigkeit unter Karl d. Gr., übte auf das liturgische Studium einen noch nicht genug gewürdigten Einfluß. Schon seine Bibelrevision diente mittelbar auch der Liturgie. Wohl hierdurch veranlaßt, revidierte er das Meßlektionar; er bearbeitete das aus Rom gekommene gregorianische Sakramentar kritisch und vermehrte es mit den im fränkischen Reiche beliebten Gottesdiensten, wie er auch selbst neue Meßformulare verfaßte. In ähnlicher Weise förderte er die Privatandacht der Laien durch seine *Officia per ferias* und den *Liber de psalmodium usu*. Sein Homiliar ist mehr für den Prediger als für liturgische Lesung bestimmt gewesen. Das unter Alkuins Namen verbreitete Werk

<sup>1</sup> Migne, P. L. 126, 104 ff.

<sup>2</sup> Théodulfe, évêque d'Orléans, Orléans 1892. 332 ff. Dagegen Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 345.

<sup>3</sup> Die Meßerklärung, welche mit dem *Dominus vobiscum* vor der Präfation beginnt, ist abgedruckt bei Gerbert. Monum. II 276 ff. und bei Migne, P. L. 83, 1145 ff. unter den *Opp. dub. des hl. Isidor von Sevilla*. Sie findet sich noch zweimal bei Migne (P. L. 138, 1163 ff.) und unter den Werken des Bischofs Johannes von Avranches (P. L. 147, 191 ff.). Vgl. Franz, Die Messe 344.

<sup>4</sup> Gerbert, Monum. II 269 ff. Die Schrift ist, wie Franz 346 vermutet, nicht nach der Synode von Riez verfaßt.

<sup>5</sup> Migne, P. L. 101, 1099 ff.

<sup>6</sup> Zum erstenmal gedruckt bei Franz 343. „Ioca“ wird die schon im 7. Jahrhundert gebräuchliche Unterweisung in Frageform genannt, weil sie „die Kenntnisse prüfen, den Verstand schärfen und zugleich unterhalten sollte“ (Franz 342).

<sup>7</sup> Monum. II 282 ff. Migne, P. L. 138, 1175 ff. Beginnend mit den Worten: *Primum in ordine missae antiphona ad introitum canitur*, reißt sie sich ohne Unterscheidungsmerkmal an die oben Anm. 3 erwähnte Meßerklärung an; vgl. Franz 348.

<sup>8</sup> De antiq. eccles. rit. l. 1, c. 4, art. 11 (ed. Antverp. I [1736] 442 ff.).



De divinis officiis dagegen rührt nicht von ihm her, sondern ist eine Compilation des 9. bis 10. Jahrhunderts<sup>1</sup>.

Außer Alkuin haben auch andere liturgische Schriftsteller, wie der Bischof Amalarius Fortunatus von Trier (Bischof von 809 bis 816?)<sup>2</sup>, Amalarius von Metz († zwischen 850 und 853), Agobard von Lyon († 840), Walafried Strabo († 849), Rabanus Maurus († 856), der Diakon Florus († ca 860), Remigius von Auxerre († 908) und der Verfasser des früher Alkuin zugewiesenen Werkes De divinis officiis, für ein lebensvolles Verständnis der gesamten Liturgie oder einzelner Teile derselben Sorge getragen.

Zahlreiche Kapitularien der Karolinger und die Verordnungen der Bischöfe, z. B. Theodulfs von Orleans<sup>3</sup>, Hinkmars von Reims<sup>4</sup>, Rodulfs von Bourges<sup>5</sup>, Riculfs von Soissons<sup>6</sup> und anderer, drangen auf einheitliche und würdige Feier des Gottesdienstes. Auch dem liturgischen Gesang wurde unter den Karolingern große Aufmerksamkeit zugewendet. — Mit dem Gottesdienst der Griechen befaßt sich die noch in die vorkarolingische Epoche fallende *ἱστορία ἐκκλησιαστική*, auf welcher mehrere Meßerklärungen beruhen, die fälschlich dem hl. Germanus von Konstantinopel († 733) und dem hl. Sophronius von Jerusalem († 638) zugeschrieben werden. Aus dem 9. Jahrhundert stammt eine von dem Vorkämpfer der Orthodorie im Bilderstreite, dem hl. Theodor Studita († 826), verfaßte Meßerklärung. Von den übrigen liturgischen Schriftstellern des Morgenlandes seien hervorgehoben der Patriarch Georg von Arbelä (ca 950), welcher die nestorianische, und Chosroes d. Gr. († ca 972), welcher die armenische Liturgie erklärte.

a) Die Tätigkeit Alkuins<sup>7</sup> für das Lektionar wird man wohl zunächst mit seiner Bibelrevision in Verbindung bringen dürfen<sup>8</sup>. Wie der sog. Comes Albini, welcher die Episteln verzeichnet<sup>9</sup> (ein Evangelienverzeichnis von Alkuin ist uns nicht überliefert), bezeugt, sorgte er aber nicht bloß für die Verbesserung des Textes, sondern auch für die liturgische Übereinstimmung mit dem neu eingeführten gregorianischen Sakramentar. Um dieses letztere hat er sich, wie in jüngster Zeit mit höchster Wahrscheinlichkeit dargetan wurde<sup>10</sup>, besondere Verdienste erworben. Er gab sich nicht nur

<sup>1</sup> Siehe weiter unten.

<sup>2</sup> Haug (Kirchengeschichte Deutschlands II 2<sup>2</sup>, 181) glaubt die Zeit des Episkopats Amalars etwas hinausrücken zu sollen.

<sup>3</sup> Migne, P. L. 105, 191 ff.

<sup>4</sup> Ebd. 125, 773 ff.

<sup>5</sup> Ebd. 119, 703 ff.

<sup>6</sup> Ebd. 131, 15 ff.

<sup>7</sup> Die liturgische Tätigkeit Alkuins wird gewürdigt von Cabrol, Artikel Alcuin im Dictionnaire d'archéol. et de liturgie I 1072—1092.

<sup>8</sup> Vgl. Berger, Histoire de la Vulgate, Paris 1893, 185 ff.

<sup>9</sup> Vgl. oben S. 79.

<sup>10</sup> Der erste, welcher für die öfter geäußerte Ansicht, wonach der Prolog Huc usque samt dem dazu gehörigen Anhang mancher gregorianischer Sakramentarien ein Werk Alkuins ist, einen gründlicheren Beweis versuchte, ist P. S. Bäumer (Hist. Jahrbuch XIV [1893] 251 ff.). Der Prolog Huc usque ist in einer Einleitung Hunc codicem, welche einen Nachtrag zu Alkuins Comes einführt (Ranke, Das kirchliche Perikopensystem XXI), und in einem von Edmund Bishop entdeckten Briefe des Abtes Helisachar, Kanzlers Ludwigs des Frommen, an Erzbischof Nebridius von Narbonne (Neues Archiv XI [1886] 564—568) bereits benutzt. Ebner, Quellen 387.

Mühe, den Text Gregors rein herzustellen, weshalb er spätere Zusätze mit kritischen Zeichen versah, sondern fügte demselben auch einen für die fränkischen Verhältnisse erwünschten Anhang bei, eine Sammlung von Messorationen, Präfationen, Benedictionen u. dgl. aus den bisher gebrauchten Messbüchern. Durch eine Vorrede (Huc usque)<sup>1</sup> gibt er über Zweck und Inhalt seiner Arbeit Aufschluß. Alkuin stellte auch eine Reihe Botivmessen für die Mönche von Fulda<sup>2</sup> und St Bedastus<sup>3</sup> in Arras zusammen, die er seinem Missale von Tours entnahm. Auf die einzelnen Wochentage verteilt finden sich diese Messen im Liber sacramentorum<sup>4</sup>, welches — jedoch nicht ohne Widerspruch — gleichfalls Alkuin zugeschrieben wird. Seine Officia per ferias<sup>5</sup> ist eine Verbindung von Psalmen und Gebeten für den Gebrauch frommer Laien. Das Büchlein De psalmorum usu<sup>6</sup> ist eine mit Gebeten untermischte Anleitung zum fleißigen Gebrauche der Psalmen in verschiedenen Anliegen<sup>7</sup>.

b) Ein gleichzeitiger liturgischer Schriftsteller ist Amalarius Fortunatus, Bischof von Trier in den Jahren 809—816. Hauck<sup>8</sup> möchte den Episcopat des Amalarius etwas früher beginnen lassen. Denn es steht fest, daß Amalar die erste Kirche in Hamburg weihte. Wie Hauck mit Recht bemerkt, ist es aber sehr unwahrscheinlich, daß Karl nach Herstellung der Ruhe in Nordalbingien 5—6 Jahre vergehen ließ, ehe er sich zu einem Kirchenbau entschloß. Wie oben<sup>9</sup> schon erwähnt, findet sich unter den Antwortschreiben auf die Anfrage Karls d. Gr. über die Taufzeremonien auch eine Arbeit des Bischofs Amalarius, welche das besondere Wohlgefallen des Kaisers erregte<sup>10</sup>. Im Auftrage des Kaisers ging Amalarius Fortunatus<sup>11</sup> im Jahre 813 nach Konstantinopel; im Jahre 816 verließ er seinen Bischofsstuhl. Über den Grund, der ihn hierzu bewog, sind wir ebensowenig unterrichtet wie über seine späteren Lebensschicksale und die Zeit seines Todes. Sicher ist nur, daß er um das Jahr 819 noch lebte. — Außer jener Schrift über die Taufe hat Bischof Amalar auch die Liturgie der heiligen Messe erklärt. Die Schrift entstand auf der Seereise nach Konstantinopel und wurde nach der Rückkehr Amalars seinem Begleiter, dem Abte Petrus von Nonantula, der ihn darum gebeten<sup>12</sup>, übersandt. Diese Arbeit des Amalarius Fortunatus galt bis vor kurzem für verloren<sup>13</sup>. Franz<sup>14</sup> ist aber in glänzender Untersuchung der Nachweis geglückt, daß ein großer Teil dieses Buches in der dem Anfang des 10. Jahrhunderts entstammenden Züricher Handschrift 102 enthalten und bereits, wenn auch unkorrekt und unvollständig, bei Gerbert<sup>15</sup> gedruckt ist. Aus der gleichen Handschrift edierte Franz<sup>16</sup> ein umfangreiches, gleichfalls Amalarius Fortunatus zuzuweisendes Fragment. Auf Grund dieser Feststellungen gelang Franz<sup>17</sup> der Nachweis, daß auch

<sup>1</sup> Siehe oben S. 110.

<sup>2</sup> Ep. 142: Monumenta Alcuiniana, ed. Dümmler, Berolini 1873, 656.

<sup>3</sup> Ebd. 729.

<sup>4</sup> Bei Pamelius, Lit. lat. II 517 ff. Migne, P. L. 101, 405 ff.

<sup>5</sup> Frobenius, Opp. Alc. II 52 ff. Ebd. 101, 509.

<sup>6</sup> Frobenius II 21. Ebd. 101, 465 ff.

<sup>7</sup> Über Alkuins Homiliar siehe oben S. 108.

<sup>8</sup> Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II<sup>2</sup> 181. <sup>9</sup> S. 108.

<sup>10</sup> Jaffé, Monum. Carol. 409. Vgl. Wiegand, Erzbischof Odilbert 5.

<sup>11</sup> Über die Lebensdaten des Bischofs Amalarius vgl. Franz, Die Messe 362—363; Hauck, Kirchengeschichte II 2<sup>2</sup>, 180—181.

<sup>12</sup> Der Brief ist noch erhalten (Ep. Carol. 43 bei Jaffé, Bibl. rer. Germ. IV 422 423), ebenso jener, den Amalarius dem Petrus mit seiner Messerkklärung übersendet, um seine allegorische Auslegung der Liturgie zu rechtfertigen (Jaffé 423—425).

<sup>13</sup> Hauck, Kirchengeschichte II 2<sup>2</sup> 181.

<sup>14</sup> Die Messe im deutschen Mittelalter 376—387.

<sup>15</sup> Monum. II 149—156.

<sup>16</sup> Die Messe 386—387. <sup>17</sup> Ebd. 390 ff.

in den *Eclogae* das Buch des Trierer Amalar Verwendung gefunden hat. — Eine späte Frucht der Gesandtschaftsreise Amalars nach Konstantinopel ist sein Brief<sup>1</sup> an Abt Hilbuin von St-Denis, dem er Mitteilung macht über die in der Kirche verschiedenen beobachteten Weibetermine und Fasten, ferner über die in Rom gebräuchliche Überwindung des „Fermentum“ an die Titelfkirchen. Geschrieben ist dieser Brief, in welchem die Vorliebe Amalars für allegorische Deutung klar hervortritt, im Jahre 819, also nach seiner bischöflichen Tätigkeit. Daß das Werk des Amalarius Fortunatus nicht als sein eigenes Werk mit seinem Namen der Nachwelt überliefert wurde, erklärt sich durch die Gleichheit des Namens des Trierer Bischofs und des Mezer Diafons. „Die Bücher Amalars von Metz haben das Buch seines Trierer Namensgenossen vergessen gemacht. Von Freunden verehrt und von Feinden geschmäht, gelangten sie in kurzer Zeit zu so maßgebender Bedeutung für die Erklärung der kirchlichen Gebräuche, daß man das bescheiden eingeführte Buch des Trierer Bischofs vergaß.“<sup>2</sup>

c) Amalarius<sup>3</sup>, mit dem Beinamen Symphosius, war aus Westfranken gebürtig und ein Schüler Alkuins<sup>4</sup>. Später trat er in den Klerus von Metz, wahrscheinlich als Diafon. 816 und 831 weilte er in Rom; bei seiner zweiten Romreise mußte er im Auftrage Ludwigs des Frommen vom Papste die Abschrift eines römischen Antiphonars erbitten. Im Auftrag des Kaisers ging er (wahrscheinlich) auch nach Konstantinopel. Schon auf einer Synode von Paris 825 tritt er als Bischof auf. Als Bischof Agobard von Lyon wegen seiner Parteinahme für die Gegner des Kaisers Ludwig des Frommen aus Lyon weichen mußte, beauftragte der Kaiser Amalar mit der Verwaltung der Lyoner Diözese. Seine liturgischen Neuerungen, die er zu Lyon einführte, trugen ihm viel Mißstimmung ein, weshalb es auch seinem Gegner, dem Diafon Florus von Lyon, gelang, durch eine Synode von Clerzy (838) ein Verdict über die allegorische Auslegung der Liturgie, welche Amalar mit Erfolg anwandte, zu erzielen. Auch boten manche Lehren des Amalar, wie z. B. seine Lehre vom corpus Christi triforme, zu dogmatischen Bedenken Anlaß. Als nun zudem Agobard wieder auf seinen Bischofsitz zurückkehrte, verließ Amalarius Lyon und ging nach Metz, wo er etwa zwischen 850—853 starb. — Sein Werk ist Kaiser Ludwig dem Frommen gewidmet und führt den Titel *De ecclesiasticis officiis libri quattuor*<sup>5</sup>. Im ersten Buche behandelt er, mit Septuagesima beginnend, den größeren Teil des Kirchenjahres (Advent- und Weihnachtszeit erst im vierten Buch Kap. 30 ff) und berücksichtigt dabei ganz speziell die zugehörigen Meßformularien; Gegenstand des zweiten Buches sind die Ordinationszeiten, die einzelnen hierarchischen Ordines und

<sup>1</sup> Herausgegeben von Meyer: Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde XIII (1888) 305—323.

<sup>2</sup> Franz, Die Messe 394.

<sup>3</sup> Die Identität beider Amalare wurde behauptet von Morin (*Revue bénéd.* VIII 433 ff; IX 337 ff; XVI 419 ff); ihm stimmten bei: Debrouse im *Dict. d'archéol. et de liturgie* I 1, 1323 ff; Dümmler in *Mon. Germ. Ep.* IV 241 ff; in neuester Zeit Marx, Erzbischof Amalarius Fortunatus von Trier: Jahresbericht der Gesellschaft für nützliche Forschungen zu Trier, Trier 1899. Eine solche Identifizierung würde jedoch der Chronologie des Lebens Amalars von Metz die größten Schwierigkeiten bereiten. Sie wurde deshalb abgelehnt von Mönchemeier (Amalarius von Metz, Münster 1893, bes. S. 259 ff), Sahre (*Der Liturgiker Amalarius*, Dresden 1893), Hauck (*Kirchengeschichte* II 2<sup>2</sup>, 180), Franz (*Die Messe* 350—351).

<sup>4</sup> Für das Leben Amalars vgl. die oben angeführte Arbeit Mönchemeiers; ferner Hauck, *Kirchengeschichte* II 2, 644 ff; Franz, *Die Messe* 352.

<sup>5</sup> Hittorp, *De div. cath. eccles. off.* 101 ff; ed. Romae 86 ff; besser in *Bibl. max. patrum Lugdun.* XIV 934; hiernach Migne, P. L. 105, 985 ff.



die ihnen zustehenden heiligen Gewänder nebst deren Bedeutung; im dritten Buch ist zuerst vom Kirchengebäude und vom Chor der Sänger die Rede und wird dann sehr eingehend (vorwiegend mystisch) die heilige Messe erklärt; das vierte Buch handelt ausführlich vom Stundengebet, zunächst im allgemeinen, dann von den einzelnen Horen und ihrer Bedeutung, vom Offizium der Sonntage, der einzelnen Wochentage und der Festtage des ganzen Kirchenjahres; den Schluß des vierten Buches bildet nebst einigen Nachträgen die allgemein gehaltene Erörterung *De exsequiis et officio mortuorum*. Kürzer als die Meskestärkung im dritten Buch des *Liber officialis*, wie Amalar selber das Werk *De officiis eccl.* nennt, ist eine andere, welche unter dem Titel *Eclogae de officiis missae* in verschiedenen Bearbeitungen mehrfach gedruckt wurde<sup>1</sup>. Sie schließt sich eng an den (zweiten) römischen *Ordo* an, kann als Auslegung desselben betrachtet werden und erscheint daher auch unter dem Titel *Eclogae in ordinem Romanum*<sup>2</sup>. Die *Eclogae* dürfen nach den Untersuchungen, die Franz ihnen gewidmet hat, nicht mehr als ein Werk des Amalar von Metz betrachtet werden; sie sind nichts anderes als eine Kompilation des 10. Jahrhunderts, die u. a. aus Amalar von Metz und aus Amalarius Fortunatus von Trier schöpfte<sup>3</sup>.

Eine andere für die Geschichte der Liturgie bedeutsame Arbeit ist Amalars Schrift *De ordine antiphonarii*. Wohl war unter Pipin und Karl mit der gregorianischen Liturgie auch der gregorianisch-römische Gesang eingeführt worden und waren wiederholt authentische Abschriften des Antiphonars aus Rom in das fränkische Reich gelangt; allein die Durchführung der Reform ging nur allmählich vor sich und war keine vollständige. Man verband wie bei dem Sakramentar, so auch bei den Gesangbüchern da und dort ältere gallitanische und gelasianische Texte, Melodien oder Riten mit den gregorianischen, und noch zur Zeit Ludwigs des Frommen klagt unser Amalarius über große Verschiedenheit der Antiphonarien in der Provinz Metz, wo doch die berühmteste Sängerschule von ganz Frankreich sich befand. Um Einheit zu erzielen, schickte Ludwig der Fromme den Amalarius nach Rom, auf daß er von Papst Gregor IV. ein römisches Antiphonar erbitte. Aber der Papst hatte kein disponibles Exemplar und erklärte dem Amalarius: *Antiphonarium non habeo, quem possim mittere filio meo, domino imperatori, quoniam hos, quos habuimus, Wala, quando functus est huc legatione aliqua, abduxit eos hinc secum in Franciam*<sup>4</sup>. So erbat sich denn Amalar mündliche Belehrungen durch den römischen Archidiacon Theodor und verglich außerdem, in die Heimat zurückgekehrt, das Antiphonar von Metz mit den Choralbüchern, welche Wala von Rom in das Kloster Corbie, dessen Abt er war, gebracht hatte. Er fand, daß diese römischen Choralbücher von den einheimischen stark abwichen: *Ea discrepare a nostris non solum in ordine, verum etiam in verbis et multitudine responsorium et antiphonarum, quas nos non cantamus*. Die römischen Choralbücher benützend, forgierte Amalarius unter Benützung einer Arbeit des Kanzlers Ludwig des Frommen, Helisachar, über welche Amalar selbst Aufschluß gibt<sup>5</sup>, die einheimischen, behielt aber auch vieles, was den letzteren eigentümlich war, bei: *Cognovi corrigi posse nostra (antiphonaria) ab illis (Romanis) et in ali-*

<sup>1</sup> Baluzius, Capit. reg. Franc. II, Paris. 1677, 1352 ff. Mabillon, Mus. Ital. II 549 ff. Georgius, De lit. Rom. pont. III 339 ff. Gerbert, Monum. II 156 ff. Migne, P. L. 105, 1315 ff.

<sup>2</sup> Unter dieser Überschrift auch bei Migne, P. L. 78, 1371 ff gedruckt.

<sup>3</sup> Franz, Die Messe 388—391.

<sup>4</sup> Prolog zu der Schrift *De ordine antiphonarii*, Migne, P. L. 105, 1243.

<sup>5</sup> In einem Schreiben an Helisachar. Der Text findet sich bei Bishop, Ein Schreiben des Abtes Helisachar: Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtsfunde XI (1886) 564 ff.

quibus nostra esse rationabilius et satius statuta, ut praetuli; arripui medium inter utraque, ut a nostris, ubi melius erant ordinata, non discederem, et ubi poterant corrigi a voluminibus urbis, non negligerem, seu in ordine seu in verbis. Über diese Arbeit und die hierbei eingehaltenen Maximen gibt Amalarius eingehend Aufschluß in seiner Schrift *De ordine antiphonarii*<sup>1</sup>, welche für die Geschichte des Stundengebetes und für dessen inneres Verständnis sehr wertvoll ist. Wohl wurde sie durch Bischof Agobard und seinen Diacon Florus heftig angegriffen, fand aber trotzdem große Verbreitung und hat gleich seinem Buch *De officiis divinis* auf die nachfolgende liturgische Literatur des Mittelalters und die Ausgestaltung des Offiziums den größten Einfluß geübt. Die Choralreform unter den Zisterziensern und Prämonstratensern ist von dieser Arbeit des Amalar beeinflusst<sup>2</sup>, und eine Eigentümlichkeit der gallischen Kirche, die Amalar beibehielt, nämlich das Responsorium im Offizium nur zur Hälfte zu respondieren, ist selbst im jetzigen römischen Ritus nicht verschwunden.

d) Der Gegner Amalarius, Bischof Agobard von Lyon, hat zwei Schriften gegen Amalarius veröffentlicht, deren eine (*Liber de correctione antiphonarii*<sup>3</sup>), gegen Amalarius Werk *De ordine antiphonarii* gerichtet, zugleich die Vorrede des von ihm bearbeiteten Antiphonars bildete, während die andere (*Contra libros quattuor Amalarii*<sup>4</sup>) mehrere Stellen von Amalarius *Liber officialis* angriff. Auch der Lyoner Diacon (Magister) Florus hat ganz im Sinn Agobards und wo möglich noch leidenschaftlicher als dieser gegen Amalar geschrieben. Von ihm stammt neben andern polemischen Abhandlungen<sup>5</sup> auch das bisher dem Agobard zugeschriebene Fragment *Liber de divina psalmodia*<sup>6</sup>. Die Nachwelt aber hat zumeist ein günstigeres Urteil über Amalarius und seine liturgischen Schriften gefällt; ein solches liegt insbesondere in dem schon erwähnten Einfluß, welchen sie auf die nachfolgende Literatur des Mittelalters geübt haben<sup>7</sup>. Bei all seiner Kenntnis der heiligen Schriften und Väter und trotz seiner Ehrerbietung gegen Rom und den mos Romanus ist Amalarius unleugbar gar sehr Subjektivist, ist geist- und phantasiereich und insolgedessen zu kühnen mystischen Deutungen ungewöhnlich stark geneigt. Aber gerade diese mystischen Deutungen der Liturgie, an welchen der nüchterne Agobard und Florus so sehr sich stießen, deren Berechtigung im großen und ganzen und prinzipiell aber doch wohl nicht in Abrede zu stellen ist, haben im frommen Mittelalter auf viele eine gewaltige Anziehungskraft ausgeübt. Freilich, wenn man die Meßerklärung des Diacons Florus *De actione* (= *canone*) *missae*<sup>8</sup>, welche sich als einfache, ebenso gründliche wie warme und durchweg patristisch gehaltene Worterklärung vollzieht, vergleichend an die *Expositio Missae* bei Amalar hält, dann begreift man, daß diese beiden Männer in jenen Konflikt geraten konnten, in welchem übrigens auch persönliche Gereiztheit eine Rolle spielte. Darin waren die beiden Lyoner dem Amalarius gegenüber entschieden im Unrecht, daß sie im Antiphonar nur solche Antiphonen, Responsorien usw. zuließen, welche wörtlich der heiligen Schrift entnommen sind, dagegen alle nichtbiblischen prinzipiell ausschlossen; hierin hatte Amalarius die alte und allgemein kirchliche Praxis

<sup>1</sup> Hittorp, *De div. cath. eccles. off.*, (ed. Colon.) 263 ff; *Bibl. max. patrum* XIV 1032; hiernach Migne, P. L. 105, 1243 ff.

<sup>2</sup> Wagner, Einführung in die gregorianischen Melodien I, Freiburg 1901, 247.

<sup>3</sup> Migne, P. L. 104, 329 ff.

<sup>4</sup> Ebd. 339 ff.

<sup>5</sup> Ebd. 119, 71—96; eine bisher unbeachtete Schrift (*Invectio canonica*) bei Mönchmeier, Amalarius von Metz 235—254.

<sup>6</sup> Migne, P. L. 104, 325. Vgl. Mönchmeier 60.

<sup>7</sup> Vgl. hierüber Mönchmeier 121 ff.

<sup>8</sup> Migne, P. L. 119, 15—70.

und hatte er namentlich das römische Antiphonar für sich, gegen welches Agobard und Florus so wenig freundlich gestimmt waren als für die Person Amalars.

e) Mittelpunkt der wissenschaftlichen Tätigkeit in Deutschland war unter den Karolingern das Kloster Fulda, dessen herrlichste Blüte in die Zeit fällt, da der nachmalige Erzbischof von Mainz, Rabanus Maurus<sup>1</sup>, ein Schüler Alkuins, Abt und Vorstand der hochberühmten Klosterschule war (822—842). Unter den zahlreichen Schriften Rabans war in praktischer Beziehung besonders einflußreich diejenige, welche er auf Zudringen seiner Ordensbrüder unter dem Titel *De institutione clericorum libri tres*<sup>2</sup> herausgab, *cum qua se vel sibi subditos ad servitium divinum instruere debent clerici*. Das Werk selbst stellt eine „theologische Enzyklopädie“ dar. Während das dritte Buch vorwiegend rhetorischer und homiletischer Natur ist, wird im ersten und zweiten im Anschluß an Isidor so ziemlich alles behandelt, was in das Gebiet der Liturgik gehört, und zwar in der Regel sehr einfach und kurz, ohne näheres Eingehen auf die liturgischen Formularien für die betreffenden *officia divina*. Gegenstand des ersten Buches sind die liturgischen Personen und ihre Gewänder, sodann die in alter Zeit in unmittelbarer Verbindung miteinander gespendeten Sacramente der Taufe, Firmung und Communion mit summarischer Erklärung der heiligen Messe. Im zweiten Buch handelt der Verfasser zunächst (und zwar sehr kurz) von den kanonischen Tageszeiten, ausführlicher sodann vom Gebet im allgemeinen, vom Fasten, speziell dem kirchlich vorgeschriebenen (Advent, Quadragesima, Quatember), vom Almosengeben, von Buße und Genugtuung, schließlich von den einzelnen Hauptfesten des Kirchenjahres, woran sich nachträglich kurze Erörterungen über die liturgischen Gesänge, Lesebücher und Glaubenssymbole reihen. In seiner Schrift mit dem zum Inhalt nicht ganz passenden Titel *De sacris ordinibus, sacramentis divinis et vestimentis sacerdotalibus*<sup>3</sup> wiederholt Raban zumeist nur, was schon in der Schrift *De institutione* enthalten ist; bloß die Taufliturgie und die heilige Messe sind ausführlicher behandelt. In seiner Messerklärung wiederholt er bis zur Präfation, was er schon in seinem Werke *De institutione* im Anschluß an Isidor gesagt hatte, im weiteren Verlaufe schließt er sich an die oben<sup>4</sup> erwähnte Messerklärung *Dominus vobiscum* an. Die Homilienammlung, die wir aus Rabans Feder erhalten haben, ist nicht ein liturgisches Homiliar, sondern eine für die Volksunterweisung bestimmte Predigtsammlung, deren erster Teil auf Bitten des Erzbischofs Haimulf von Mainz, der zweite aber auf Wunsch Kaiser Lothars verfaßt wurde<sup>5</sup>.

a) Wohl im Gegensatz gegen die allegorische Deutung Amalars ist die Schrift *De exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum*<sup>6</sup> entstanden, welche Walafried Strabo, der ein

<sup>1</sup> Eine eingehende, sympathische Würdigung findet Raban bei Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II 2<sup>2</sup>, 620—641.

<sup>2</sup> Schon 1505 (Phorce) separat gedruckt; dann von Hittorp, *De div. cath. eccles. off.*, ed. Rom. 262 ff.; Opp. Rabani VI, Colon. 1627, 1 ff. Migne, P. L. 107, 293 ff. Neue Ausgabe: Knöpfler, *De institutione clericorum libri tres*, Monachii 1900. Der Abschnitt *Additio de missa* stammt nicht von Rabanus; vgl. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter* 399.

<sup>3</sup> Opp. VI 50 ff. Migne, P. L. 112, 1165 ff.

<sup>4</sup> S. 109. Vgl. Franz, *Die Messe* 400.

<sup>5</sup> Nur der zweite Teil dieser Sammlung ist gedruckt Migne, P. L. 110, 135 ff. Hauck, *Kirchengeschichte* II 2<sup>2</sup>, 633.

<sup>6</sup> Cochlaeus, *Speculum ant. dev.* (Colon. 1549) 63—116. Hittorp, *De div. cath. eccles. off.*, ed. Colon. 382; ed. Romae 332. Migne, P. L. 114, 919—966; neu mit Noten herausgegeben von Knöpfler, München 1890.



Schüler des Rabanus Maurus und nachmals Abt in der Reichenau gewesen, zum Verfasser hat. Walafried betont, daß der Kultus der Kirche, welcher im alttestamentlichen sein Vorbild hatte, nicht auf einmal als etwas schlechtthin Fertiges ins Dasein getreten, sondern erst allmählich unter dem Einfluß der umgebenden Verhältnisse gewachsen und daher nach Zeiten und Gegenden im einzelnen mannigfach verschieden sei. In der Vorrede an den Bischof Regimbert schreibt er: *Scribam, in quantum Dominus dederit facultatem, sicut ex authenticorum dictis, quae adhuc attigimus, addiscere potui, de quarundam ecclesiasticarum exordiis et causis rerum, et unde hoc vel illud in consuetudinem venerit, et quomodo processu temporis auctum sit, indicabo*; und c. 26 sagt er, die Liturgie sei mannigfach verschieden non solum pro varietate gentium ac linguarum, verum etiam in una gente vel et lingua pro temporum mutatione vel magistrorum (episcoporum) studiosa institutione; speziell von der römischen Liturgie fügt er bei: *Crescente fidelium numero et haeresum pestilentia multiplicius pacem maculante catholicam necesse erat augeri cultum verae observationis, ut et clarior religio accedentium ad fidem animos invitaret et auctior cultus veritatis constantiam catholicorum adversus inimicos ostenderet*. Diesem Streben Walafrieds, die von ihm behandelten res ecclesiasticae in ihrem allmählichen Wachstum aufzuzeigen, ist es zu verdanken, daß seine Schrift für die Geschichte der Liturgie, der römischen insbesondere, wertvoller ist als die meisten andern aus dem Mittelalter. Die res ecclesiasticae nun, welche er behandelt, sind: erstlich das christliche Kirchengebäude, seine Vorbilder im Judentum und Heidentum, seine Namen, seine Lage (Orientierung), seine Einrichtung (sehr eingehend, besonders Altar, Glocken, Heiligenbilder) und seine Weihe; alsdann die gottesdienstlichen Handlungen, welche im Kirchengebäude vollzogen werden, unter denen die Opferfeier als die erste erscheint, weshalb Walafried sie auch ziemlich eingehend (vornwiegend geschichtlich) behandelt (c. 23), nachdem er vorher von der Körperhaltung und von der seelischen Disposition derer gesprochen, welche zum Gottesdienst kommen, Oblationen bringen, an den Gnadenmitteln, speziell am Opfermahl teilnehmen wollen; in ähnlicher Weise wie die heilige Messe, d. h. vornwiegend geschichtlich, behandelt er weiter das Stundengebet (c. 26) und von den Sakramenten eingehend nur die Taufe (c. 27). Interessant ist die abschließende Parallelisierung (Papst — Kaiser; Patriarchen — römische Patrizier usw.) der Würdenträger in Kirche und Staat (c. 32).

g) Ein Gegner Amalars von Metz und seiner Methode ist auch der Lehrer des Abtes Odo von Cluny, Remigius von Auxerre († 908)<sup>1</sup>. Seine Messerkklärung findet sich im 40. Kapitel der Schrift *De divinis officiis*<sup>2</sup> wieder, welche ihr erster Herausgeber Hittorp dem Alkuin beilegte, aber schon in der ersten Gesamtausgabe von Alkuins Werken durch Andreas Duchesne dem Alkuin abgesprochen wurde. Die Schrift, die gewöhnlich unter dem Namen Pseudoalkuin zitiert wird, entstammt erst dem 10. Jahrhundert, wie auch die Gestalt der Liturgie, die sie voraussetzt, vermuten läßt. Pseudoalkuin hat vornwiegend, aber mit Geschick kompiliert, aus Augustin, Leo I., Beda Venerabilis. Von Liturgikern benützte er Amalarius von Metz (*De ecclesiasticis officiis*), Isidor von Sevilla, die Schrift des Diacons Florus *De actione missarum*, die oben erwähnte Messerkklärung des Remigius von

<sup>1</sup> Die Erklärung des Kanons, die ihm Siegbert von Gemblour (Migne, P. L. 160, 573) zuschreibt, findet sich in der Bibl. patr. max. XVI, Lugduni 1677, 952—961. Migne, P. L. 101, 1246; vgl. Franz, Die Messe 405.

<sup>2</sup> Hittorp, *De div. cath. eccles. off.*, ed. Colon. 37. Migne, P. L. 101, 1173 ff.

Augerre<sup>1</sup> und die Abhandlung eines Mönches Elpéric *Cur natalitia sanctorum in laetitia, Parasceve vero in tristitia celebramus*<sup>2</sup>. Im Anschluß an diese Autoren bespricht er eingehend Kirchenjahr und heilige Messe, ziemlich kurz das Stundengebet, die Ordination der Kleriker nebst den liturgischen Gewändern und die Exsequien für die Verstorbenen, behandelt somit fast alles, was unter den Begriff *officium divinum* fällt.

Die pseudoaluinische Schrift diente als Vorlage dem *Liber officiorum*, den eine dem Beginne des 12. Jahrhunderts angehörnde Handschrift der Trierer Stadtbibliothek enthält<sup>3</sup>. — Noch sei hier eine Schrift *De officiis libellus*<sup>4</sup> (nur über das Kirchenjahr) erwähnt, welche vielfach Beda dem Ehrwürdigen († 735) beigelegt wurde, die aber sicher nicht von ihm, sondern etwa von einem Schriftsteller des 9. Jahrhunderts herrührt. — Die wichtigsten Vorschriften über Liturgie für Seelsorgspriester sind kurz zusammengefaßt in einer *Admonitio synodalis*, welche wegen ihrer vielfachen praktischen Verwendung auf Diözesansynoden unter dem Namen verschiedener Bischöfe (Baronius ad a. 855 schreibt sie Leo IV. zu) handschriftlich weit verbreitet und häufig gedruckt ist<sup>5</sup>. Dieselbe findet sich etwas verändert noch jetzt im *Pontificale Romanum*.

h) Wertvolle Notizen über die griechische Liturgie enthält die dem hl. Germanus von Konstantinopel († 733) zugeschriebene *Μυστικὴ Θεωρία*<sup>6</sup>, deren Abfassungszeit noch in das erste Jahrtausend fällt, da in ihr die Ankunft des Antichrist für das Jahr 992 nach Christus angelegt wird<sup>7</sup>. Die Messerkklärung<sup>8</sup>, welche der Herausgeber A. Mai dem hl. Sophronius († 638) zuschrieb, fußt, gleich der *Μυστικὴ Θεωρία*, auf der vorarolingischen *Ἱστορία ἐκκλησιαστικῇ*<sup>9</sup>. Sie betont die wesentliche Gleichheit der heiligen Geheimnisse bei aller Verschiedenheit der von den Aposteln und ihren Nachfolgern herrührenden Liturgien und gibt dann eine schöne mystische Erklärung der Kirche, des Altars, der übrigen gottesdienstlichen Gegenstände und besonders des Ritus der heiligen Messe mit stetem Hinweis auf den Opfertod und die Verherrlichung des Heilandes. — Ihre Entstehung fällt aber nicht vor das 11. oder 12. Jahrhundert<sup>10</sup>.

Für die Kenntnis des syrischen und armenischen Ritus sind einige im 10. Jahrhundert entstandene Schriften liturgischen Inhalts, die noch wenig bekannt sind, von

<sup>1</sup> Franz, Die Messe 369—370.

<sup>2</sup> Höchst wahrscheinlich identisch mit dem Verfasser des weit verbreiteten *Computus Helperici*. S. Traube im Neuen Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde XVIII 71 ff, bes. S. 93.

<sup>3</sup> Mary (Erzbischof Amalarius Fortunatus von Trier, im Jahresbericht der Ges. für nützliche Forschungen zu Trier, Trier 1899) glaubte in dem *Liber officiorum* die Schrift des Amalarius Fortunatus über die heilige Messe gefunden zu haben. Franz (Die Messe 367—376) widerlegte eingehend diese Ansicht.

<sup>4</sup> Migne, P. L. 94, 531.

<sup>5</sup> Regino, *De discipl. eccl.*, ed. Baluzius, Paris. 1671, 602. D'Achery, *Spicilegium* (ed. 1) II 206 (unter dem Namen Rathers von Verona). *Delectus actorum eccl. univ.* I 1102. Georgius, *De lit. Rom. pontif.* III 428 ff. Einen *Sermo synodalis* veröffentlichte auch Krause, Die Münchener Handschriften 3851, 3853: Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde XIX (1894) 85—139, Beilage III.

<sup>6</sup> Migne, P. G. 98, 383 ff.

<sup>7</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 10.

<sup>8</sup> Migne, P. G. 87, 3, 3985 ff.

<sup>9</sup> Jahrb. von Obeffa (1894) 178 ff. Braun, Die lit. Gewandung 10.

<sup>10</sup> Die Unechtheit bewies Krasnojelscev: Jahrb. der hist.-philol. Gesellschaft zu Odessa 1894; vgl. Wardenhewer, *Patrologie* 489.

Bedeutung, so die Erklärung des westsyrischen Mesritus von Moses Bar Kephä<sup>1</sup> († 903) und des Patriarchen Georg von Arbela (ca 950): *Declaratio omnium ecclesiasticorum officiorum et causa eorumdem, nec non enarratio divinae oeconomiae festorumque dominicorum*<sup>2</sup>. Dieselbe behandelt zuerst chronologische Fragen mit Rücksicht auf das Kirchenjahr, erklärt sodann die Psalmodie und Liturgie, den Ritus der Taufe, Kirchweihe sowie der Exequien und ist für die Kenntnis der nestorianischen Liturgie sehr wichtig. Auch die armenische Kirche besaß im 10. Jahrhundert einen ansehnlichen Liturgiker in Chosroes (Rhosrow), Bischof von Antsewatsia († ca 972), von welchem eine Schrift über das Breviergebet<sup>3</sup> und eine zweite über die heilige Messe: *Explicatio precum missae*<sup>4</sup>, vorhanden ist. Letztere bietet eine ausführliche dogmatisch-aszetische Wort- und Sacherklärung der armenischen Liturgie, ist aber für die Kenntnis des Ritus wenig fruchtbar. Chosroes legt darin gleich andern orientalischen Liturgikern der Epiklese konsekratorische Kraft bei.

4. Dem erfreulichen Aufschwung, welchen das religiöse und wissenschaftliche Leben unter den Karolingern fast durchs ganze Abendland hin genommen hatte, folgte leider nur zu bald ein betrübender Verfall, der noch im 9. Jahrhundert seinen Anfang nahm und in verschiedenen Phasen teilweise bis ins 12. Jahrhundert hinein fort dauerte; erst infolge der Kreuzzüge, welche das religiöse Bewußtsein weckten und hoben, noch mehr infolge der von einzelnen Zentren kirchlichen Lebens, zumal von Cluny und Hirsau, ausgehenden durchgreifenden Reformen, sowie durch die Pflege gründlicher Studien an den neu entstehenden und sich mehrenden Hochschulen wurden wieder bessere Zustände angebahnt; die Anfänge der sog. scholastischen Theologie reichen noch ins 11. Jahrhundert hinauf. Übrigens hatten auch in der schlimmsten Zeit Dom- und Klosterschulen fortbestanden, an denen immer einzelne hervorragende Männer tätig waren und die geistigen Errungenschaften der vorausgegangenen besseren Zeiten wahrten und fortüberlieferten. Von solchen, die sich um Erklärung der Liturgie oder einzelner Teile derselben Verdienste erwarben, sind aus dem 11. Jahrhundert zu nennen Berno von Reichenau († 1048), der hl. Petrus Damiani († 1057), der Kardinal Humbert († ca 1064), der Bischof Bonizo von Piacenza († 1089), der Bischof Johannes Abrincensis (von Abranches, † 1079) und besonders Bernold von Konstanz († 1100), der Verfasser des trefflichen *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*. Auch der liturgische Gesang wurde eifrig gepflegt. Die Anfänge des polyphonen Gesanges und einer musikalischen Literatur (Hucbald von St Amand, † 930; Odo von Cluny, † 942) reichen noch in das 10. Jahrhundert hinauf; aus dem elften sind als musikalische Schriftsteller von Bedeutung zu verzeichnen: Guido von Arezzo († 1050), Berno von Reichenau († 1048), Hermann der Lahme († 1054), Wilhelm von Hirsau († 1091) und der Scholastikus Aribo (gegen Ende des 11. Jahrhunderts).

<sup>1</sup> Als ungedruckt erwähnt und benützt von Bickell in Kraus, *Realencyklopädie der christlichen Altertümer* II 323. Vgl. Braun, *Moses bar Kephä*, Freiburg 1891, 12; eine *Anaphora* von ihm Renaudot, *Lit. Orient.* II 391.

<sup>2</sup> Inhaltsübersicht (Kapitelverzeichnis) Assemani, *Bibl. orient.* III 518—540.

<sup>3</sup> Gedruckt: Constantinopoli 1730.

<sup>4</sup> Armenisch: Venedig 1869; lateinisch übersetzt von Wetter: *Chosroae Magni ep. Monophys. expl. precum missae*, Friburgi 1880.



a) Aus dem 10. Jahrhundert sind noch einige anonyme Messerkklärungen erhalten, von welchen eine, welche sich eng an Amalarius Fortunatus anschließt, auch gedruckt ist<sup>1</sup>. Die Reihe der bedeutenderen Liturgiker eröffnet Berno, von 1008 bis 1048 Abt des Klosters Reichenau, einer der edelsten und gebildetsten Männer seiner Zeit; er begleitete den ihm sehr gewogenen Kaiser Heinrich II. auf der Romfahrt zur Kaiserkrönung, lernte bei dieser Gelegenheit das Verhältniß des Ritus in Rom zu dem in Deutschland und Gallien genau kennen, wie aus seiner gleich zu erwähnenden Schrift mehrfach zu ersehen ist, und war Ohrenzeuge, als Kaiser Heinrich in Rom mit Erfolg darauf drang, daß man auch dort, wie in Deutschland und Gallien längst üblich, das Credo in die Messe aufnehme. Bernos *Libellus de quibusdam rebus ad missae officium pertinentibus*<sup>2</sup> läßt ersehen, daß der Verfasser sowohl mit der Geschichte der Messeliturgie (Kap. 1 enthält im Anschluß an Walafried Strabo einen kurzen Überblick über dieselbe) sehr vertraut war, als auch das innere Verstandniß der Messformularien (Kap. 5 erklärt die nachpfingstlichen Sonntagsmessen) sich angelegen sein ließ. Sehr entschieden spricht er sich dagegen aus (Kap. 2), daß die Priester nur am Osterfest und nicht gleich den Bischöfen auch an den Sonntagen und Heiligentagen das Gloria in excelsis sollten singen dürfen, verteidigt die Feier eines Oktavtages von Pfingsten (Kap. 6), begründet, warum man nur drei und nicht vier ganze Adventwochen (mit vier und nicht mit fünf Adventsonntagen) begehen solle, und schließt sein wertvolles Büchlein mit einer vorzüglichen Abhandlung über die Quatember (Kap. 7). — Von den Schriften des Kardinals Humbert, eines Schülers Leos IX., ist für die Liturgie bzw. deren Geschichte beachtenswert: *Adversus Graecorum calumnias*<sup>3</sup> (betr. Azyma, Unterlassen des Alleluia-anges in der Fastenzeit usw.). — Von ganz besonderem Eifer für die würdige Feier der Liturgie war der hl. Petrus Damiani durchglüht, wie aus vielen Stellen seiner zahlreichen Schriften zu ersehen ist. Hier seien nur erwähnt das schöne Büchlein über das Dominus vobiscum<sup>4</sup>, in welchem dieser liturgische Gruß und die Frage erörtert wird, ob und warum derselbe auch anzuwenden sei, wenn der Liturg bei einer Kulthandlung (Brevier) ganz allein ist, sowie die Abhandlung *De horis canonicis*<sup>5</sup>. — Von ernstlichen liturgischen Studien zeugt Bonizos, des Bischofs von Piacenza (früher von Sutri), *Libellus de sacramentis*<sup>6</sup>, eine Abhandlung über Taufe, Eucharistie, geweihtes Salz und die heiligen Öle. — Ungleich wichtiger, weil für die Geschichte und das innere Verstandniß der Messliturgie sowohl als des Kirchenjahres höchst belangreich, ist die Schrift, welche unter dem Titel *Micrologus de ecclesiasticis observationibus* sowohl in Handschriften als auch früh schon in Drucken mit Recht eine große Verbreitung fand<sup>7</sup>. Für den

<sup>1</sup> *Speculum antiquae dev.*, Mog. 1549. Hittorp, *De div. cath. eccles. off.*, ed. Colon. 582; ed. Romae 677. Georgius, *De lit. Rom. pontif.* III 413. Sie steht auch im Pontificale Gundekars (Handschrift von 1071 in Eichstätt) und ist daher sicher nicht von Hildebert. — Die Verwandtschaft dieser *Expositio missae* mit Amalarius Fortunatus zeigt Franz, *Die Messe* 409 ff.

<sup>2</sup> Hittorp, *De div. cath. eccles. off.*, ed. Colon. 419; ed. Rom., 357 ff. Migne, P. L. 142, 1055 ff.

<sup>3</sup> Ebd. 143, 929 ff.

<sup>4</sup> Cochlaeus, *Speculum ant. dev.* Colon. 1549. Hittorp, *De div. off.*, ed. Rom. 370 ff. Migne, P. L. 145, 231.

<sup>5</sup> Ebd. 145, 221. Die dem hl. Petrus Damiani (ebd. 144, 879 ff) beigelegte *Expositio missae* ist ein fehlerhaftes Exzerpt aus Innozenz' III. *De s. alt. myst.* IV 2 ff.

<sup>6</sup> Muratori, *Antiq. Ital.* III 398. Migne, P. L. 150, 857—866.

<sup>7</sup> Die erste Ausgabe erschien 1510 zu Paris; die weiteren Ausgaben siehe Bäumer: *Neues Archiv* XVIII 432; hier seien nur erwähnt: Pamelius, *Liturg. lat.*, Antv. 1560.

ungenannten Verfasser derselben hielt man lange den Bischof Ivo von Chartres, und erst Forschungen der jüngsten Zeit haben mit großer Wahrscheinlichkeit dargetan, daß wir die treffliche Schrift dem eifrigen Verehrer Gregors VII., Bernold von Konstanz (seit 1086 Mönch in St Blasien, † 1100 in Schaffhausen), verdanken<sup>1</sup>. Derselbe verleugnet auch in dieser Schrift seinen Standpunkt als treuer Anhänger des Apostolischen Stuhles nicht; er betont wiederholt dessen oberste Autorität in liturgischen Dingen (vgl. z. B. Kap. 24 25) und zeigt sich als ein entschiedener Gegner willkürlicher Erweiterungen der Liturgie, ohne übrigens ehrwürdige lokale Gewohnheiten, auch wenn sie vom römischen usus abwichen (vgl. z. B. Kap. 11), zu mißbilligen. Kap. 1—23 handelt er, mit klarem Einblick in die geschichtliche Entwicklung, von der heiligen Messe; sehr eingehend bespricht er die Kreuze im Kanon. Kap. 24 bis 29 verbreitet er sich speziell über die Zeit und Liturgie der Quatemberfeier; Kap. 30—62 kommt das gesamte Kirchenjahr zur Darstellung, wobei auf die treffenden Offizien fleißigst Rücksicht genommen ist. — Auf die Veranlassung seines Erzbischofs (von Rouen) schrieb der Bischof Johannes von Avranches (Abrincensis), ein Graf von Bayeux, sein Büchlein *De officiis ecclesiasticis*<sup>2</sup>, in welchem er zuerst das Stundengebet, dann die heilige Messe, hierauf sehr eingehend das Kirchenjahr und zuletzt ganz kurz die liturgischen Gewänder behandelt. Der Verfasser hat Vorliebe für die mystische Deutung und beschreibt, was ein Vorzug an ihm ist, durchweg sehr genau und anschaulich den äußeren Ritus, die liturgische Handlung, während er auf die Erklärung der Gebetsformularien sich weniger einläßt.

b) Bis um die Mitte des 9. Jahrhunderts hatte man überall in den Kirchen nur einstimmigen gregorianischen Choral gesungen; die ersten Impulse zum polyphonen Kirchengesang, der sich dann von seinen unscheinbaren Anfängen aus (Organum) im Laufe des späteren Mittelalters so herrlich entwickelte, gab der Benediktiner Hucbald von St-Amand im Bistum Tournai († 930), der Erfinder der musikalischen Linien. Er schrieb mehrere Abhandlungen über Musik: die *Musica enchiriadis* mit den dazu gehörigen Scholia enchiriadis<sup>3</sup>, wohl das verbreitetste musikalische Handbuch des früheren Mittelalters, ferner die *Commemoratio brevis de tonis et psalmis modulandis* und eine Schrift *De harmonica institutione*. — Regino von Prüm († 915) verfaßte einen *Tonarius*<sup>4</sup>, eine Zusammenstellung der Antiphonen des Offiziums sowie der Messgesänge nach den Kirchentönen unter Angabe der wechselnden Schlußklauseln. Er begleitete sein Werk mit einer musiktheoretischen Abhandlung in Form eines Briefes<sup>5</sup> an den Erzbischof Ratbod von Trier. — Berno von Reichenau (in Prüm und St Gallen gebildet), dessen schon oben Erwähnung geschah, schrieb gleichfalls einen *Tonarius* und eine Abhandlung *De varia psalmodum atque canticorum modulatione*<sup>6</sup>; auch von seinem gelehrten Schüler Hermann dem Lahmen (*Contractus*, † 1054) ist ein wertvoller Aufsatz unter

Hittorp, *De div. off.*, ed. Colon. 1568, 434 ff.; ed. Rom. 382 ff.; *Bibl. max. patrum Lugd.* XVIII 472 ff. Gerbert, *Scriptores eccl. de musica sacra* II 327 ff. Migne, P. L. 151, 579 ff.

<sup>1</sup> Morin: *Revue bénéd.* VIII 385 ff. Bäumer: *Neues Archiv* XVIII 429 ff.

<sup>2</sup> Gedruckt Rotomagi 1642; cum notis Prevotii ebd. 1679. Migne, P. L. 147, 27.

<sup>3</sup> Die *Musica enchiriadis* wurde von H. Müller (Hucbalbs echte und unechte Schriften über Musik, Leipzig 1884) Hucbald ab-, von Riemann (*Musiklexikon*, Leipzig 1909, 631) aber Hucbald wieder zugesprochen. — Ausgaben von Hucbalbs Werken bei: Gerbert, *Scriptores eccl. de musica sacra* I S. Blas. 1774, 103 ff. Migne, P. L. 132, 905 ff.

<sup>4</sup> Coussemaker, *Scriptorum de musica medii aevi nova series* II 1—73.

<sup>5</sup> Gerbert I 230. Migne, P. L. 132, 483.

<sup>6</sup> Gerbert II 61 ff. Migne, P. L. 142, 1097—1158. Brambach, *Bernos Tonssystem*, Leipzig 1883.

dem Titel *Musica* auf uns gekommen<sup>1</sup>. — Guido von Arezzo, der Vollender des Linienystems für den Choral, konnte bezüglich seiner gewaltig eingreifenden Tätigkeit auf dem Gebiete der Musik in Wahrheit sagen: *Solum procuro, quod ecclesiasticae prosit utilitati*; diesem Zwecke diente er auch durch mehrere vorzügliche musikalische Traktate<sup>2</sup>, welche die Grundlage für die Arbeiten seiner zahlreichen Schüler und Nachfolger abgaben und von denen sein *Micrologus de disciplina artis musicae*<sup>3</sup> besonders wertvoll ist. Von ihm stammt wohl auch<sup>4</sup> der häufig mit der *Musica enchiriadis* verwechselte und dem hl. Odo von Cluny zugeschriebene *Dialogus de musica*<sup>5</sup>. — Ein eifriger Anhänger und Kommentator Guidos war der Scholastikus Aribio, der seine Schrift *De musica*<sup>6</sup> dem Bischof Ellenhart von Freising († 1078) gewidmet hat. — Nach dem Muster von Cluny wurde auch in Hirau die Kirchenmusik sehr gepflegt und war dort der vielbeschäftigte, in den weitesten Kreisen einflussreiche Abt Wilhelm der Selige auch als musikalischer Schriftsteller tätig (*De musica*)<sup>7</sup>. Von Wilhelms glühendem Verehrer Dieger (Theogar), Mönch in Hirau, dann Abt zu St. Georgen im Schwarzwald und zuletzt Bischof von Metz († 1120), ist eine beachtenswerte Schrift *De musica*<sup>8</sup> auf uns gekommen. — Dem Schlusse des 11., wenn nicht schon dem Beginne des 12. Jahrhunderts gehört auch der Traktat *De musica*<sup>9</sup> des Johannes Cottonius (vielleicht aus Aflighem in Brabant) an, welcher die ganze damalige Musiklehre in klarer, faßlicher Darstellung zusammenstellt. Die älteste kirchenmusikalische Abhandlung (über die acht Kirchentöne usw.) in deutscher Sprache<sup>10</sup> hat Notker Labeo († 1022) in St. Gallen verfaßt, woselbst, wie in Reichenau, der echte Kirchengesang während des Mittelalters mit größtem Eifer gepflegt und eine Menge der herrlichsten liturgischen Texte und Melodien (von Notker Balbulus, Wipo u. a.) geschaffen wurden<sup>11</sup>.

5. Schon in die erste und besonders in die zweite Hälfte des zwölften Jahrhunderts fällt die immer reicher sich gestaltende Entwicklung der sog. Scholastik, welche ihre Hochblüte sofort im dreizehnten Jahrhundert erreicht hat. Mehrere von den Gelehrten, welche als Scholastiker berühmt sind, haben auch um die Erklärung der Liturgie sich verdient gemacht, und jedenfalls hat das durchgängige Streben der Scholastik, die theologischen Materien dialektisch zu durchdringen und nach inneren Gesetzen zu gliedern, auch auf die wissenschaft-

<sup>1</sup> Gerbert II 125 ff. Migne, P. L. 143, 411—442; beste Ausgabe von Brambach, *Hermanni Contracti musica*, Lips. 1884.

<sup>2</sup> Gerbert II 1 ff. Migne, P. L. 141, 379—442.

<sup>3</sup> Lateinisch und deutsch von Hermesdorff, Trier 1876. Neue Textausgabe von Amelli, Rom 1904.

<sup>4</sup> *Revue bénéd.* VIII (1891) 342 ff.

<sup>5</sup> Gerbert I 252 ff. Migne, P. L. 133, 751 ff.

<sup>6</sup> Gerbert II 197. Migne, P. L. 150, 1307—1346.

<sup>7</sup> Gerbert II 154 ff. Migne, P. L. 150, 1147—1178; beste Ausgabe lat. und deutsch von Hans Müller, Leipzig 1883.

<sup>8</sup> Gerbert II 183. Migne, P. L. 163, 777—792.

<sup>9</sup> Gerbert II 230—265. Migne, P. L. 150, 1399 ff; deutsch von Kornmüller: *Kirchenmusikal. Jahrbuch* 1888, I ff.

<sup>10</sup> Gerbert I 96.

<sup>11</sup> Vgl. Schubiger, *Sängerschule St. Gallens*, Einsiedeln 1858. Brambach, *Die Musikliteratur des Mittelalters bis zur Blüte der Reichenauer Sängerschule*, Karlsruhe 1883. Brambach, *Die Reichenauer Sängerschule*, Leipzig 1888, und die instruktiven Aufsätze von Kornmüller, *Die alten Musiktheoretiker: Kirchenmusikal. Jahrbuch* 1886—1889. Werner, *Notkers Sequenzen*, Aarau 1901.



siche Behandlung der Liturgie wenigstens in formeller Hinsicht unüberkennbar einen günstigen Einfluß geliebt, wie namentlich an den größeren liturgischen Werken aus dieser Zeit sich ersehen läßt. Inhaltlich herrscht übrigens in den meisten derselben die mystische Richtung vor, welche die Ausformen mit Vorliebe allegorisch-mystisch deutet und darin vielfach einen Part- und Tiefinn entwickelt, der bewundernswert ist. Mögen uns, die wir nunmehr die Geschichte der Liturgie und ihrer einzelnen Formen genauer kennen als die mittelalterlichen Theologen, gar manche ihrer allegorisch-mystischen Deutungen nicht mehr zusagen und als gesucht erscheinen, dieselben geben jedenfalls Zeugnis von dem kindlich-frommen Sinn ihrer Urheber und Vertreter, denen übrigens die Kenntnis der Geschichte unseres Kultes keineswegs so ganz mangelte, als man mitunter annimmt.

Es kann nicht unsere Absicht sein, hier alle Schriftsteller des 12. und 13. Jahrhunderts aufzuzählen, welche für die Erklärung der Liturgie tätig waren; nur die bedeutenderen nebst ihren Leistungen sollen verzeichnet werden und zwar von denjenigen, deren Todesjahr ins 12. Jahrhundert fällt, folgende: Eigebert von Gembloux († nach 1112), Odo von Cambrai († 1113), Ivo von Chartres († ca 1117), Bruno von Segni († 1123), Alger von Lüttich († 1131), Hildebert von Tours († wohl 1134), Rupert von Deuz († 1135), Stephan de Bauge († 1136), Honorius von Augustodunum († 1145, nach andern erst ca 1152), Robert Paululus († ca 1184) und besonders Johannes Beleth († nach 1165). Auch das um die Mitte des 12. Jahrhunderts verfaßte Decretum Gratiani und die Dekretalen Gregors IX. bieten reiches liturgisches Material, welches bei der hohen Wertschätzung dieser Rechtsquellen im Mittelalter häufig Verwendung fand. Nicht so viele liturgische Schriftsteller sind aus der eigentlichen Blütezeit der Scholastik zu verzeichnen; wir nennen aus dem 13. Jahrhundert Sicard von Cremona († 1215), den großen Papst Innozenz III. († 1216), den doctor irrefragabilis Alexander von Hales († 1245), den seligen Albert den Großen († 1280), die heiligen Kirchenlehrer Thomas von Aquino († 1274) und Bonaventura († 1274), dann besonders Wilhelm Duranti oder Durandus († 1296), der außerordentliche Verdienste um Erklärung der Liturgie sich erwarb. Dem 13. Jahrhundert gehört vielleicht auch noch die ausführliche Erklärung des Meßkanons an, welche Gerbert<sup>1</sup> mitteilt. — Von den orientalischen Liturgikern dieser Periode sind zu nennen der Syrer Dionysius Barsalibäus († 1171) und der Armenier Nerses von Samprun († 1198).

a) Der bekannte Chronist Eigebert von Gembloux (in Belgien) hinterließ uns zwei an die Kloster in Trier gerichtete Abhandlungen *De differentia quattuor temporum*, d. i. über die damals noch vielfach herrschende Verschiedenheit in Beziehung auf die Zeit der Quatemberfasten, speziell des Frühlingsquatembers; wir notieren hier diese Schrift<sup>2</sup>, weil sie für die Geschichte der Quatemberfasten als belangreich erscheint. — Von dem vortrefflichen, gründlich gebildeten Bischof zu Cambrai, Odo dem Seligen, besitzen wir eine *Expositio in canonem missae*<sup>3</sup>, d. i. eine

<sup>1</sup> Monum. liturg. Alam. II 293 ff.

<sup>2</sup> Migne, P. L. 160, 813.

<sup>3</sup> Ebd. 160, 1053—1070.

Erklärung der Messe vom *Te igitur* bis zum *Agnus Dei*, die ebenso gründlich als einfach ist, nicht allegorisiert, sondern auf Worterklärung sich beschränkt. — Der gelehrte und auf seine Zeit höchst einflussreiche *Ivo*, Bischof von Chartres, hat *Sermones de ecclesiasticis Sacramentis* verfaßt<sup>1</sup>, in welchen liturgische Gegenstände (Ritus der Taufe und der heiligen Weihen, priesterliche und bischöfliche Gewänder, Messeliturgie, Kirchweihe, einzelne Zeiten und Feste des Kirchenjahres) eingehend erörtert und in ganz spezieller Rücksicht auf alttestamentliche Vorbilder vorwiegend mystisch zumeist für moralische Zwecke erklärt werden. Gegen die Einfachheit des Mikrologus, den man, wie oben erwähnt, bisher gewöhnlich *Ivo* zuschrieb, stehen diese Reden jedenfalls merklich ab. — Von dem heiligen Bischof zu Segni, Bruno (Bruno Segniensis, auch Astensis genannt), besitzen wir eine kleine Schrift, *De sacramentis ecclesiae*, *mysteriis atque ecclesiasticis ritibus*<sup>2</sup>, welche die Riten der Kirchenkonsekration und der Bischofsweihe behandelt, außerdem zahlreiche Homilien<sup>3</sup>, die nebst denen des Radulphus Ardons<sup>4</sup>, den Reden des hl. Bernhard<sup>5</sup>, des Hildebert von Tours<sup>6</sup>, des Abtes Gottfried von Admont<sup>7</sup> für die Geschichte des Kirchenjahres und insbesondere der Messperikopen sehr beachtenswert sind. — Dem fein gebildeten Scholastiker der Kathedrale von Rüttich, Alger, welcher durch seine kanonistischen Arbeiten und besonders durch seine herrliche Abhandlung *De sacramento corporis et sanguinis Domini* sich berühmt machte, wurde von A. Mai auch eine kurze Erklärung des Canon missae zugeschrieben, die unter dem Titel *De sacrificio missae* auf uns gekommen ist<sup>8</sup>, aber als literarisches Erzeugnis Algers keineswegs erwiesen werden kann<sup>9</sup>. — Dem Bischof von Mans (Cenomanensis) und nachmals von Tours, Hildebert, verdanken wir eine Messauslegung (*Versus de mysterio missae*)<sup>10</sup>, welche in poetischer Form die Gedanken Ivos von Chartres wiederholt. Die ihm gleichfalls zugeschriebene *Expositio missae* ist unecht<sup>11</sup>. — Wohl der fruchtbarste Schriftsteller des 12. Jahrhunderts war der Abt Rupert von Deuz. Er besaß eine außerordentliche Kenntnis der heiligen Schriften, die er allenthalben verwertet wodurch er freilich, namentlich wenn er typologisiert, mitunter fast ermüdend breit wird. Seine tief realistische Auffassung der gesamten Heilswirtschaft, besonders des Verhältnisses Christi zu seiner Kirche als dem mystischen Leibe und zu den einzelnen Gliedern, vermittelt durch Opfer und Sakramente, erinnert oft unwillkürlich an den Realismus der älteren morgenländischen Väter, und gerade dieser tief dogmatische Hintergrund macht seine, wenngleich oft breiten und gekünstelten Erklärungen der Liturgie höchst interessant. Mit vollem Rechte hat Bach<sup>12</sup> unsern Rupert einen der tiefstinnigsten Theologen des Mittelalters genannt, „welcher dem Kreise jener Männer angehörte, die in der christologischen Bewegung des 12. Jahrhunderts im Vordergrunde stehen, wie Runo von Sieburg, der nachmalige Bischof von Regensburg, die bayrischen Theologen Gerhoch, Arno und Rudiger“. Von den zahlreichen Schriften Ruperts kommt hier nur die in Betracht, welche er selber in der schönen Widmungszuschrift an seinen väterlichen Gönner und Freund Runo, den Bischof von Regens-

<sup>1</sup> Hittorp, *De div. off.*, ed. Col. 465; ed. Rom. 407 ff. Migne, P. L. 162, 505.

<sup>2</sup> Ebd. 165, 1089 ff.

<sup>3</sup> Ebd. 165, 747.

<sup>4</sup> Ebd. 155, 1665.

<sup>5</sup> Ebd. 183, 35 ff.

<sup>6</sup> Ebd. 171, 339 ff.

<sup>7</sup> Ebd. 174, 21 ff.

<sup>8</sup> Ebd. 180, 853—856.

<sup>9</sup> Franz, *Die Messe* 428.

<sup>10</sup> Hittorp, *De div. off.*, ed. Col. 524. Migne, P. L. 171, 1177. Eine andere Messerklärung aus derselben Zeit in Leoninischen Versen notiert Wattenbach im Neuen Archiv XVII 352 ff.

<sup>11</sup> Migne, P. L. 171, 1153 ff; vgl. Franz, *Die Messe* 434.

<sup>12</sup> Dogmengesch. des Mittelalters I 420.

burg, als Erstklingsschrift (*primitiae frugum*) bezeichnet, nämlich die Schrift *De divinis officiis*<sup>1</sup>. Diese divina officia oder die liturgischen Handlungen, speziell die bei der Opferfeier, sind nach Rupert voll der tiefsten Geheimnisse (*altissimarum signa sunt rerum*), sind eine tatsächliche Predigt von den Geheimnissen der Menschwerdung, der Geburt, des Leidens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn. Diese signa zu verstehen und zu deuten, will Rupert in der Schrift *De divinis officiis* zunächst den Klerus anleiten, in welchem er die Augen am mystischen Leibe Christi erblickt. Nur die Schriften Amalars und etlicher Väter benützend, verfährt er dabei mit großer Selbständigkeit nach dem Grundsatz: *Licet ibi cuius dicere, salva fide, quod senserit*. Manche seiner Äußerungen (z. B. II, c. 9) sind leicht mißdeutbar und wurden bekanntlich schon von Zeitgenossen heftig angefochten. Die in Rede stehende Schrift zerfällt in zwölf Bücher, in deren erstem er kurz und nur im allgemeinen vom Stundengebet (*officium chori*), sofort von den liturgischen Gewändern und vom ersten Teil des *officium altaris*, nämlich von der sog. Katechumenenmesse handelt. Das zweite Buch sodann enthält die vorwiegend mystisch gehaltene Erklärung der *missa fidelium* mit eingestreuten dogmatischen Erörterungen (z. B. c. 9–11). Gegenstand der folgenden zehn Bücher ist das Kirchenjahr, das er tiefinnig als *annus circa Sacramentum* bezeichnet, als das Jahr, dessen tragender und belebender Mittelpunkt die geheimnisvolle Feier des heiligsten Opfers (*Sacramentum*) bildet. In Darlegung der Idee für die einzelnen Zeiten und Feste des Kirchenjahres reflektiert daher Rupert in der Regel nur auf das *officium altaris*, auf die Messformularien, äußerst selten auch auf das *officium chori*. Ganz richtig bemerkt er, daß die Tagesidee in der Regel am deutlichsten im Evangelium der Tagesmesse zum Ausdruck gelange: *Evangelium est principale omnium, quae dicuntur ad missae officium. Sicut caput praeceminet corpori, et illi cetera membra subserviunt, sic Evangelium toti officio (missae) praeceminet, et omnia, quae ibi leguntur vel canuntur, intellectuali ratione illi consentiunt*<sup>2</sup>. Mit dem Evangelium, das in spezieller Rücksicht auf die Tagesfeier ausgewählt ist, stehen Episteln, die Orationen und alle übrigen Teile der betreffenden Messformularien in geistigem Einklang, und diese *concordia cuiusque officii*, den inneren Zusammenhang aller einzelnen Teile der sämtlichen Messformularien des ganzen Kirchenjahres darzulegen, hat sich unser Autor in den Büchern 3–12 zur Hauptaufgabe gesetzt. Hierbei kommen ihm, da ja die Messformularien zum größten Teil aus Bibeltexten bestehen, seine exegetischen Kenntnisse, die in unserer Zeit freilich vielfach nicht mehr konvenieren, gut zu statten; nicht selten läßt er sich hinreißen, längere biblische Exkurse<sup>3</sup> und noch öfter einschlägige dogmatische Abhandlungen<sup>4</sup> in seine Erklärung des Kirchenjahres einzuschalten. Daß man diese Arbeit Ruperts schon im Mittelalter für sehr wertvoll hielt, zeigt der ausgedehnte Gebrauch, den man von ihr machte. — Zeitgenossen Ruperts waren Drogo, Abt von Laon und nachmals Bischof von Ostia, welcher gleichfalls eine Schrift *De divinis officiis*<sup>5</sup> verfaßte, und Stephan de Bauge (de Balgiaco), Bischof von Autun, welcher in seiner Schrift *De sacramento altaris*<sup>6</sup> den Kanon nach dem Literal Sinn und in allegorischer Interpretation erklärt. — Honorius, dessen „Heimat und Hauptwirkungsbereich“ in Deutschland, speziell in der

<sup>1</sup> Hittorp, *De diff. off.*, ed. Rom., 465 ff. Migne, P. L. 170, 9 ff.; auch gesondert schon Colon. 1543, 2°; Antwerp. 1593 u. ö.; deutsch von Dischinger 1846.

<sup>2</sup> *De div. off.* I, 1, c. 37.

<sup>3</sup> Z. B. I, 3, c. 19; I, 7, c. 18 ff.

<sup>4</sup> Z. B. I, 3, c. 14; I, 7, c. 6–11; I, 11, c. 2–18.

<sup>5</sup> *Bibl. max. patrum Lugd.* XXI 345. Migne, P. L. 166, 1557.

<sup>6</sup> Ebb. 172, 1273 ff.



bairisch-österreichischen Donaugegend, vielleicht in Regensburg zu suchen ist<sup>1</sup>, hat uns unter seinen zahlreichen Schriften auch drei liturgische hinterlassen, von welchen die *Gemma animae*<sup>2</sup> jedenfalls die bedeutendste ist. Er hätte dieselbe auch überschreiben können *De divinis officiis*, denn unter dem „Edelstein der Seele“ versteht er den Gottesdienst, welcher für die christliche Seele das sei, was die *Gemma* für den goldenen Ring ist, dessen Schmuck und Zier: *Veluti aurum gemma ornatur, sic anima divino officio decoratur*. Die Schrift zerfällt in vier Bücher: das erste handelt sehr gut von der heiligen Messe (c. 1—121, sie wird mystisch aufs Leben, Leiden und die Verherrlichung des Herrn gedeutet, aber auch grammatisch-historisch erklärt), sofort von dem Raume, in welchem das heilige Messopfer gefeiert wird, d. i. vom Kirchengebäude, von seiner Einrichtung und Weihe (c. 122—171), zuletzt von den liturgischen Personen, ihrer Ordination und ihren Gewändern (c. 172—242). Im zweiten Buche wird sehr eingehend das kirchliche Stundengebet und zwar vorwiegend mystisch gedeutet (c. 1—68); das Kirchenjahr sodann wird ziemlich kurz im dritten Buche (c. 1—169) behandelt, zu welchem das vierte (*De concordia officiorum*) als Vervollständigung sich verhält, sofern darin alle Messformularen des ganzen Kirchenjahres erörtert werden, der Zusammenhang ihrer einzelnen Teile untereinander und des ganzen Messformulars mit der betreffenden Kirchenzeit nicht immer ohne Kunstlei dargelegt wird (c. 1—118). — Die gleichen Gegenstände wie in der *Gemma animae*, nur weniger gut und übersichtlich geordnet und vielfach kürzer, werden behandelt in der Schrift *Sacramentarium* (Buch, in welchem alle Geheimnisse, sacramenta, des Gottesdienstes erklärt werden) *seu de causis et significato mystico rituum divini in ecclesia officii liber*<sup>3</sup>; vielleicht ist diese Schrift, welche größtenteils des Amalar Wert *De ecclesiasticis officiis* entlehrt, von einem andern Autor, aber mit Rücksichtnahme auf Honorius verfaßt. Das *Speculum ecclesiae*<sup>4</sup> des Honorius ist eine für die Geschichte der Predigt im Mittelalter sehr wichtige Sammlung von mosaikartig zusammengesetzten Predigten auf mehrere Sonntage und sämtliche Festtage des Kirchenjahres, ein Spiegel in Predigten, welcher den Gläubigen der Kirche *ad mores componendos* soll vorgehalten werden<sup>5</sup>. Für die Liturgik ist diese Schrift von Belang, weil in diesen Predigten ziemlich oft die Tagesliturgie berührt und das Volk bezüglich ihrer kurz belehrt wird, ganz besonders aber, weil sie uns (am Schluß von *sermo* I) die interessantesten Aufschlüsse über den sog. Pronaus gibt, d. h. über die Gebete, welche nach der Predigt gesprochen werden (Vaterunser, Glaube, offene Schuld, allgemeines Gebet) und die mit zur Gesamtliturgie gehören<sup>6</sup>.

b) Der große Hugo von St-Viktor<sup>7</sup> (deutscher Graf von Blankenburg, Chorherr von St-Viktor bei Paris; † um 1141) berührt in dem Werke *De sacramentis*<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes*, Freiburg 1902, woselbst in erschöpfender Weise die „Honoriusfrage“ behandelt und die einschlägige Literatur angegeben ist, und Endres, *Honorius Augustinidenf, Rempten* 1906; von älteren Werken, Cruel, *Geschichte der deutschen Predigt*, Detmold 1879, 131 ff.

<sup>2</sup> Schon 1514 in Leipzig gedruckt (4°); ebenso bei Cochlaeus, *Speculum antiquae dev.*, Col. 1549. Hittorp, *De div. off.*, ed. Rom. 1591; Paris. 1610. Migne, P. L. 172, 541.

<sup>3</sup> *Pez, Thes. anecd. II, 1, 249 ff.* Migne, P. L. 172, 737 ff.

<sup>4</sup> Migne, P. L. 172, 813 ff.

<sup>5</sup> Vgl. des näheren Cruel 128 ff. Sinselmayer, *Geschichte der Predigt*, München 1886, 194 ff.

<sup>6</sup> Vgl. Thalhofer: (Zinger) *Theol.-prakt. Quartalsschr.* 1885, 25 ff.

<sup>7</sup> Über Hugo vgl. Haureau, *Les oeuvres de Hugues de St-Victor* (2. éd. Paris 1886).

<sup>8</sup> Migne, P. L. 176, 41 ff.

vorübergehend auch liturgische Dinge. Die von den ersten Herausgebern seiner Werke ihm beigelegten drei liturgischen Schriften, nämlich: *Speculum de mysteriis ecclesiae*, dann *De caeremoniis, sacramentis et officiis ecclesiasticis* und *De canone mystici libaminis*, sind sicher nicht von ihm verfaßt. Was das *Speculum de myst. eccl.*<sup>1</sup> betrifft, so bekennet sein nicht mehr festzustellender Verfasser, welcher bereits die Werke Hugos benutzt, im Prolog, er sei viel mehr gewohnt, philosophische als theologische Gegenstände zu behandeln, und habe sich daher nur auf dringliches Bitten herbeigelassen, die geheimnisvolle Liturgie der Kirche zu erklären. Klar und einfach, ohne jene ermüdende Breite in den mystischen Deutungen, wie sie uns bei andern liturgischen Schriftstellern des Mittelalters begegnet, handelt er zuerst von dem Kirchengebäude und seinem Schmuck, erklärt dann den Ritus der Einweihung des Gotteshauses, verbreitet sich sofort über den im Gotteshause zu verrichtenden heiligen Dienst des Stundengebetes, dann über das Kirchenjahr, über die Weihe der liturgischen Personen, über ihre Gewänder und über die Feier der heiligen Messe, somit fast über alle Gegenstände, welche die Liturgiker des Mittelalters unter dem Titel *De officiis eccl.* zu behandeln pflegten. — Die gleichen Materien und außerdem noch Taufe, Firmung, Buße, Krankenölung und Ehe sind in der viel umfangreicheren Schrift *De caeremoniis, sacramentis et officiis ecclesiasticis*<sup>2</sup> behandelt, welche nach Angabe einer Handschrift von Robert Paululus<sup>3</sup>, Priester in Amiens, gegen Ende des 12. Jahrhunderts verfaßt wurde. Derselbe legt in dieser für den Liturgiker sehr beachtenswerten Schrift auf Wort- und Sachklärung das Hauptgewicht, ohne die hergebrachten mystischen Auslegungen zu ignorieren. Gegenstand des ersten Buches sind: Kirchweihe, Taufe, Firmung, Buße, Krankenölung, Ehe, Ordination, liturgische Gewänder; des zweiten Buches: das Stundengebet und die Messe, welche sehr übersichtlich und gut erklärt wird; des dritten Buches: das Kirchenjahr (Quatember, Advent bis Pfingsten). — Weniger wertvoll ist das Schriftchen *De canone mystici libaminis*<sup>4</sup>, eine ziemlich gekünstelte Erklärung des Meßkanons, in welcher das Hauptaugenmerk auf die Segnungskreuze vor und nach der Wandlung gerichtet ist. Verfasser ist nach den neuesten Forschungen<sup>5</sup> nicht Johann von Cornwallis<sup>6</sup>, sondern der Prämonstratenser Richard aus dem Kloster Wedinghausen (Diözese Köln), welcher gegen Ende des 12. Jahrhunderts lebte. — Viel wertvoller ist das *Rationale* (vel. *Explicatio*) *divinorum officiorum* des berühmten Rektors der Pariser theologischen Schule, Johannes Belet, das jedenfalls vor dem 11. Juni 1165 geschrieben ist, in welchem Jahre die in Kap. 146 noch als lebend erwähnte Äbtissin Elisabeth von Schönau (Bistum Trier) starb. Dieses zuerst (1553) von dem Juristen Laurimann durch den Druck veröffentlichte *Rationale* wurde danach sehr oft aufgelegt und mit Recht weit verbreitet<sup>7</sup>. In gedrängter Kürze, einfach und natürlich, nicht ohne gute Kenntnis der historischen Entwicklung aller in die Liturgik einschlägigen Materien, gibt Belet nicht bloß eine

<sup>1</sup> Migne, P. L. 177, 335 ff.

<sup>2</sup> Ebd. 177, 381 ff.

<sup>3</sup> Hauréau, *Les oeuvres* 203 f. Robert Paululus ist nicht zu verwechseln mit dem berühmten Cardinal Robert Pullen oder Pullus.

<sup>4</sup> Migne, P. L. 177, 455 ff.

<sup>5</sup> Hauréau: *Notices et extraits des manuscrits* XXIV 2, 145, und *Les oeuvres de Hugues de St-Victor* 205 f.

<sup>6</sup> Auch bei Lee (*Dictionary of national biography* XXIX, London 1892, 438) wird bemerkt, daß kein genügender Grund bestehe, das Werk dem Johann von Cornwallis zuzuschreiben.

<sup>7</sup> Von uns benützt in der Ausgabe Lugduni 1562, fl. 4<sup>o</sup>, wo es S. 483 ff dem *Rationale* Wilhelm Durands beigelegt ist; auch Migne, P. L. 202, 9—167.

kurze (*brevis*), sondern, wie wir unbedenklich hinzusetzen, auch eine gute *Explicatio divinatorum officiorum*, welcher den Titel *Rationale* erst Laurmann im Hinblick auf das nachher zu besprechende *Rationale* des Durandus beigelegt zu haben scheint. Zuerst handelt Belet in im allgemeinen und in Kürze von den heiligen Orten, Zeiten, Personen und Sachen, dann eingehender vom heiligen Dienst, und zwar vom *officium chori* (Stundengebet) und vom *officium altaris* (Messeerklärung), sodann, weil Chor- und Messoffizium im Laufe des Kirchenjahres sehr verschieden sind, ziemlich ausführlich vom Kirchenjahr, von der Verschiedenheit der Offizien im Laufe desselben. Aus der Mitte des 12. Jahrhunderts stammt das *Decretum Gratiani*, welches in den fünf Distinctionen des 3. Theiles De consecratione Bestimmungen über die Konsekration der Kirchen, die Feier der heiligen Messe, Spendung der Taufe und Firmung enthält. Die Dekretalen handeln über die gleichen Gegenstände<sup>1</sup>, ferner über die Ordinationszeiten<sup>2</sup>, Aufbewahrung der Eucharistie und der Reliquien<sup>3</sup>, Aussegnung der Wöchnerinnen<sup>4</sup> usw. — Auf den Abt des Zisterzienserklosters Stella, in der Diözese Poitiers, Isaak, geht eine Messeerklärung, *Epistola ad Ioannem episcopum Pictaviensem de officio missae*<sup>5</sup> zurück, verfaßt zwischen 1162—1169<sup>6</sup>. — Sehr umfänglich und nach unsern Begriffen etwas gar zu breit gehalten ist das *Mitrale*<sup>7</sup> des gelehrten Bischofs Sicard von Cremona, der unter ergiebiger Benützung seiner Bibelfenntnis mit Vorliebe allegorisiert und tropologisiert. Kardinal Angelo Mai hat das Verdienst, auf diese jedenfalls sehr wertvolle Schrift, die er hochschätzte, aufmerksam gemacht zu haben<sup>8</sup>. Der Verfasser handelt, wie wir es schon bei andern fanden, zuerst vom gottesdienstlichen Raum (lib. 1: Kirchenbau, Kirchenweihe, Kirchengründung), dann (lib. 2) von den liturgischen Personen und ihren Gewändern, sofort vom eigentlichen Gottesdienst, und zwar (lib. 3) von der heiligen Messe und (lib. 4) vom Stundengebet; besonders ausführlich behandelt er das Kirchenjahr (lib. 5—8: das *Proprium de tempore*; lib. 9: das *Proprium Sanctorum*) und nimmt hierbei eingehend Rücksicht auf die Messformularen. Seine Ausführungen sind auch für die Geschichte der kirchlichen Kunst in mehrfacher Beziehung lehrreich<sup>9</sup>. — Um die gleiche Zeit, als Sicard seine Erklärung der gesamten Liturgie schrieb, verfaßte der große Papst Innozenz III. (vordem Lotharius) sein berühmtes, fast unzähligmals gedrucktes, herrliches Büchlein *De sacrificio missae*<sup>10</sup>, durch welches er auch nach seinem Tode noch jahrhundertlang segensreich gewirkt hat. Niemand, sagt der Verfasser, könne die tiefsten Mysterien der Messliturgie genügend erklären; er habe sie geudeut: *Diligentia ut potui, non*

<sup>1</sup> L. 3, tit. 40 de consecratione ecclesiae vel altaris, tit. 41 de celebratione missarum et sacramenti Eucharistiae et divinis officiis, tit. de baptismo.

<sup>2</sup> L. 1, tit. 11 de temporibus ordinationum.

<sup>3</sup> L. 3, tit. 44 de custodia Eucharistiae, tit. 45 de reliquiis et veneratione sanctorum.

<sup>4</sup> L. 3, tit. 47 de purificatione post partum.

<sup>5</sup> Migne, P. L. 194, 1889 ff.

<sup>6</sup> Über Isaak vgl. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 438 ff.

<sup>7</sup> Nach Franz 448 bedeutet der auffallende Name *Mitrale* nichts anderes als „Kirchenbuch“. „Denn die *Mitra* bedeutet die Krone, wie Sicard in eingehendem Vergleiche darlegt (L. 2, 5). Er nannte seine Schrift darum *Mitrale*, weil sie die officia ecclesiastica erklärt. Solche Büchertitel lagen im Geschmacke des Mittelalters.“

<sup>8</sup> Spicileg. Roman. VI 583; den vollständigen Text hat zum erstenmal Migne, P. L. 213, 14—432 veröffentlicht.

<sup>9</sup> Vgl. Fider, Der *Mitralis* des Sicardus nach seiner Bedeutung für die Hono-graphie des Mittelalters, Leipzig 1889.

<sup>10</sup> Migne, P. L. 217, 763 ff; in deutscher Übersetzung von Hurter, Konstanz 1845.



sufficienter ut volui. Die heilige Messe ist nach Innozenz so geordnet, daß in ihr durch Worte wie durch sinnbildliche Handlungen das gesamte Erlösungswerk vom Eintritt Christi in die Welt bis zur Himmelfahrt dargestellt wird. Die Worte sowohl als die symbolischen Handlungen werden vor ihm nicht ohne Berücksichtigung der geschichtlichen Entwicklung ansprechend erklärt; auch wird hierbei durchweg, was bei andern gleichzeitigen Autoren nicht so der Fall ist, der Pontificalritus einschließlich des päpstlichen mitberücksichtigt. Im ersten Buche wird von den liturgischen Personen und Gewändern gehandelt, im zweiten die Messe vom Anfang bis zur Prästation einschließlich, im dritten der Kanon bis zum Qui pridie, im vierten der Konsekrationskanon unter spezieller Rücksichtnahme auf einschlägige dogmatische Fragen, im fünften der Kanon vom Unde et memores bis zum Pater noster mit besonderer Rücksicht auf die Kreuze nach der Wandlung, und im sechsten Buche endlich die Messliturgie von der fractio panis bis zum Schluß erklärt. Die in Rede stehende Schrift Innozenz' III. gehört unstreitig zum Besten, was die liturgische Literatur des Mittelalters aufzuweisen hat. — Gleich ihr wird von den späteren mittelalterlichen Schriftstellern auch die Messerklärung sehr oft zitiert, welche der erste große Scholastiker Alexander von Hales in seiner Summa<sup>1</sup> gegeben hat und die ziemlich ausführlich, sehr übersichtlich und klar gehalten ist. Auch der Dominikaner Kardinal Hugo († 1263) schrieb eine Expositio missae, zuweilen auch Speculum ecclesiae genannt<sup>2</sup>. Beachtenswert ist Alberts des Großen Opus de mysterio missae<sup>3</sup>. Gleich der des Halesiers merkt man auch dieser Messerklärung gleichwohl den Scholastiker an, welcher seinen Stoff teilt und unterabteilt (vgl. besonders die Erklärung des Kanons). Im großen und ganzen unterscheidet Albert an der Messe einen einleitenden Teil (Introitus, Kyrie, Gloria), sodann einen vorwiegend didaktischen (Kollekte, Epistel, Evangelium) und endlich das Opfer, welches sich als Opfer der Gemeinde (Oblation), als Konsekration (Opfer Christi) und als Opfermahl vollzieht. Alberts Messerklärung nimmt entschieden Stellung gegen die allegorischen Spielereien der mittelalterlichen Messausleger, und läßt nur dort Beziehungen zwischen der Opferfeier und dem Leben und Leiden Jesu Christi gelten, wo der Wortlaut des Kanons ausdrücklich hierzu auffordert<sup>4</sup>. Bei Albert finden wir auch Ansätze zum sog. kleinen Kanon, nämlich das Veni sanctificator und Orate fratres, während Sicard im Mitrale das Suscipe sancta Trinitas und Orate fratres verzeichnete. Die Expositio missae, welche unter den Opuscula des hl. Thomas von Aquin sich findet<sup>5</sup>, übrigens schon längst als nicht von ihm herrührend erklärt wurde, ist fast wörtlich identisch mit der oben genannten Schrift De canone mystici libaminis; doch besitzen wir auch vom Aquinaten selber eine kurze, allegorische Erklärung der Messliturgie, speziell der Bedeutung der rituellen Akte, wie der thurificatio, der lotio manuum, der Kreuzeszeichen usw.<sup>6</sup> Der hl. Bonaventura ist auf liturgischem Gebiete weniger hervorgetreten. Seine Tätigkeit hierin beschränkt sich lediglich auf die Deutung der drei Teile der vor dem Pax Domini getheilten heiligen Hostie<sup>7</sup>. Die Expositio missae<sup>8</sup>, welche man früher dem doctor

<sup>1</sup> P. 4, q. 37: De officio missae. Dieser vierte Teil der Summa, welcher die Messerklärung enthält, ist erst nach dem Tode Alexanders von seinen Ordensgenossen, besonders von Wilhelm von Melitona († 1260) herausgegeben worden, wird aber immer als Alexanders Werk zitiert. Vgl. Franz, Die Messe 460 ff.

<sup>2</sup> Ausgaben: vgl. Hain, Repert. bibliogr. 8977 ff. und Franz, Die Messe 474, Anm. 2.

<sup>3</sup> Ausgaben: vgl. Hain, Repert. bibliogr. 449.

<sup>4</sup> Franz, Die Messe 472.

<sup>5</sup> Ed. Parm. XVII 332.

<sup>6</sup> S. th. 3, q. 83, a. 5; vgl. Comment. in l. 4 sentent.

<sup>7</sup> Comment. in 4 sent. dist. 12, q. 2.

<sup>8</sup> Opp. VII, Lugd. 1668, 73 ff.

seraphicus zuschrieb, stammt, wie Franz<sup>1</sup> überzeugend nachwies, nicht von ihm. Ebenso kann der Tractatus de praeparatione ad missam<sup>2</sup>, den die Herausgeber der Werke Bonaventuras, die Minoriten von Quaracchi, ihm zueignen, nach den Darlegungen von Franz<sup>3</sup> nicht als sein Erzeugnis gelten. Hier ist auch noch des Franziskaners Gilbert von Tournai (ca 1270) Tractatus de officio episcopi et caeremoniis ecclesiae<sup>4</sup>, eine Erklärung der Pontifikalfunktionen, zu erwähnen.

c) Als eine Art Zusammenfassung alles dessen, was seit Amalarius in den verschiedenen Schriften De divinis officiis für Erklärung der Gesamtliturgie geleistet wurde, erscheint das berühmte Rationale divinorum officiorum des Bischofs von Mimate (Mende im Departement Lozère), Wilhelm Duranti<sup>5</sup>, der sich schon als Rechtsgelehrter (er war Professor des kanonischen Rechtes in Bologna gewesen) durch sein Speculum iudiciale und insbesondere durch sein Breviarium vel Repertorium aureum, eine Zusammenstellung der verschiedenen Meinungen der Kanonisten, einen berühmten Namen erworben hatte. In seiner Eigenschaft als Bischof machte er die Wahrnehmung, daß Prälaten und einfache Priester zu ihrem und der Gläubigen Schaden in Sachen der Liturgie vielfach sehr unwissend, daß sie, wie er sagt, caeci et caecorum duces aus dem Grunde seien, weil ihnen der Einblick in das innere Wesen, in die bewegenden rationes der Kultformen fehlte, was der fromme und gelehrte Bischof um so bedauerlicher fand, als auf weltlichem Gebiete Professoren, Künstler usw. mit aller Kraftanstrengung in ihrer Berufssphäre um die Erkenntnis der tieferen und letzten Gründe sich bemühen. Um nun den Klerus anzuregen, auch seinerseits ein lebensvolles Verständnis der von ihm zu vollziehenden Liturgie anzustreben und um die Erzielung eines solchen ihm zu erleichtern, schrieb Durand 1286 sein Rationale divinorum officiorum, das sich in Wahrheit als Repertorium aureum für den Liturgiker erweist. Hat man über irgend eine liturgische Materie Durands Rationale gründlich studiert, so kennt man in der Regel ziemlich alles, was man im Mittelalter über den betreffenden Gegenstand dachte und lehrte. Der Verfasser erklärt selber in der conclusio seines Werkes, daß er für dasselbe mit Bienenfleiß zahlreiche Werke anderer (diversos aliorum libellos et commentaria) benützt habe. Dabei gebricht es ihm nicht an selbständigem Urteile, und zeigt er sich namentlich fast auf jeder Seite als genauen Kenner des kanonischen Rechtsbuchs. Mag dem Anfänger auf dem Gebiete liturgischer Studien Durands Buch weniger genießbar vorkommen, je länger er es benützt und je gründlicher er auch die übrige liturgische Literatur des Mittelalters studiert, als desto wertvoller wird es ihm erscheinen, und desto gerechter wird er wie dessen Mängel in historisch-kritischer Beziehung, so auch die uns sehr oft gesucht scheinenden Deutungen beurteilen, welche darin vorkommen. Gar manche jener Zeremonien unserer Liturgie, die aus dem Mittelalter stammen, versteht man nur an der Hand der mythischen Deutungen, wie sie am vollständigsten bei Durand sich finden. Den Namen Rationale gab Durand seinem Buche im Hinblick auf Ex 28, 15 30, weil dasselbe für den Priester das enthält, was für den Hohenpriester des Alten Bundes im Rationale beschlossen war, nämlich manifestationem et veritatem (Urim ve thummim), weil es die inneren Gründe (rationes) der äußeren Kultformen darlegt, rationes varietatum in divinis officiis et earum varietates describit. Wie der Hohenpriester sein Rationale auf der Brust trug, so sollen nach Durands Absicht die Priester den Inhalt seines

<sup>1</sup> Die Messe im deutschen Mittelalter 462 ff.

<sup>2</sup> Opp. VIII, Quaracchi 1898, 99 ff.

<sup>3</sup> Die Messe im deutschen Mittelalter 462 ff.

<sup>4</sup> Bibl. patrum Lugd. XXV 378 ff.

<sup>5</sup> Über sein Leben vgl. Sauer, Die Symbolik des Kirchengebäudes 28 ff.

Rationale in scrinio pectoris sui tragen. In acht Büchern behandelt der Verfasser das gesamte Gebiet der Liturgie, sämtliche officia divina samt dem, was zu denselben in unmittelbarer Beziehung steht, und zwar in der Reihenfolge, die uns schon bei früheren Autoren begegnete, nämlich: I. Kirchengebäude, seine Einrichtung und Einweihung; II. liturgische Personen; III. liturgische Gewänder; IV. Meßliturgie; V. Stundengebet; VI. Kirchenjahr, und zwar Proprium de tempore; VII. Heiligenfeste und Kirchweihfest; VIII. Zeitrechnung (computus) und Kalender der Kirche, ein Kapitel, das sich bei den älteren Schriftstellern nicht findet, das aber, seitdem im Jahre 1223 ein Ungenannter (bei Vinzenz von Beauvais) in seinem computus auf die Mängel der kirchlichen Zeitrechnung energisch aufmerksam gemacht hatte, fortan fleißig behandelt wurde. Wie hoch man noch im 15. Jahrhundert Durands Rationale hielt, läßt die Tatsache erschließen, daß es eines der ersten Bücher war, die gedruckt wurden; es erschien bei Just und Schöffer in Mainz 1459 und wurde dann noch vor Ablauf des 15. Jahrhunderts an den verschiedensten Orten mehr als vierzigmal neu gedruckt<sup>1</sup>; auch in verschiedene Sprachen ist es übersetzt worden.

d) Daß man im Mittelalter auch dem Volke die Liturgie erklärte<sup>2</sup>, läßt sich bei der großen Zahl der allerdings zunächst nur für die Geistlichen bestimmten Meßerklärungen wohl annehmen. Allerdings hielt sich bis zum 13. Jahrhundert die Volksbelehrung über liturgische Dinge in bescheidenen Grenzen. Vom 13. Jahrhundert an trat jedoch eine entschiedene Wendung zum Besseren ein, wie schon die Predigten des sel. Berthold von Regensburg († 1272) zeigen<sup>3</sup>, die auch für den Liturgiker sehr beachtenswert sind, da sie ihn nicht bloß ersehen lassen, welchen äußeren Verlauf die Liturgie damals hatte, sondern ihm auch einen höchst interessanten Einblick in die Art und Weise gewähren, wie man die in der damaligen Wissenschaft üblichen Deutungen der Meßliturgie uim. für das Volk verwerthete. Berthold verstand es meisterhaft, auch die schlichtesten Laien anzuleiten, wie sie der heiligen Messe, die er über alles hochhält, in fruchtbringender Weise anwohnen können, indem sie dabei von Anfang bis zu Ende innigst an die Tätigkeit des Liturgen sich anschließen.

6. Das vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert vermögen den liturgischen Arbeiten des 12. und 13. keine ebenbürtige Arbeit an die Seite zu stellen. Man beschränkte sich vielmehr darauf, in einfachen, kurzen Meßerklärungen die meist tieferer theologischer Kenntnisse entbehrenden Seelsorgspriester zur richtigen Zelebration der heiligen Messe und auch zu einigem Verständnis der Riten anzuleiten. Schon um die Mitte des 13. Jahrhunderts entstand eine handschriftlich und in Drucken weitverbreitete Meßerklärung, die sog. Summula Raymundi<sup>4</sup>, welche außerdem noch Belehrungen über Sponsalien und Ehe, Spendung der Sacramente usw. enthielt. Im 14. und

<sup>1</sup> Hain (Repert. bibliogr. II 289 ff) widmet demselben 42 Nummern (Nr 6461 bis 6503). Von uns benützt in der Ausgabe: Lugduni 1562. fl. 4<sup>o</sup> Neueste uns bekannte Ausgabe: Neapoli 1839.

<sup>2</sup> Vgl. den interessanten Abschnitt „Die Predigt über die Messe“ bei Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 638 ff.

<sup>3</sup> Ausgaben von Göbel (Schaffhausen 1850, Regensburg 1857), Pfeifer (Wien 1862), Höhl (München 1882). Vgl. Jacob, Die lat. Reden des sel. Br. Berthold, Regensburg 1880.

<sup>4</sup> So genannt, weil sie (mit Ausnahme der Meßerklärung) einen Auszug aus der Summa de poenitentia Raimunds von Pennafort († 1275) darstellt. Ihr nicht näher bestimmbarer Verfasser ist nach Franz, Die deutsche Messe 484, der Magister Adam, ein Dominikaner. Druckausgaben siehe bei Hain 13707—13710.



15. Jahrhundert begegnen uns die Meßerklärungen des Guido von Montrocher (geschrieben 1333), des Nikolaus von Blonhe oder Plove (ca 1434), des Dionysius van Ridel (Dionysius Carthusianus, † 1471) und des „letzten Scholastikers“ Gabriel Biel († 1495), sowie die vorzügliche Schrift des Radulph de Rivo, Dekans zu Tongern († 1403), *De canonum observantia*. Noch vor Luthers Auftreten, am Schlusse des Mittelalters, finden wir die Hymnenerklärungen des Hermann van Beeke (Torrentinus, † ca 1520) und des Jodok Elichtováus († 1543), welcher letzterer in seinem *Elucidatorium* auch noch andere Bestandteile der Liturgie erklärte. — Aus der orientalischen Kirche verdienen erwähnt zu werden Nikolaus Cabasilas, schismatischer Erzbischof von Thessalonich († ca 1371), Simeon von Thessalonich († 1429) und Georg Codinus, beigenannt Curopalata († nach 1454). Hierher gehören auch die noch erhaltenen *Tractatus de horis canonicis*, die sicherlich das Verständnis des Klerus für das liturgische Stundengebet nicht unwesentlich gefördert haben.

Seit Erfindung der Buchdruckerkunst wurden auch Meßerklärungen in der Volkssprache veröffentlicht, z. B. die von Bernardin von Barentin (wahrscheinlich in Nürnberg 1473—1475), eine andere („Auslegung des Amtes der heiligen Messe“) bei Sorg in Augsburg (1484) gedruckte; dem deutschen Volke wurde sodann das Verständnis der Liturgie durch eigene Unterrichts- und Erbauungsbücher<sup>1</sup>, namentlich durch zahlreiche Plenarien erleichtert. Daß zu Ende des Mittelalters die Unwissenheit des Klerus in Sachen der Liturgie nicht so allgemein und so groß könne gewesen sein, als man z. B. aus Capitos Vorrede zu des Elichtováus *Elucidatorium* (Basil. 1517) schließen möchte, ergibt sich aus der Tatsache, daß Durands *Rationale* vor Luthers erstem Auftreten schon mehr als 30, Guidos *Manipulus* vor 1500 nicht weniger als 56 Auflagen erlebt hatte<sup>2</sup>.

a) Guido de monte Rocherii (auch Rotherii) schrieb als Pfarrer zu Teruel (Turolii) in Aragonien im Jahre 1333 eine Art Pastoraltheologie, welche den Titel führt: *Manipulus curatorum, officia sacerdotum secundum ordinem septem sacramentorum perbreuiter complectens* und die mit Recht sehr große Verbreitung fand<sup>3</sup>. Öfters auf Belet, Hugo von St-Viktor und die *Summula Raymundi* Bezug nehmend, erklärt der Verfasser im Traktat von der Eucharistie ganz kurz, aber sehr gut die Meßliturgie, ohne dabei auf die mystische Deutung einzugehen. — Letzterer ist um so mehr Rechnung getragen bei Nikolaus von Blonhe (de Plove oder Plone, *decretorum doctor*, Kaplan des Bischofs von Posen), welcher einen *Tractatus sacerdotalis de sacramentis deque divinis officiis et eorum administrationibus*<sup>4</sup> veröffentlichte, in welcher die gleichen Materien wie bei Guido behandelt

<sup>1</sup> Vgl. Hajak, *Der christliche Glaube des deutschen Volkes am Schluß des Mittelalters*, Regensburg 1868.

<sup>2</sup> Falk (Die deutschen Meßauslegungen, Köln 1889) zählt S. 49 anhangsweise 22 lateinische Ausgaben der *Expositio missae* von verschiedenen Verfassern aus den Jahren 1473—1507 auf, ohne vollständig zu sein.

<sup>3</sup> Hain (Repert. bibliogr. II 538 ff) erwähnt 56 lateinische und zwei französische Ausgaben vor 1500. Von späteren sei genannt: Antverp. 1570.

<sup>4</sup> Ed. Argent. 1487 u. ö. Hain (I 447 f) nennt zehn Ausgaben des 15. Jahrhunderts (Nr 3250—3259).

werden. — Der „efflatische Lehrer“ Dionysius der Kartäuser (geb. zu Nidel in Belgien) kommt in seinen überaus zahlreichen Schriften öfters auf die heilige Messe zu sprechen und hat deren Liturgie auch zusammenhängend erklärt in seiner von der solidesten Frömmigkeit durchwalteten *Expositio missae*<sup>1</sup>. Die mystische Deutung ganz beiseite lassend, legt er das Hauptgewicht darauf, einen klaren Einblick in die Gliederung der Meßliturgie und den Zusammenhang ihrer einzelnen Teile zu vermitteln, die Formularien gründlich und einfach zu erklären und den Zelebranten zu nachhaltiger Andacht bei der Opferfeier anzuregen und anzuleiten; an passender Stelle sind auch kürzere dogmatische Erörterungen eingeflochten. Von Dionys dem Kartäuser rührt auch eine Hymnenerklärung her: *Hymnorum aliquot veterum eccles. pia nec minus erudita narratio*. Paris. 1542. — Gabriel Biel de Spira et omnium sacerdotum ultimus, wie er sich selber nennt, hat seine *Literalis et mystica canonis missae expositio*<sup>2</sup> als Professor in Tübingen vor einem großen Auditorium vorgetragen und für dieselbe nach seiner wiederholten Versicherung ganz besonders die Meßerklärung des Lizentiaten Egeling von Braunschweig benützt; ziemlich oft sind auch Alexander von Hales, Albertus d. Gr., Innozenz III. und Durand berücksichtigt. Biel selber nennt seine Arbeit ein *collectorium*, bezüglich dessen er in tiefster Bescheidenheit erklärt: *Ex mois, quae nulla sunt aut minima, nihil aut parum posui, sed quae ab aliis digesta reperi, ut potui, scripsi*. Obwohl die Erklärung des Kanons den umfanglichsten Teil des Werkes bildet, so sind doch propter cohaerentiam auch die übrigen Teile der Messe, freilich kürzer, erklärt; selbst von Zeit und Ort der Opferfeier, desgleichen von den liturgischen Gefäßen und Gewändern wird gehandelt. Bei jedem Anlaß werden dogmatische Materien hereingezogen und des breiten erörtert, z. B. die Lehre von der Kirche, von der Verehrung der Heiligen, ihrer Reliquien und Bilder, vom Verdienst, von Materie und Form der Eucharistie, von der Transsubstantiation, von der Qualität des eucharistischen Leibes Christi usw. In der eigentlichen Meßerklärung, die sich nach scholastischer Manier in zahlreichen Distinktionen und Subdistinktionen vollzieht, sucht Biel sowohl der grammatisch-historischen als der hergebrachten mystischen Deutung gerecht zu werden, fest davon überzeugt, quod passio, resurrectio et ascensio Domini et cetera ad humani generis salutem acta non modo verbis, sed gestis et signis in missa repraesentantur; daß Albert d. Gr. die mystische Auslegung nicht genugsam respektierte, erregt des Verfassers Staunen und Mißbilligung (c. 89). Wie hoch Biels Meßerklärung von den Zeitgenossen, und zwar mit Recht, geschätzt wurde, erhellt aus der Tatsache, daß dieselbe bald nach ihrem ersten Erscheinen an den verschiedensten Orten nachgedruckt und auch in Auszügen (*Epitoma expositionis canonis missae*<sup>3</sup>; *Expositio brevis et interlinearis sancti canonis missae*<sup>4</sup>) weit verbreitet wurde<sup>5</sup>.

b) Besonders wertvoll für den Liturgiker ist die Schrift Radulphs von Tongern: *De observantia canonum*<sup>6</sup>. Sie wurde im letzten Jahrzehnt des

<sup>1</sup> Opp. I, ed. Colon. 1532, 211—228.

<sup>2</sup> Zum erstenmal ohne Wissen des Verfassers gedruckt zu Reutlingen 1488 (*Lectura super canone missae*), dann 1499 zu Tübingen und Köln (Hain, *Repert. bibliogr.* n. 3178—3179), ferner zu Basel 1510, 1515, Lyon 1514, Brixia 1576.

<sup>3</sup> Gedruckt zu Tübingen, ohne Jahresangabe (1499) u. ö., noch 1565 zu Antwerpen (Hain n. 3180—3182).

<sup>4</sup> Gedruckt ohne Angabe von Ort und Jahr (Hain n. 3183).

<sup>5</sup> Vgl. dazu Tübinger Quartalschr. 1865, 218 und die in den vorigen Anmerkungen genannten Ausgaben.

<sup>6</sup> Hiltorp, *De div. off.*, ed. Col. 529—579; ed. Rom. 633—674; *Bibl. max. patrum* Lugd. XXVI 289—320.

14. Jahrhunderts zu der Zeit verfaßt, als die (1386) neu gegründete Kongregation der regulierten Augustiner-Chorherren von Windesheim (Bistum Utrecht) sich schon weiter auszubreiten angefangen hatte, und ist deren Prior nebst seinen Konprioren zu dem Zweck gewidmet, damit dieselben in ihren Klöstern den Gottesdienst, nämlich das Stundengebet und die Opferfeier, ganz nach der Norm der Kanones (daher der Titel *De observantia canonum*) und nach dem altherwürdigen Brauch der römischen Kirche, nicht aber nach dem Vorgange der Neuerer einrichten möchten. Unter diesen versteht er speziell die „mindern Brüder“, d. i. die Franziskaner, deren Kalendarium und Brevier wegen der Abweichungen vom altrömischen Brauch ihm Gegenstand des Ärgernisses und scharfer Kritik war. Als Radulph seine Abhandlung schrieb, war er kurz zuvor von längerem Aufenthalte in Rom zurückgekehrt, wo er nicht bloß die dortigen liturgischen Gebräuche genau beobachtet, sondern auch viel handschriftliches Material in Sachen der Liturgie sich gesammelt hatte. Die ambrosianische Liturgie hatte er gleichfalls kennen gelernt, sowie er auch mit den gottesdienstlichen Observanzen der verschiedenen religiösen Orden und der einzelnen Kirchenprovinzen und mit der Geschichte des Kultus wohlvertraut war. Und so läßt sich im vorhinein erwarten, daß seine Arbeit eine gründliche sein werde, was sie in der That auch ist. Nachdem er zuerst im allgemeinen von der Pflicht gehandelt, sich in Sachen des Gottesdienstes an die Kanones der Väter, an die Autorität der römischen Kirche und an den althergebrachten usus zu halten und ja nicht vorschnell in Sachen der Liturgie Änderungen und Neuerungen zu machen (c. 1—7), geht er zunächst speziell auf das Stundengebet ein. Hier gibt er genau an, welche Einrichtung dasselbe seit alters in der römischen Kirche gehabt habe, welche Bestandteile desselben für authentisch zu halten seien und welche nicht, betont ganz besonders, daß man von jeher überall darauf gehalten habe, jede Woche (mit wenigen Ausnahmen) den ganzen Psalter zu beten. Die Zahl der Feste mit eigenen Psalmen sei daher stets sehr klein gewesen, und daran solle man gegenüber den Franziskanern festhalten, welche allzu viele festa duplicia (mit neun Lektionen) feiern und auch an den Heiligentagen mit bloß drei Lektionen nicht die Psalmen *de feria*, sondern die *de festo* beten, was die beklagenswerte Folge habe, daß nur mehr selten der ganze Psalter, wie die Väter es verlangten, rezitiert werde, und daß auch Gradual- und Rußpsalmen und das officium defunctorum sehr häufig in Wegfall kommen (c. 8—23). Weil die Änderungen am Kalendarium und Stundengebet auch solche an der Opferfeier bedingen, so handelt Radulph zum Schluß (c. 23) auch noch ziemlich eingehend von der Meßliturgie der römischen Kirche, wie sie auf apostolischer Grundlage unter Autorität der Päpste sich entwickelt hat und wie sie mit Fernhaltung willkürlicher Änderungen gefeiert werden soll. Wohl ist dieser Schlußparagraph keine *expositio missae* im mittelalterlichen Sinn, sondern mehr eine kurze Geschichte unserer Meßliturgie, aber gerade darum sehr wertvoll, wie denn überhaupt die ganze Arbeit Radulphs sich vorwiegend für die Geschichte der Liturgie, besonders für die Geschichte des Stundengebets im Mittelalter als sehr belangreich erweist. Eine zweite, bisher ungedruckte Schrift Radulphs, unter dem Titel *Tractatus de psalterio observando*<sup>1</sup>, schildert die Vorzüge und Schönheiten der Psalmen, die Art und Weise ihres Gebrauchs beim kanonischen Offizium und scharft die Pflicht ein, den kirchlichen Vorschriften hinsichtlich desselben zu gehorchen. — Ein Zeitgenosse Radulphs war der gelehrte, um die Reform von Mißständen in der Kirche viel bemühte Heinrich von Heßsen (de Langenstein, früher Lehrer an der Universität Paris, dann in Wien; † 1397), welcher unter dem Titel *Secreta sacerdotum, quae sibi placent vel displicent in missa*<sup>2</sup>, eine kleine

<sup>1</sup> Aufgefunden von P. S. Bäumer, *Katholik* 1891, II 414.

<sup>2</sup> Gain (*Repert. bibliogr.* III 8 ff., n. 8375—8388) nennt 14 Ausgaben bis 1500.



liturgische, vorwiegend rubrizirte Abhandlung veröffentlichte, welche einen interessanten Einblick in vielerlei Mißbräuche gewährt. — Seit der Erfindung der Buchdruckerkunst erschien eine große Zahl älterer und neuerer, meist anonymen Mess- und Kanonerklärungen<sup>1</sup> im Druck, unter welchen wir bloß die dem Rektor der Leipziger Universität, Vinzenz Gruner (ca 1410), zugeschriebene *Officii missae sacrique canonis expositio*<sup>2</sup> und die von einem unbekannten Verfasser herrührende *Quadruplex missalis expositio: litteralis scil., allegorica, tropologica et anagogica* (Basil. 1505)<sup>3</sup> hervorheben. — Durchdrungen von der ganz richtigen Überzeugung, es sei für die Reform des Klerus höchst förderlich, wenn derselbe das, was er bei der Liturgie täglich tut, betet, singt und liest, auch gründlich verstehe, veranlaßte der Bischof Johann von Raab den Pariser Theologen Elischöväus (Jodok Elischou), sein *Elucidatorium ecclesiasticum* zu verfassen, welches 1516 in Paris, 1517 und 1519 in Basel und dann noch öfter<sup>4</sup> gedruckt wurde. Die Bezeichnung *elucidatorium* deutet uns der Verfasser selber also: *quod ad ecclesiasticum pertinentia officium atque in eo legenda dicenda clarius elucidet*. Im ersten Buch erklärt er die Hymnen des Breviers metrisch, sprachlich und sachlich, während die kurz vorher erschienene Schrift des Hermann Torrentin: *Hymni et sequentiae cum diligenti difficillimorum vocabulorum interpretatione* (Colon. 1513) sich auf die Erklärung einzelner dunkler Worte beschränkt hatte. Ist Elischöväus in seiner Hymnenerklärung mitunter breit, so ist dieselbe doch auch jetzt noch von Wert. Im wesentlichen dasselbe gilt von einer unter der Überschrift *Expositio hymnorum perutilis omnibusque salubris* im 15. Jahrhundert öfters gedruckten<sup>5</sup>, ziemlich eingehenden Wort- und Sacherklärung der Hymnen und Sequenzen. Im zweiten Buch des *Glucidatoriums* erklärt Elischöväus mehrere Kantika (*Te Deum, Benedictus, Magnificat, Quicumque vult, Nunc dimittis*), Antiphonen (darunter die sieben O), Responsorien und Benedictionen (Weihe des Feuers, der Osterkerze und des Taufwassers), im dritten Buch die Messe (sehr ausführlich den Kanon) und im vierten die damals noch zahlreichen Sequenzen des Messbuchs. Schon einige Jahre früher (1513) hatte auch Johannes Adelpheus in Straßburg eine *Luculenta sequentiarum interpretatio* nebst Erklärung der Hymnen *de tempore et de sanctis* veröffentlicht. — Was das Breviergebet im allgemeinen betrifft, so verdient Erwähnung des Albertus de Ferrarii *Tractatus de horis canonicis*<sup>6</sup>, ferner die gleichnamige Arbeit des Bischofs von Brandenburg, Stephan Bodeker († 1459)<sup>7</sup> und der aus den Jahren 1442—1454 stammende *Tractatus Misnensis de horis canonicis*<sup>8</sup>. In H. Bebel's<sup>9</sup> *Liber hymnorum in metra noviter redactorum* (Tubingae 1501, Hagenau 1517) macht sich wie in Jakob Wimpfeling's Hymni

<sup>1</sup> Hain II 339 f, n. 6795—6807.

<sup>2</sup> Zwei Drucke ohne Ort und Jahr, einer Reutlingen 1483. Hain n. 6803—6810.

<sup>3</sup> Hain II 339, n. 6801.

<sup>4</sup> Beste Ausgabe: Paris 1558.

<sup>5</sup> Hain II 336, n. 6679—6794. Andere Hymnen- und Sequenzensammlungen und Erklärungen des 15. Jahrhunderts sind verzeichnet: Hain I, n. 2145; III, n. 9069—9073; IV, n. 14682—14688; 16017; ferner bei: Daniel, *Thes. hymn.* I xvii. Chevalier, *Poésie liturgique* 57; englische bei Lowndes, *Bibl. Engl.* 1154 f; spanische bei Drevés, *Anal. hymn.* XVI 15 21.

<sup>6</sup> Hain I 65 ff, n. 591—602.

<sup>7</sup> Herausgegeben von Schönfelder, *Tractatus Brandenburgensis*, Breslau 1902.

<sup>8</sup> Herausgegeben von Schönfelder, Breslau 1902. In der Einleitung wird auch bisher ungedruckter Abhandlungen über das Stundengebet gedacht.

<sup>9</sup> Die *Historia horarum canon. de s. Hieronymo und de s. Anna* von Bebel (Mugsburg 1512) ist nichts anderes als ein Offizium dieser beiden Heiligen.

de tempore et sanctis (Argent. 1519) und ähnlichen späteren Arbeiten bereits das humanistische Bestreben nach Glättung der Form geltend.

c) Nikolaus Cabasilas, schismatischer Metropolit von Thessalonich, schrieb eine *Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας* (Sacrae liturgiae interpretatio)<sup>1</sup>, eine mythische, aber mit vielen dogmatischen Erörterungen durchwobene Erklärung der griechischen Liturgie. Etwas früher verfaßte der nestorianische Patriarch Timotheus II. seinen *Liber de sacramentis ecclesiae* in syrischer Sprache<sup>2</sup>. Er behandelt darin nicht bloß den Ritus der Sakramente, sondern auch die Kirchenkonsekration und andere Sakramentalien. — Der schismatische Patriarch Simeon von Thessalonich, bezüglich dessen Goar sagt: Vir, si ecclesiae Romanae fuisset coniunctus, antiquis patribus annumerandus, hat uns ein umfangreiches Werk (De fide, ritibus et mysteriis ecclesiae)<sup>3</sup> hinterlassen, deren erster Teil dogmatischen Inhaltes ist (Adversus omnes haereses), während der zweite, bedeutend umfangreichere Teil<sup>4</sup> als eine Art Liturgik bezeichnet werden kann. Der Verfasser handelt zuerst von den Sakramenten im allgemeinen (Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν) und erklärt sodann Taufe und Firmung. Darauf folgt unter der Überschrift Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας eine in warmer, frommer Sprache geschriebene, durchaus mythisch-allegorisch gehaltene Erklärung der griechischen Liturgie, in welcher nach Simeon nicht bloß Leben, Leiden und Auferstehung des Herrn, sondern auch sein Herrschen zur Rechten des Vaters und seine Wiederkunft zum Gerichte dargestellt ist. Ferner erklärt der Verfasser in ansprechender Weise die Bedeutung des Kirchengebäudes und seiner Einweihung (Περὶ τοῦ ἁγίου ναοῦ καὶ τῆς τοῦτου καθιερώσεως), worauf er die übrigen Sakramente, Ordo, Buße, Ehe, Elung, erörtert. Daran reiht sich eine wertvolle mythische Erklärung des griechischen Stundengebetes und der Exequien, endlich nochmals des Kirchengebäudes und seiner Einrichtung, der heiligen Gewänder usw. — Die Schrift des Codinus: Περὶ τῶν ὁφειζομένων τοῦ πατριατοῦ Κωνσταντινουπόλεως καὶ τῶν ὁφειζόντων τῆς μεγάλης ἐκκλησίας<sup>5</sup>, hat für die Liturgik insofern Bedeutung, als in ihr nicht bloß die weltlichen Chargen am Hofe von Konstantinopel beschrieben, sondern auch die geistlichen Ämter aufgezählt sind und sofort eingehend dargelegt wird, an welchen Festen, in welchem Aufzuge, an welchem Platze der Kaiser dem Gottesdienst in der Patriarchalkirche beizuhause, an welchen Tagen er auch andere Kirchen besuche usw. Wie über den Verlauf des Gottesdienstes, so namentlich über das Kirchenjahr gibt die Schrift manchen wertvollen Aufschluß.

d) Schon oben haben wir der Plenarien Erwähnung getan, d. i. jener Lektionarien, welche den vollen Text der liturgischen Perikopen enthielten und dieselben nicht bloß zitierten. Wie die Heilige Schrift selbst sofort nach Erfindung der Buchdruckerkunst in deutscher Übersetzung vervielfältigt wurde, so begann man auch alsbald diese Perikopenbücher oder Plenarien ins Deutsche zu übertragen und so die Episteln und Evangelien des Kirchenjahres samt einer kurzen Erklärung derselben dem Volke zugänglich zu machen (Postillen). Später fügte man auch die übrigen Bestandteile des Meßritus, besonders die Kollekten und einzelnen Votivmessen hinzu,

<sup>1</sup> Migne, P. G. 150, 367—492. Ältere Ausgaben sind daselbst S. 357 bezeichnet.

<sup>2</sup> Auszüge daraus bei Assemani, Bibl. orient. III 572—580.

<sup>3</sup> Griechisch vollständig ediert durch den Patriarchen Dositheus (Jassy 1683); griechisch und lateinisch Migne, P. G. 155, 33 ff. Bruchstück De templo et missa bei Goar, Euchol. (ed. Venet.) 179 ff. Sonstige Ausgaben siehe Migne, P. G. 155, 21.

<sup>4</sup> Migne, P. G. 155, 175 ff.

<sup>5</sup> Lugd. 1588; s. l. 1596; griechisch und lateinisch (übers. von Gretser) Paris 1628; von Goar, ebd. 1648, Venedig 1729; neueste Ausgaben von Becker, Bonn 1839, und Migne, P. G. 157, 17 ff.

so daß auf dem Titel gesagt werden konnte: „Das alles nach einem ganzen (lateinischen) Meßbuch (plenarium missale) gemacht und geteutschet mit Fleiß.“ In der Zeit von ca 1470 bis 1525 sind über hundert Ausgaben solcher Plenarien in ober- und niederdeutscher Mundart erschienen<sup>1</sup>. Hierzu kommen die deutschen Meßerklärungen<sup>2</sup>, von welchen mehrere aus dieser Zeit noch erhalten sind<sup>3</sup>, deutsche Passionalien und Hymnarien, nicht zu reden von den zahlreichen Beicht- und Sterbebüchlein (Ars moriendi)<sup>4</sup>, welche letztere neben der Anleitung zu einem christlichen Tode öfters auch die Übersetzung und Erklärung der Gebete der heiligen Eucharistie und der Commendatio animae enthalten. Janssen<sup>5</sup> erblickt in dieser Tatsache einen Beweis dafür, „daß für die religiöse Volksbildung damals (am Ausgang des Mittelalters) besser als zu irgend einer früheren oder späteren Zeit gesorgt wurde“. Selbst die Tagzeiten des römischen Breviers wurden ins Deutsche übersetzt (Venedig 1518; Augsburg 1535), was um so weniger auffallen wird, wenn wir den Bruder Diederik von Münster im berühmten „Kerstenpiegel“<sup>6</sup> alle Christen, auch die einfachsten Laien, anleiten hören, wie sie, „die kein Latein kennen“, in entsprechendem kurzem Gebet an die kirchlichen Tagzeiten („die Gezeit“) sich anschließen sollen, und uns erinnern, daß schon zu Ende des 14. Jahrhunderts Gerhard Groot († 1384) das Psalterium und die Horen ins Deutsche übertrug<sup>7</sup>, um dem Volke die Teilnahme am Chordienste des Klerus zu erleichtern. Daß übrigens gleichwohl in weiten Kreisen ein lebensvolleres Verständnis unserer katholischen Liturgie müßte gefehlt haben, erhellt aus der Tatsache, daß die radikalen Neuerungen der Reformatoren auf liturgischem Gebiet bei so vielen Anlauf fanden.

## § 11. Geschichte der Liturgik in der Reformationszeit (bis zum Ausgang des 16. Jahrhunderts).

1. Einen neuen Aufschwung nahmen die liturgischen Studien infolge der Reformation. Bekanntlich leugneten die sog. Reformatoren den Opfercharakter der Eucharistie, verwarfen das mittlerische Priestertum und erklärten das ganze Volk als priesterlich; daß Luther gleich Zwingli von Anfang an das Volkspriestertum lehrte, werden wir weiter unten zeigen. Aber wie in andern Dingen, so waren die Reformierten auch in Sachen der Liturgie konsequenter als die Lutheraner, deren Führer die vollen Konsequenzen der Verwerfung des Opfers und speziellen Priestertums auf dem Gebiete des Kultus nicht sofort zu ziehen sich getrauten. Die Reformierten stellten alsbald die

<sup>1</sup> Moz, Die deutschen Plenarien (Handpostillen) im 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts, Freiburg 1874. Falt, Die Druckkunst im Dienste der Kirche, zunächst in Deutschland bis 1520, Rölln 1879. Ratholik 1889, I 412 ff.

<sup>2</sup> Auch von den oben genannten lateinischen Meßerklärungen sind manche für die Belehrung des Volkes in liturgischen Predigten bestimmt, wie das z. B. im Titel den Quadruplex missalis expositio (Basel 1505) ausdrücklich bemerkt ist: sic ordinata, ut etiam populo expediat praedicari publice.

<sup>3</sup> Falt, Die deutschen Meßauslegungen von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis 1520, Rölln 1889, und besonders Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 677 ff.

<sup>4</sup> Falt, Die deutschen Sterbebüchlein . . . bis 1520, Rölln 1890.

<sup>5</sup> Geschichte des deutschen Volkes I 41.

<sup>6</sup> 1480 zum erstenmal gedruckt, Nr 26.

<sup>7</sup> Im 15. Jahrhundert mehrfach gedruckt; neu herausgegeben von Moll, Geert Grootes' dietscho vertalingen, in: Letterkundige verhandelingen der k. akademie. XIII. deel. 1880. Vgl. Grube, Gerhard Groot und seine Stiftungen, Rölln 1883, 45.



ganze Meßliturgie ab, verwarfen selbst die Meßperikopen und führten statt derselben die fortlaufende Lesung biblischer Bücher ein; sie zerstörten in den Kirchen die Altäre, Sakramentshäuser, Bilder, ja vielfach selbst die Orgeln; ihnen war eben klar, daß mit dem Wegfall des Opfers, welches den tragenden Mittelpunkt des gesamten Kultus gebildet, ja selbst den Bau und die Einrichtung der Kultstätten normiert hatte, auch der gesamte Kult in allen seinen Bestandteilen, äußeren Formen usw. ein anderer werden müsse, wie das bei ihnen auch tatsächlich der Fall war<sup>1</sup>. Die Lutheraner schonten zum öfteren nicht bloß die Kirchengebäude und deren Einrichtung, sondern bezeichneten längere Zeit ihren Hauptgottesdienst noch als Messe, die anfänglich sogar in lateinischer<sup>2</sup> und erst allmählich in deutscher Sprache<sup>3</sup> gehalten wurde. Bei dieser Feier trug der Zelebrans nach altem Brauch das Meßgewand, es wurden Lichter angezündet, gregorianische Melodien gesungen usw.; für den Hauptgottesdienst hielt man an den althergebrachten Meßperikopen fest, sogar ein Stück Stundengebetes hatte man beibehalten, ja selbst unter der Woche wurden, wenigstens in Städten, täglich Matutin (Laudes) und Vesper, freilich in stark veränderter Form, in den Kirchen gehalten. Allein was sollten all diese Riten, welche samt und sonders ihren Ziel- und Höhepunkt im Opfer hatten, noch für eine Bedeutung besitzen, nachdem Luther den Opfercharakter der Eucharistie und das Priestertum verworfen, die Opferfeier als Gözendienst erklärt und von seiner sog. Messe alles, wenn auch mit noch so großer Vorsicht, verbannt hatte, was den Namen Opfer (sacrificium) oder auch nur den Namen Oblation führt? Den Kanon der römischen Meßliturgie, bekanntlich deren ältesten und ehrwürdigsten Bestandteil, bezeichnete er als verabscheuungswürdigen Baalsdienst, weil eben in ihm der Opfercharakter der eucharistischen Feier den bestimmtesten Ausdruck fand; daher wurde derselbe samt dem sog. kleinen Kanon oder den Oblationsgebeten von vornherein ganz und gar aus dem lutherischen Gottesdienst verbannt. Guéranger hat den Protestantismus ganz treffend als die „antiliturgische Häresie“ bezeichnet; denn noch charakteristischer als seine juridische Rechtfertigungstheorie ist für ihn seine Verwerfung des Opfers, d. i. der Liturgie im altkirchlichen Sinne, und die Leugnung eines eigenen Standes der Liturgen, unter denen man im Alten und im Neuen Testament mittlere Personen, nicht bloße Repräsentanten des Volkes oder etwa Prediger verstanden hat. Nach konsequent lutherischer Lehre ist der Gottesdienst nur noch Gemeindegottesdienst, der offizielle Leiter desselben selbst als Prediger nur Repräsentant der versammelten Gemeinde; und da erscheint es denn als allein korrekt, daß der ganze Gottesdienst in der Volkssprache gehalten wird, zumal es in einem solchen Gottesdienst, der lediglich Ausdruck gläubiger Subjektivität ist, keine mysteriösen Handlungen gibt. Kein Wunder daher, daß gar bald im protestantischen Gottesdienst die Volkssprache zur ausschließlichen Herrschaft kam; ebenso natürlich, daß man nachmals auch die altkirchlichen Gebete, Präfationen usw., die in den lutherischen Agenden des 16. Jahr-

<sup>1</sup> Vgl. des näheren Daniel, Codex liturg. III 1—38.

<sup>2</sup> Vgl. Luthers Formula missae vom Jahre 1523, bei Daniel II 80 ff.

<sup>3</sup> Vgl. Luthers deutsche Meßordnung Daniel II 97 ff.

hundreds beibehalten waren, über Bord warf; waren sie ja für den Opferkult und auf mittlere Personen berechnet gewesen und gaben lautes Zeugnis vom althergebrachten Glauben der Kirche. Gleich von Anfang hatte auch Luther das Hauptgewicht beim Gottesdienst auf die Predigt gelegt, und insofern war es konsequent, daß später auch unter den Lutheranern die Predigt fast das ein und alles beim Hauptgottesdienst wurde. Daß man aber als Grundlage für diese Predigt protestantischerseits fast überall die kirchlichen Perikopen beibehielt, ist um so mehr zu verwundern, als Luther schon im Jahre 1523 ganz andere Episteln und Evangelien in Aussicht gestellt hatte.

In dieser völlig neuen Kultpraxis nun und in den grundstürzenden Kultprinzipien der Reformatoren lag für die Katholiken eine stetige Herausforderung zu deren wissenschaftlicher Bekämpfung resp. zu gründlicher Verteidigung des katholischen Kultes durch den Nachweis, derselbe sei nicht, wie die Reformatoren oberflächlich genug behaupteten, ein Werk des „finstern Mittelalters“ und hierarchischer Habsucht, sondern er reiche in seinen Hauptbestandteilen in die altchristliche Zeit hinauf, in jene Zeit, deren einfachen Kult wiederhergestellt zu haben die Reformatoren sich fort und fort fälschlich rühmten. Behufs siegreichen Kampfes mußten die katholischen Theologen nicht nur die Schriften der heiligen Väter gründlich durchforschen, sondern auch die ältesten Handschriften der liturgischen Bücher, der Sakramentarien, Antiphonarien, Lektionarien usw., aufsuchen und veröffentlichen, desgleichen die Schriften älterer Autoren, welche eingehend die Liturgie beschrieben und erklärt hatten. Daß die Reformatoren, vorab Luther, in Sachen der Liturgie, namentlich in Beziehung auf deren Geschichte, in hohem Grade unwissend waren, wird selbst von besonnenen Protestanten zugestanden, und Daniel<sup>1</sup> findet das Urteil gerecht, welches Renaudot<sup>2</sup> in folgenden Worten abgegeben hat: *Magna illa ecclesiarum reformatarum lumina tantum disciplinae sacramentalis sciebant, quantum Missali vulgari continebatur, vix quidquam amplius.* Aber auch katholischerseits gebrach es dem Klerus vielfach an gründlicherem, namentlich geschichtlichem Verständnis des Kultes, und Renaudot hat wohl recht, wenn er fortfährt: *Neque negandum est penitiorum illius disciplinae (sc. sacramentalis vel liturgicae) cognitionem theologis nostris quoque defuisse.* Man hat bemerkt, daß mancherorts das Volk gewissermaßen um seine alte katholische Liturgie betrogen wurde, indem die Neuerer die äußeren Formen (bei der Messe sogar die Elevation) noch beibehielten, während sie das Wesen des Meßopfers längst beseitigt hatten. Indes, hätte man dem Volke, für dessen religiöses Bedürfnis allerdings durch Gebetbücher und Plenarien vielfach schon gesorgt war, auch überall fleißig liturgisch gepredigt und auf solche Weise allen Gläubigen ein lebensvolles Verständnis der katholischen Liturgie vermittelt, so wäre dies kaum möglich gewesen; noch weniger würden die nüchternen und gerade in der Volkssprache als recht nüchtern sich präsentierenden neuen protestantischen Liturgien, die in immer größerer Zahl auftauchten, nicht auf viele einen verführerischen Einfluß ausgeübt oder die Schmähungen über unsere katholische Liturgie verfassen haben. Tatsächlich erschien allererst als notwendig,

<sup>1</sup> Codex liturg. IV 3.<sup>2</sup> Liturg. orient. collect. praef. in tom. I.

dem Volke, den katholischen Laien, ein gesundes Verständniß ihres Kultes zu ermöglichen und sie dadurch an denselben zu fesseln. Diesem Zwecke sollten die vortrefflichen Schriften dienen, welche der für eine Reformation im Geiste der Kirche eifernde Bischof Berthold von Chiemssee († 1543) im Jahre 1528 unter dem Titel „Zewtsche Theologen“, die erste deutsch geschriebene Dogmatik, und 1535 unter dem Titel „Rational deutsch über das Amt der heiligen Meß“<sup>1</sup> veröffentlichte. Dem Verfasser schwebte bei seiner Arbeit Durands Rationale vor Augen, das er in urkräftigem Deutsch popularisierte unter steter Rücksichtnahme auf die Angriffe der Protestanten; von ihm rührt auch das im gleichen Jahre erschienene „Religpuchl“ her, in welchem Berthold vorwiegend vom dogmatischen Standpunkt aus die Frage erörtert, ob das heiligste Sakrament auch von andern als dem Zelebranten unter beiden Gestalten soll genossen werden. — Den gleichen Zweck wie Berthold, wenn auch in anderer Weise, verfolgte der gelehrte Georg Wicelius (Wikel, † 1573), welcher selber eine Zeitlang Anhänger Luthers gewesen war und in seinem sehr bewegten Leben genugsam Gelegenheit hatte, die religiösen Bedürfnisse allseitig kennen zu lernen. Um Luther und dessen Anhänger, die ihn seit seiner Rückkehr zu der Kirche in jeder Weise verdächtigten, möglichst nachhaltig bekämpfen zu können, hatte Wicel sehr fleißig Kirchenväter und alte Liturgien studiert, und die für den damaligen Stand der Wissenschaft immerhin wertvollen Resultate seiner diesbezüglichen Forschungen suchte er nun in deutsch geschriebenen Büchern auch den Laien zugänglich zu machen, so in dem ziemlich umfangreichen Werke: „Form vnd anzeigung, wie die heylige Catholische Kirch Gottes vor tausent, mehr vnd weniger Jaren, in aller Christenheyt regiert vnd geordenet gewesen sei. . . . Sampt der Missa S. Johan. Chrysostomi Deutsch, vnd altem brauch der heyligen Tauffe“ (4<sup>o</sup> Mainz 1540—1558, 5 Tle, auch unter dem Titel *Typus ecclesiasticus*). Im „Psaltes ecclesiasticus, Chorbuch der heiligen Catholischen Kirchen Deutsch, ihund new ausgangen“ (4<sup>o</sup> Mainz 1550), bot er sodann den Laien nicht bloß das Ordinarium der Messe (dieses auch separat unter dem Titel: „Ecclesiastica liturgia. Wie sich der gemein Christen Lay der lateinischen Missen . . . gebrauchen soll“. 8<sup>o</sup> Köln 1545), ferner die kleinen Horen, Vesper, Komplet und Totenoffizium, sondern auch die wichtigeren Antiphonen, Responsorien usw. aus dem Proprium de tempore für das ganze Kirchenjahr, sowie die Liturgie der Taufe und mehrerer feierlichen Benedictionen in deutscher Sprache, wie er auch schon vorher in der Vespertina psalmodia (1549) die Vesperpsalmen allein verdeutschte hatte. Er tat dies in der Absicht und Erwartung, „daß doch der barmherzige Gott hierdurch den gemeinen Mann zu sich und seiner allgemeinen Kirchen, zu seiner Furcht, zu seinem Dienst, zu seiner ehre und zu eines jeglichen eigen heil und seligkeit erweihen, reihen und ziehen wolt. Welches zu geschehen anfang, wenn der Christen Lay in sich selbst schlägt, gedächte und spräche: Gott Herr und Vater, wes habe ich mich doch geziehen, das ich die Kirche also geflohen und den lateinischen Chor also gehasset habe, so ich doch dessen nichts höre noch lese, das ungöttlich,

<sup>1</sup> Neu herausgegeben von Reithmeier, München 1852.



böß und ärgerlich sei, wie ich mich mit gefärbten falschen Worten überreden lassen habe. Denn es allhie von unnöthen, diesen gemeinen Chorgesang wider die jetzigen Sekten und Lasterer zu verteidigen. Wirst selbst urtheilen und sagen müssen, du habest es nicht gewisset noch verstanden, das man so gut und heilsam ding, im Latein verborgen, täglich früh und spät gesungen und gelesen habe, dadurch jedermann gebessert und zur gottesfurcht vermanet, nicht allein im Christen waren Glauben gestärkt wird. Eben dies, freundlicher Bruder im Herrn, die ursache dieser meiner mühe und arbeit ist; bin fester hoffnung zu Gott dem Allmächtigen, es wird (aus dieser Übersetzung liturgischer Formulare) viel guter Frucht zu ehre des Herrn und zu heil etlicher tausent Gläubigen hieraus erfolgen.“<sup>1</sup> Für sehr wichtig erachtete Wicel unter den damaligen Verhältnissen liturgische Predigten. „Lieber Gott“, ruft er aus (a. a. O.), „es muß erst ins Volk geprediget werden, was die Chorgesänge sind und Zeremonien bedeuten sollen, soll der gemeine Handwerks- und Bauersmann widerumb zur Kirchen Lust haben. Also, das so oft gewöhnliche Predig geschehen, ein viertel stunde diesem notwendigen werk zugeeignet würd, und das sonderlich jetziger Zeit, da alles noch also in irthum und unwillen schwebet. Dies thu, Prediger, und jr Vägen thut, was jr gelehret werdet“. — Darin, daß Wicel dem Volke die Liturgie in mehreren besondern Schriften erklärt hat, mag der Grund liegen, warum er dieselbe in seinem größeren Katechismus (vgl. dagegen den später erschienenen kleineren) nicht behandelt. Dies geschieht aber in dem Katechismus von Gropper (erschienen 1547)<sup>2</sup>, welcher die „äußerlichen Ceremonien“ bei Spendung der Sakramente, Sakramentalien und bei der heiligen Messe kurz und gut erörtert; im Katechismus von Peter Soto (deutsch erschienen 1549)<sup>3</sup>, welcher sehr eingehend, ebenso gründlich als wahrhaft praktisch, vom Gottesdienst handelt, namentlich die heilige Messe des einzelnen auslegt und die Gläubigen anleitet, sie mit gutem Verständnis und fruchtbringend anzuhören, auch in dem Katechismus des Kardinals Contarini und des sel. Petrus Canisius<sup>4</sup>. Das deutsche Gebetbuch des letzteren (1563) dient vortrefflich dem Zwecke, die Gläubigen zum Anschlusse an den Liturgen nicht bloß bei der heiligen Messe, sondern selbst bei den Horen anzuleiten. Es enthält Gebete für die sieben Tagzeiten mit Rücksicht auf die entsprechenden Züge aus dem Leben Christi; auch viele Psalmen sind in dasselbe vollständig und in guter Auswahl aufgenommen.

Die gründliche wissenschaftliche und möglichst allseitige Widerlegung der grundsätzlichen protestantischen Kultprinzipien konnte aber nur allmählich und erst dann erfolgen, nachdem die erste Hitze des Streites nachgelassen hatte<sup>5</sup>. Wie schon oben bemerkt, war für solch eine gründliche Widerlegung allererst das Zurückgehen auf die Väter und auf die ältesten liturgischen Dokumente notwendig. Diese selber aber mußten unparteiisch geprüft werden; denn daß blinder Parteieifer auch die Zeugnisse des christlichen Alterthums verdrehen könne,

<sup>1</sup> Vorrede zum Psalter ecclesiasticus.

<sup>2</sup> Mousang, Kathol. Katechismen des 16. Jahrhunderts 299 ff.

<sup>3</sup> Ebd. 343—363. <sup>4</sup> Ebd. 552—553.

<sup>5</sup> Streitschriften gegen die häretischen Auffassungen siehe bei Franz, Die Messe 721 Anm.

das haben die Magdeburger Zenturiatoren bewiesen, welche in jedem ihrer 13 Foliobände<sup>1</sup> in einem eigenen Abschnitt auch von der Liturgie (*De caeremoniis et cultu divino*) der betreffenden Periode handeln, uns aber von ihr ein Bild entwerfen, das, wie zum Teil schon Baronius in seinen Annalen der Kirchengeschichte<sup>2</sup> ohne Polemik in einfach thetischer Weise dargetan hat und jetzt allgemein zugestanden wird, vielfach im Parteiinteresse gehalten und der objektiven Wirklichkeit nicht entsprechend ist. Daß auch Baronius († 1607) trotz all seiner Objektivität nicht selten Fehlgriiffe machte, haben nicht bloß protestantische Schriftsteller, sondern hat gründlicher als sie alle der Franziskaner Pagi<sup>3</sup> nachgewiesen; es mußten eben, namentlich soweit es sich um liturgische Materien handelte, noch mehr Quellen veröffentlicht werden und das historisch-kritische Verfahren bei der Würdigung und Verwertung derselben zu noch größerer Sicherheit gelangen. Ein vielberheißender Anfang dazu war schon im 16. Jahrhundert gemacht worden; namentlich hatte man für die im Auftrag des Tridentinums veranstalteten offiziellen Ausgaben der liturgischen Bücher, vorab des Missale und des Pontificale, sehr umfassende Quellenstudien gemacht: *Collatis cum vetustis nostrae Vaticanae bibliothecae aliisque undique exquisitis, emendatis atque incorruptis codicibus*, sagt Pius V.<sup>4</sup> Von den katholischen Gelehrten des sechzehnten Jahrhunderts sind als Herausgeber von Quellen für die römische Liturgie hier zu nennen: Georg Cassander (aus Cadzand bei Brügge; Laie, † zu Köln 1566), Jakob Pamel, Kanonikus von Brügge († 1587), und Angelus Rocca († 1620).

Sehr großes Gewicht legte man katholischerseits auch auf die griechischen und orientalischen Liturgien, auf die man sich den Protestanten gegenüber nicht bloß zum Beweis für den Opfercharakter der eucharistischen Feier und für andere Dogmen, sondern auch behufs Rechtfertigung der Zeremonien sehr gern berief. Es war daher ein Bedürfnis vorhanden, sie im Urtexte oder doch in Übersetzungen herauszugeben. Teils als Übersetzer, teils als Herausgeber griechischer und orientalischer Liturgien haben sich im eben genannten Jahrhundert Verdienste erworben: Erasmus von Rotterdam († 1536), Georg Wicel, Johannes a S. Andrea, Kanonikus in Paris, Claudius de Saintes († 1591) und der damals in Rom lebende Maronite Viktor Scialach. — Von Protestanten ist speziell zu nennen Flacius Illyrikus († 1575), die Seele bei Herausgabe der Magdeburger Zenturien und nach Luthers Tode der eifrigste Vertreter des orthodoxen Luthertums.

a) Cassander war bekanntlich bis ins Übermaß irenisch gesinnt und trieb in spezieller Rücksicht auf die Wiebergewinnung der Protestanten mit Vorliebe liturgische Studien. Er veröffentlichte 1561 den *Ordo romanus vulgatus*<sup>5</sup>. Auch gab er in Köln 1556 *Hymni ecclesiastici* und 1558 unter dem Titel *Liturgica* eine Schrift heraus *De ritu et ordine dominicae coenae celebrandae e variis scriptoribus*,

<sup>1</sup> *Ecclesiastica historia congesta per aliquot viros in urbe Magdeburgica*, Basil. 1559—1574.

<sup>2</sup> *Annales ecclesiastici*, Romae 1588—1607, 12 Bde.

<sup>3</sup> *Critica hist.-chronologica in universos annales Baronii*, Antverp. 1705, 1724, 4 Bde.

<sup>4</sup> Bulle *Quo primum*.

<sup>5</sup> Vgl. oben S. 82.

von welcher Renaudot in der Vorrede zum ersten Band seiner *Collectio liturgiarum orientalium* sagt, daß sie an Gründlichkeit die meisten gleichzeitigen Arbeiten auf liturgischem Gebiet weit überrage. — In der ausgesprochenen Absicht, die festen Behauptungen der Reformatoren in Sachen der Liturgie durch Dokumente zu widerlegen, ließ Pamel, der viele alte Handschriften besaß und sich auch um die Herausgabe der Werke Cyprians und Tertullians verdient gemacht hat, im Jahre 1571 zu Köln sein zweibändiges Werk *Liturgica latinorum* erscheinen, das unter dem Titel *Missale ss. patrum Latinorum sive Liturgicon Latinum* (Colon. 1609 und nochmals 1610) und *Rituale ss. patrum Latinorum sive Lit. Lat.* (Colon. 1675) neu ausgegeben wurde<sup>1</sup>. Der erste Band enthält eine mosaikartige, vielfach unkritische Geschichte der Liturgie, während im zweiten Band liturgische Urkunden veröffentlicht sind, und zwar: Hieronymi Comes sive Lectionarius (p. 1—61) aus einem Coder der Brügger Kathedrale unter Beiziehung alter Kölner Handschriften, die Hittorp dem Herausgeber mitgeteilt hatte, deren aber wohl keine über das 9. Jahrhundert hinausreicht, sodann (bis p. 176) das römische Meschantiphonar (Graduale) unter Zugrundelegung eines dem Ende des 8. oder Anfang des 9. Jahrhunderts angehörigen Coder der Abtei Blandigny bei Gent, endlich (p. 178—387) das gregorianische Sacramentar, für das mehrere Handschriften benützt sind, deren älteste nicht lange nach Alkuin angefertigt worden sein dürfte und an welches sich als Supplemente (p. 388 ff) das sog. Sacramentarium Grimoldi abbatis und das Sacramentarium Alcuini (p. 517—549), sowie Prästationen und Tropen anreihen. An dem Maßstab gemessen, welchen man dormalen bei Beurteilung von Quellenausgaben mit Recht anlegt, erscheinen Pamel's Publikationen in mehrfacher Hinsicht als mangelhaft; allein sie haben jedenfalls bahnbrechend gewirkt und waren höchst verdienstlich. Seinen Plan, auch ein *Liturgicon Graecorum* herauszugeben und die Übereinstimmung zwischen den griechischen und lateinischen Liturgien nachzuweisen, hat Pamel nicht realisiert. — Der um die christliche Archäologie sehr verdiente Augustiner-Eremit Angelus Rocca (apostolicus sacrista et episcopus Tagastensis) veröffentlichte zwölf Jahre nach Pamel zuerst *Inter opera S. Gregorii* (Romae 1593), dann auch noch separat und mit Anmerkungen versehen ebd. 1596) das Sacramentar Gregors d. Gr. aus Coder 3806 der Vatikanischen Bibliothek, welcher um das Jahr 1000 geschrieben wurde.

b) Die Liturgie des hl. Basilus, des hl. Chrysostomus und die Präskantifikatenliturgie samt der Messerkklärung des Patriarchen Germanus erschienen in griechischer Sprache schon 1526 in Rom. Erasmus von Rotterdam, dessen Äußerungen über die Zeremonien der Kirche vielfach Anstoß erregten, hatte die Liturgie des hl. Chrysostomus ins Lateinische übersezt; sie wurde 1540 zu Kolmar gedruckt. Wicel übersezte sie ins Deutsche, auch gab er zu Mainz 1555 in lateinischer Übersetzung die Liturgie des hl. Basilus und die äthiopische Liturgie heraus, welch letztere schon im Jahre 1548 in Rom war gedruckt worden. Gentianus Hervet übersezte (Venet. 1548) die Chrysostomusliturgie ins Lateinische, desgleichen die des hl. Basilus und die liturgischen Schriften des hl. Maximus und Nikolaus Cabasilas. Im Jahre 1560 sodann erschienen bei Morell in Paris unter der Respizienz des gelehrten Pariser Kanonikers Johannes a S. Andrea die Liturgien der hl. Jakobus, Basilus und Chrysostomus nebst der Präskantifikatenliturgie und wertvollen einschlägigen Beigaben aus mehreren griechischen Vätern sowohl in griechischer als lateinischer Sprache. Dieselben Liturgien und Väterexzerpte gab der Pariser Theolog und nachmalige Bischof

<sup>1</sup> Sämtliche vier Ausgaben unterscheiden sich nur durch den Titel, während der Text in Bezug auf die Seitenzahlen und selbst bis auf die Druckfehler übereinstimmt.



von Ebreux, Claudius de Sainctes, im gleichen Jahre (1560), aber bloß in lateinischer Sprache bei Plantin in Antwerpen heraus. Dem bereits genannten Johannes a S. Andrea verdanken wir auch die erstmalige Herausgabe der Liturgie des hl. Markus mit Additamenten aus dem achten Buche der Apostolischen Konstitutionen (Paris 1583; griechisch und lateinisch)<sup>1</sup>. Aus einem sehr jungen Codex gab im Jahre 1585 der gelehrte Genter Bischof Wilhelm Lindanus bei Plantin in Antwerpen griechisch und lateinisch die oben (S. 71) erwähnte Liturgie heraus, welche dem hl. Petrus zugeschrieben wird. — Die Herausgabe jener lateinischen Übersetzung der drei koptischen Liturgien (SS. Basilii, Gregorii theologi et Cyrilli Alexandr.), welche auf Veranlassung des Augsburger Ratscherrn Markus Welser der Maronite Scialach angefertigt hatte, wurde von Welser selber (Augsburg 1604) besorgt. Diese koptischen sowie die übrigen bisher genannten Liturgien fanden in lateinischer Sprache auch Aufnahme in die Bibliotheca magna (Colon. 1617 et 1622) und nachmals in die Bibl. maxima patrum (Lugdun. 1677) und gelangten so zu großer Verbreitung; mehrere derselben hatten schon in der Sammlung De la Bignes (Paris 1595) gestanden.

c) Der Hauptfeirer für Luthers Lehre, Flacius Illyricus (aus Albona in Illyrien), gab im Jahre 1557 zu Straßburg das nach ihm benannte Missale Flacii Illyrici aus einer Heidelberger Handschrift<sup>2</sup> heraus unter dem Titel: *Missa latina, quae olim ante Romanam circa septingentesimum annum in usu fuit*. Er hatte gehofft, durch diese Edition der katholischen Sache einen schweren Schlag versetzen und augenfällig beweisen zu können, daß die römische Liturgie in guter alter Zeit nichts von all dem enthalten habe, was den Protestanten als verwerflich an ihr erschien. Allein gar bald erkannten auch die Protestanten, daß dieses Dokument die römische Meßliturgie, wie sie im 10. oder 11. Jahrhundert sich gestaltet hatte, enthalte oder vielmehr voraussetze; denn das fragliche Missale ist kein eigentliches und offizielles Sakramentarium, sondern ein Ordo für das feierliche Pontificalamt, der sich vor den zahlreichen Handschriften gleicher Art nur durch die reiche Auswahl von Oblationsgebeten für verschiedene Anlässe, sowie von Gebeten, welche vom Celebrans benützt werden konnten, während der Chor noch mit Singen beschäftigt war, auszeichnet. Weil das Missale Flacianum bei ruhiger Betrachtung ganz unzweideutig für den Glauben und die Praxis der Kirche und gegen die Protestanten zeugte, suchten letztere es soviel als möglich zu beseitigen, doch wurde es seither öfters abgedruckt<sup>3</sup>. Braun<sup>4</sup> kommt in einer gründlichen Untersuchung zu dem Resultate, daß die *Missa Illyrica* aus dem Ende des zweiten oder Beginn des dritten Zeugniums des 11. Jahrhunderts stammt und für Bischof Siegebert von Minden geschrieben wurde.

2. Wir haben im vorigen Paragraphen eine Reihe mittelalterlicher Schriftsteller kennen gelernt, welche die ganze katholische Liturgie oder einzelne Teile derselben bald kürzer, bald ausführlicher behandelten. Aus diesen Schriften ersieht man ersichtlich, welche Kultformen zu Lebzeiten der Verfasser in ihrer

<sup>1</sup> Gmenbiert von Renaudot, *Collect. liturg.* (ed. Francof.) I 120 ff.

<sup>2</sup> Jetzt Cod. Helmstad. 1151 (saec. X—XI) der herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel.

<sup>3</sup> Bona, *Rerum lit. libri duo* (Colon. 1674) app. 913—954; ebenso bei: Cointius, *Annalium Francorum eccl.* t. II, a. 601, n. 20. Martène, *De antiquis eccl. rit.* l. 1, c. 4, a. 12 (ed. Antverp. 1736) I 490 ff. Migne, P. L. 138, 1305 ff. Vgl. Peyratius, *Tract. de iuribus et antiquitatibus capellae regis Gall.* 561 ff. und Mabillon, *De lit. Gall.* l. 1, c. 3, n. 4 ff.

<sup>4</sup> Alter und Herkunft der sog. *Missa Illyrica*: Stimmen aus Maria-Saach LXIX (1905) 143 ff.

Gegend im Gebrauch standen, sodann welchen Wert man diesen Formen beilegt und wie man die liturgischen Formularien gedeutet hat. Den Protestanten gegenüber erschien es als belangreich, auch Schriften dieser alt ehrwürdigen Erklärer der Liturgie, dieser unparteiischen Zeugen des kirchlichen Kultbewußtseins zu veröffentlichen, was denn auch bald in eigenen Sammelwerken geschah, und zwar besonders durch Johannes Cochläus († 1552) und durch Melchior Hittorp († 1584), dessen Kollektion wiederholt aufgelegt und erweitert wurde.

a) Der humanistisch gründlich gebildete Johann Dobneck, von seinem Geburtsort Wendelstein bei Nürnberg Cochläus (cochlea) genannt, ein gewandter, literarisch sehr rühriger Gegner der Reformatoren, ließ zu Mainz 1549 das *Speculum antiquae devotionis circa missam et omnem alium cultum Dei* erscheinen, und zwar, wie er in der Widmung an Bischof Georg von Bütlich ausdrückt, in der Absicht: *Ut catholicis nostris ostendam, quam leves instabilesque et degeneres sint illi, qui fidem ecclesiae antiquam tam leviter quolibet novae doctrinae vento agitati deserunt.* Die schon Abgefallenen zu bekehren, macht er sich keine Hoffnung; überaus traurig muß nach seiner Schilderung der Zustand gewesen sein, welchen die Reformation namentlich in Beziehung auf den religiösen Kult in ihrem Gefolge hatte. In sein *Speculum* hat er aufgenommen: 1. Amalarius, *De off. Missae* (3. Buch der Schrift *De off. eccl.*); 2. Walafrid Strabo, *De rebus eccl.*; 3. Liturgia S. Basilii (sehr mangelhaft); 4. eine alte *Expositio missae*; 5. die Abhandlung des Petrus Damiani über *Dominus vobiscum*; 6. die *Gemma animae* (unvollständig, nur bis Kap. 72 des ersten Buches der vollständigen Ausgabe); 7. *Micrologus*, *De observ. eccl.*; 8. des Petrus von Cluny *Nucleus de sacrificio missae*; 9. eine *Vita S. Bonifacii*. — Eine neue, gründlich umgestaltete Ausgabe der *Collectio Cochlaei* besorgte der Karmelit Nikolaus Aurtisius Buonfigli unter dem Titel: *Speculum Missae ex antiquissimis quibusdam ac vetustissimis catholicae ecclesiae patribus etc.* (Venet. 1582, 8<sup>o</sup>). Die Liturgia Basilii und die Vita S. Bonifacii sind hier mit Recht ganz ausgelassen, dagegen neu aufgenommen: Bernonis Aug. *De quibusdam rebus ad Missam pertinentibus* und Hildeberti *De mysterio Missae* (beide Schriften aus der inzwischen erschienenen Hittorpschen Sammlung) und der *Ordo Missae pro informatione sacerdotum* des Johannes Burchard; dazu eine Abhandlung des Herausgebers: *De antiquitate, veritate et caeremoniis Missae*. — Unbedeutend ist Wolfgang Lazius' Sammlung *De veteris ecclesiae ritibus ac caeremoniis* (Antverp. 1560), welche den Briefwechsel Karls d. Gr. mit Alkuin, die Verse Hildeberts *De mysterio missae*, ein anonymes Bruchstück *De ritibus et caeremoniis eccl. Romanae a nativitate Domini per hiemem*, endlich Rabanus Maurus' *De virtutibus et vitiis* enthält.

b) Ungleich reichhaltiger ist die Sammlung, welche der Kölner Theologe Melchior Hittorp (Defan von St Kunibert; † 1584) in Köln 1568 herausgab. Sie enthält 1. den *Ordo romanus vulgatus*; 2. Isidori Hispalensis *De eccl. officiis* (2 Bücher); 3. Albin Flacci Alcuini (Pseudoalkuin) *De officiis divinis*; 4. Amalarii Metensis *De divinis officiis* (4 Bücher) und *De ordine antiphonarii*; 5. Rabani Mauri *De institutione clericorum* (3 Bücher); 6. Walafridi Strabonis *De exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum*; 7. Bernonis Aug. *De quibusdam rebus ad Missam pertinentibus*; 8. *Micrologus*, *De eccl. observationibus*; 9. Ivonis Carnotensis *Sermones* 21 *de eccl. Sacramentis etc.*; 10. Hildeberti *De mysterio Missae carmen*; 11. Radulphi de Rivo (Tungrensis) *De observantia canonum*; 12. *Missae expositio brevis transcripta*

ex venerandae antiquitatis codicibus (dieselbe wie bei Cochläus). Eine neue, sehr bereicherte Ausgabe der Hittorpischen Sammlung veranstaltete im Jahre 1591 Georg Ferrarius zu Rom unter dem Titel *De catholicae ecclesiae divinis officiis ac ministeriis varii vetustorum fere omnium ecclesiae patrum ac scriptorum libri*. Neu aufgenommen sind: des Petrus Damiani Abhandlung über das Dominus vobiscum, die 13 Bücher des Rupert von Deuz *De divinis officiis*, die Messerklärung des Petrus von Cluny und die *Gemma animae* des Honorius von Autun (unvollständig, auch nur bis Kap. 72 des ersten Buches). Die Hittorpische Sammlung wurde (mit der vollständigen *Gemma animae*) nachmals (1610) auch in die Pariser *Bibliotheca patrum* aufgenommen.

3. Um die Verteidigung der Ceremonien im allgemeinen und um die Erklärung der Liturgie im einzelnen haben sich von Gelehrten des sechzehnten Jahrhunderts literarisch verdient gemacht: der schon genannte Georg Wicel, der Minorit Franz Titelmann († 1553), Konrad Braun († 1563), der ebenso fromme als gelehrte Jesuit Johannes Maldonat († 1583), Michael Timotheus, Martinus Antonius Marsigli († 1589), Johannes Stephanus Durant († 1589), Kardinal Robert Bellarmin († 1621), Cornelius Schulting († 1604), bei weld letzterem sich auch brauchbare Materialien für die Archäologie des kirchlichen Kultus finden; für letztere waren auch tätig Onuphrius Panvini († 1568), Joseph Pamphilus († 1581), Johannes Molanus († 1585), Gabriel Paleotti († 1597) und der schon oben erwähnte Angelus Rocca. Sehr brauchbare Materialien für die Liturgik finden sich ferner in den Akten der vom hl. Karl Borromäus († 1584) gehaltenen Mailänder Provinzialkonzilien (Mailand 1599 u. ö.). Ins Ende des 16. Jahrhunderts fallen auch die Anfänge der für die christliche Archäologie und für die Liturgik sehr wichtigen Erforschung der wieder entdeckten römischen Katakomben. Das größte Verdienst erwarb sich auf diesem neuen Gebiete der Advokat Anton Bosio († 1629), dessen unschätzbliches Werk *Roma sotterranea* erst nach seinem Tode durch Severano (1632), sodann in lateinischer Sprache (mit einigen Erweiterungen) durch den Oratorianer Aringhi (Rom 1651 u. ö.) herausgegeben wurde. — Von den reformierten Theologen, die auf liturgisch-archäologischem Gebiete literarisch tätig waren, verdient speziell der Züricher Rudolf Hospinian († 1626) genannt zu werden.

a) Schon Beatus Rhenanus († 1547) schrieb eine *Disputatio de caeremoniis*, welche er in seiner Tertullian-Ausgabe anmerkungsweise der Schrift *De corona militis* beigelegt hat. Wicel sodann, von dessen Tätigkeit auf liturgischem Gebiete schon die Rede war, machte den katholischen Standpunkt bezüglich der Ceremonien gegenüber den Protestanten nicht nur in seiner *Discussio confessionis et apologiae Augustanae* (Ingolst. 1543), sondern auch in einer eigenen Schrift gegen den Breslauer Prediger Moiban geltend, welche betitelt ist: *Defensio caeremoniarum ecclesiae adversus errores et calumnias Moibani* (ebd. 1544). — Franz Titelmann schrieb eine öfters und an verschiedenen Orten gedruckte *Expositio mysteriorum Missae et sacri canonis*, welche zuerst in Antwerpen 1528 erschienen ist (als *Tractatus mysteriorum missae*, Lugduni 1549 et 1550, 8°; italienisch Venet. 1548. 8°). — Der um die katholische Sache hochverdiente Jurist (früher Professor in Jübingen) Konrad Braun (Brunus), welcher in München auf der Heimreise von Innsbruck nach Augsburg, wo er Kanonikus war, im Jahre 1563 gestorben ist, hat



zahlreiche Schriften verschiedenen Inhaltes verfaßt; in der liturgischen Literatur hat er sich einen Namen gemacht durch die von seinen Zeitgenossen hochgeachtete Schrift *De caeremoniis libri sex* (Mogunt. 1548), welche Maldonat<sup>1</sup> mit Recht als die gelehrteste unter den damals über diesen Gegenstand erschienenen bezeichnet. Der Verfasser, welcher gründliche kultgeschichtliche Kenntnisse besaß, hatte die Absicht, eine Vorarbeit für das bevorstehende allgemeine Konzil zu liefern, auf dem gegenüber den Protestanten an der Hand des Dogmas und der Geschichte die katholische Lehre bezüglich der kirchlichen Ceremonien festgestellt und zugleich das Mißbräuchliche, das er näher bezeichnet, abgeschafft werden sollte. Gleichzeitig veröffentlicht er auch eine Schrift *De imaginibus* (ebd. 1548)<sup>2</sup>. — Der eben genannte, als Ereget sehr berühmte Johannes Maldonat hielt zur Zeit seiner großartigen Lehrthätigkeit an der Universität Paris (1564—1575) auch liturgische Vorträge, in zart polemischer Rücksicht auf die Calvinisten, welche damals in Frankreich sehr übermütig sich gebärdeten. In diesen Vorträgen handelt der gelehrte Mann zuerst von den Ceremonien im allgemeinen, erklärt dann sehr eingehend die heilige Messe, wobei er sozusagen grammatisch-historisch verfährt und die mystische Auslegung beiseite läßt; endlich erörtert er alle auf die Spendung und den Empfang der Communion bezüglichen Fragen. Maldonat besaß eine für die damalige Zeit ungewöhnliche Kenntnis der Geschichte unserer Liturgie, wie sie wenigen der bisher besprochenen liturgischen Schriftsteller des 16. Jahrhunderts eigen war; sein in Rede stehendes Werk, das Zaccaria mit vortrefflichen Anmerkungen versehen in der zweiten Abteilung des zweiten Bandes seiner *Bibliotheca ritualis* herausgab, ist auch jetzt noch wertvoll. — Martin Eysengrein, Sohn protestantischer Eltern, nachmals eifriger Katholik und Professor in Ingolstadt († 1578), hat uns außer mehreren Kontroversschriften eine Abhandlung „Vom Zeichen des heiligen Kreuzes“ (Ingolstadt 1572) hinterlassen. — Aus der gleichen Zeit ist Zachariae Andriani *Perspicua sacri altaris sacrificii expositio* (Brixiae 1573, 4°), die nachmals (1576) auch als Anhang zu Biels *Expositio canonis* erschien. Etwas später veröffentlichte Michael Timotheus aus Rimini eine Schrift *In divinum officium 30 quaestiones* (Venet. 1581, 8°), eine weitere *De sacrificio Missae quaest. 600* (ebd. 1584, 8°) und *In hymnos eccl. ferme omnes brevis elucidatio* (Venet. 1584, 4°; Romae 1602). — Sehr beachtenswert ist die einst viel benützte Arbeit des Regensburger Generalvikars Jakob Müller († 1598), *Ornatus ecclesiasticus*, Das ist Kirchen-Geismud (Monach. 1591, 4°), eine in deutscher und lateinischer Sprache veröffentlichte, durch zahlreiche Abbildungen illustrierte Zusammenstellung der kirchlichen Bestimmungen in Bezug auf den Bau und die Ausschmückung der Kirchen. — Zuerst in Rom (1586) und dann noch öfters erschien Marjiglis Abhandlung *Hydragologia*, die auch unter dem Titel *De fonte lustrali* (Romae 1605) gedruckt wurde. — Eine der bedeutendsten liturgischen Leistungen des 16. Jahrhunderts ist die Schrift des Senatspräsidenten von Toulouse, Stephanus Durant, *De ritibus ecclesiae catholicae*, die bald nach dem bejammernswerten Tode des Verfassers (er wurde bei einem Aufstand der Hugenotten als Liguist erschossen) zuerst in Rom (1591), dann später in Köln, Paris und Lyon (1606 fünfte Ausgabe) gedruckt wurde. Im ersten Buch handelt Durant in 26 Kapiteln vom Kirchengebäude, den sämtlichen Kirchengeräten, von der Weihe der Kirche und des Altars. Im zweiten Buche wird in 58 Kapiteln eingehend die heilige Messe erklärt; Gegenstand des dritten (28 Kapitel) ist das Stundengebet. Die Behandlungsweise ist der im *Rationale* des Wilhelm Durandus ziemlich ähnlich (ergiebige,

<sup>1</sup> *De caerem. disput.* 2, § 3.

<sup>2</sup> Über die in Mainz 1547 und 1548 zur Probe veröffentlichten Bruchstücke der beiden Werke vgl. Paulus im *Hist. Jahrb.* XIV (1893) 535.

nicht selten mosaikartige Benützung der mittelalterlichen Schriftsteller), nur ist die mystische Deutung weniger betont. — Nicht lange vor Durants Tod hatten die weltberühmten *Disputationes de controversiis fidei adversus huius temporis haereticos* von Robert Bellarmin zu erscheinen begonnen, in deren gelehrtem Traktat *De sacrificio Missae* auch eine gründliche Erklärung der Messzeremonien enthalten ist (c. 13 bis 27); in der achten Kontroverse (*De sacramentis in genere*, l. 2, c. 29—32) handelt Bellarmin sehr eingehend und gründlich von den Zeremonien (= *ritus externi*) des Gottesdienstes, bezüglich welcher die Reformatoren, besonders Calvin, den Katholiken die unbegründetsten Vorwürfe machten. — Einer der eifrigsten Befämpfer der reformatorischen (besonders der calvinistischen) Kultprinzipien war Kornelius Schulting, Kanonikus von St Andreas und Dekan der theologischen Fakultät in Köln, unstreitig ein sehr gelehrter Mann. Übrigens ist das Urteil, welches Zaccaria über Schultings Hauptwerk, die *Bibliotheca ecclesiastica seu Commentarii de expositione et illustratione missalis et breviarii* (Colon. 1599, 4 tom., 2<sup>o</sup>), abgibt, ganz richtig, es lautet: *Multa in hac bibliotheca scitu dignissima . . . opus nullo ordine, nullo delectu, nulla critice ab auctore elucubratum*. Wieder und wieder kommt der Verfasser auf die Verteidigung der katholischen Zeremonien gegenüber Lutheranern und Calvinisten zurück, bespricht und kritisiert (tom. IV) die zahlreichen lutherischen und calvinistischen, speziell die englischen Agenden und teilt (tom. III) auch einzelne bis dahin unedierte ältere liturgische Dokumente mit. Am wertvollsten und auch jetzt noch brauchbar ist seine ausführliche Abhandlung über das Kirchenjahr. — Noch seien hier erwähnt die in den letzten zwei Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts erschienenen polemisch-liturgischen Schriften des Franz Agricola († 1624) über die heilige Messe (Köln 1580), über die Verehrung der Heiligen und ihrer Bilder (Köln 1590) und über andere liturgische Materien<sup>1</sup>; ferner des Löwener Professors Jakob Janjon († 1625) *Liturgica seu De sacrificiis materiati altaris cum expositione canonis* (Lovan. 1586).

b) Ein besonderer Kenner der christlichen Altertümer war der Augustiner Anphruius Panvini, welcher auch eine *Expositio Missae ex patrum dictis et sententiis* verfaßt und eine Sammlung alter Ritualbücher veranstaltet hat (beide ungedruckt)<sup>2</sup>. Ihm verdanken wir eine Reihe liturgisch=archäologischer Abhandlungen, von denen nur folgende hier namhaft gemacht werden sollen: *De urbis Romae stationibus* (1572 und dann noch oft gedruckt); *De praecipuis urbis Romae sanctioribusque basilicis, quas septem ecclesias vulgo vocant* (Romae 1570 u. ö.); *De baptismo paschali, de origine et ritu consecrandi agnos Dei* (ebb. 1560); *De ritu sepeliendi mortuos apud veteres Christianos et de eorum coemeteriis* (Colon. 1568 u. ö.). — Der Augustiner Jos. Pamphilus, Bischof von Segni, ein vorzüglicher Kenner der Kirchenmusik, behandelte gleichfalls eine Reihe archäologischer Materien: *De origine multarum grav. in ecclesia caeremoniarum*; *De exorcistis*; *De sacris ritibus apud veteres pontifices in confic. et administr. baptismatis, chrismatis et eucharistiae sacramentis libri tres*<sup>3</sup>; doch scheinen diese seine Schriften weniger verbreitet worden zu sein. Dagegen hat die weiteste Verbreitung gefunden die wertvolle<sup>4</sup> Schrift des Löwener Theologen Johannes van Meulen (Molanus) *De picturis et*

<sup>1</sup> Vgl. Floß in *Weber und Weltes Kirchenlexikon* I<sup>2</sup> 353 ff.

<sup>2</sup> Mabillon, *Museum ital.* II 3 165. Eine Handschrift des letzteren Werkes befindet sich als Cod. 4973 in der Vatikanischen Bibliothek zu Rom. Sie umfaßt mehrere römische Ordines, den Micrologus sowie Abhandlungen von Panvinus.

<sup>3</sup> Vgl. Zaccaria II 285.

<sup>4</sup> Vgl. Piper, *Einleitung in die monumentale Theologie* (1867) 693.

imaginibus sacris pro vero earum usu contra abusus; eiusdem Oratio de agnis Dei (1594; erste Ausgabe Lovan. 1570; noch öfters gedruckt, zuletzt Lovan. 1771, ed. Paquot, 4°). Der Verfasser handelt unter fleißiger Berücksichtigung der damals zugänglichen Quellen zuerst im allgemeinen vom Gebrauch und Mißbrauch der Bilder, dann des einzelnen von den Bildern Christi und der Heiligen, ihren Attributen usw. Molanus gab auch das Martyrologium Usuardi heraus mit einer inhaltsreichen Abhandlung *De div. martyrologiis* (Lovan. 1568 et 1573, 8°). — In spezieller Rücksicht auf die Bestimmungen des Tridentinums (der Verfasser wohnte demselben als päpstlicher Theologe bei) bezüglich der religiösen Bilder hat der Kardinal-Erzbischof von Bologna, Gabriel Paleotti, seine Schrift *De sacris et profanis imaginibus* verfaßt, die in italienischer (Bonon. 1582) und lateinischer (Ingolst. 1594) Sprache erschienen ist<sup>1</sup>. — Der um die Herausgabe liturgischer Urkunden<sup>2</sup> verdiente Angelus Rocca hat (teils noch im 16., teils zu Anfang des 17. Jahrhunderts) auch mehrere vortreffliche archäologische Abhandlungen (über *feria*, goldene Rose, *Dominus vobiscum*, Kerzenweihe usw.) veröffentlicht, unter denen sein *Commentarius de campanis* (Romae 1612) am wertvollsten ist; sie sind alle aufgenommen in die Gesamtausgabe seiner Werke, welche 1745 in Rom (2 Bde, 2°) unter dem Titel *Thesaurus pontificiarum sacrarumque antiquitatum nec non rituum, praxium et caeremoniarum* erschienen ist. — Der reformierte Züricher Theolog Rudolf Hospinian (Wirth) hatte sich im vorhinein als Zweck seiner liturgisch-archäologischen Studien festgesetzt, den Katholiken zu beweisen, daß ihre Berufung auf das kirchliche Altertum unberechtigt, daß ihr Kult vielmehr Abfall vom christlichen Altertum und Produkt progressiver Depravation sei. Weil ohne lebensfrischen Kirchenbegriff, hatte Hospinian auch keinerlei Verständnis für eine lebensvolle Kulturentwicklung, und es gebricht daher seinem die Forschung stark beeinflussenden Urteile sehr an Objektivität. Hospinians erstes einschlägiges Werk *De origine et progressu rituum et caeremoniarum ecclesiasticarum* erschien 1585. Seine zweite, 1587 veröffentlichte und später noch öfters gedruckte Schrift führt den Titel *De templis, hoc est de origine, progressu et abusu templorum ac omnino rerum omnium ad templa pertinentium*; eine dritte ist betitelt: *De festis Iudaeorum et ethnicorum, hoc est de origine, progressu, caeremoniis et ritibus festorum christianorum* (1592—1593, 2 Bde); später (z. B. Genev. 1674) auch unter dem einfachen Titel *De festis christianorum* gedruckt. — Über (und bzw. gegen) die Taufexorzismen schrieben die Protestanten Heshusius (Jena 1572, 4°) und Polykarp Leyser (1591).

## § 12. Geschichte der Liturgik im 17. und 18. Jahrhundert.

1. Unleugbar war unter dem Einfluß des Humanismus und im stetigen Kampf mit verschiedenen Gegnern die theologische Wissenschaft in vieler Hinsicht gründlicher und allseitiger geworden, und hatte man namentlich den hohen Wert der Quellen und Quellenstudien für die Theologie so recht kennen gelernt. Die Wirkung davon war ein glänzender Aufschwung der gesamten theologischen Wissenschaft unter den Katholiken, welche namentlich auf liturgischem Gebiete in der zweiten Hälfte des 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine wahrhaft bewundernswerte Tätigkeit entfalteten. Der gründliche Betrieb dieser Studien ward zunächst dadurch wesentlich gefördert, daß im Laufe des 17. und 18. Jahr-

<sup>1</sup> Vgl. über sie Piper 694.

<sup>2</sup> Vgl. S. 141 u. 142.



hundert eine lange Reihe der trefflichsten Väterausgaben sowie umfangreiche Konziliensammlungen erschienen. Die alten Liturgien und andere liturgische Dokumente herauszugeben hatte man wohl schon im 16. Jahrhundert angefangen (vgl. S. 141—142); allein dieser Anfang erscheint wahrlich als dürftig genug im Vergleich mit dem, was in der zweiten Hälfte des 17. und im Laufe des 18. Jahrhunderts in bezeichneter Hinsicht geleistet wurde. Es kann nicht unsere Absicht sein, die liturgische Literatur dieser Glanzperiode hier auch nur annäherungsweise vollständig zu verzeichnen; vielmehr beschränken wir uns darauf, die wichtigeren Leistungen namhaft zu machen, des näheren auf den vortrefflichen Nomenclator von Hurter<sup>1</sup> und besonders auf die Bibliotheca ritualis des gelehrten Jesuiten Zaccaria<sup>2</sup> verweisend.

Um die kritische Herausgabe von Liturgien und andern einschlägigen Dokumenten der Griechen und Orientalen erwarben sich besondere Verdienste der Dominikaner Jakob Goar († 1653), ferner der als Orientalist ausgezeichnete Eusebius Renaudot († 1720) und der auch anderweitig um die Wissenschaft hochverdiente Kardinal Angelus Maria Quirinus († 1755). Orientalische sowohl als ökdentalische Dokumente hat Jos. Alois Assemani († 1782) veröffentlicht.

Goars Hauptwerk ist sein *Εὐχολόγιον* sive *Rituale Graecorum* (Paris. 1647; Venet. 1730, 2<sup>o</sup>), das die griechische Liturgie des hl. Basilus, des hl. Chrysostomus und die Präjantifikantenliturgie, ferner die nicht veränderlichen Teile des offiziellen feierlichen Stundengebets nebst dem Ritus der Sakramente und Sakramentalien bei den Griechen enthält. Goar war acht Jahre als Missionär im Orient (auf Chios) gewesen, hatte viel mit Griechen verkehrt und für ihre ehrwürdige Liturgie eine große Vorliebe gewonnen, die ihn zur Herausgabe des *Euchologium* bewog. Für den griechischen Text desselben benützte er nicht nur die schon vorhandenen Druckausgaben, sondern auch mehrere mittelalterliche Handschriften, über deren Lesarten er in den *Variae lectiones* Aufschluß gibt. Besonders wertvoll ist der unter dem bescheidenen Titel *Notae* beigegebene Kommentar, für welchen die griechischen Väter und späteren griechischen Schriftsteller sorgfältigst benützt sind. Die lateinische Übersetzung des griechischen Textes rührt von Goar selber her, über welchen der sonst so scharfe Kritiker Renaudot bei Erwähnung des *Euchologium* sagt: *Omnes adeo superavit, ut tot annorum cursu (1647—1716) nemo quidquam illius laboribus addiderit, omnes se ex illis profecisse agnoverint*. Goar verdanken wir auch eine treffliche (griech.=latein.) Ausgabe des Codinus europalata (Paris. 1628 et 1648). — Eusebius Renaudot<sup>3</sup> hat sich durch seine *Collectio liturgiarum orientalium* (Paris. 1716; ed. 2. Francof. 1847, 2 Bde, 4<sup>o</sup>) ein so großes Verdienst um die liturgische Wissenschaft erworben, daß bis jetzt niemand es versucht hat, ihm dasselbe streitig zu machen. Der erste Band der Frankfurter Ausgabe umfaßt die drei koptischen Liturgien der hll. Basilus, Gregor von Nazianz und Cyrill von Alexandrien in lateinischer Sprache; ferner die Liturgie des hl. Basilus und Gregorius, wie sie im Patriarchat von Alexandrien gebraucht wurde, in griechischer Sprache; sodann die Liturgie des hl. Markus in griechischer und die äthiopische in lateinischer Sprache. Im zweiten Bande stehen die zahlreichen (gegen 40) Liturgien der syrischen Christen, sämtlich von

<sup>1</sup> Nomenclator literarius recentioris theol. cath., ed. 3, Oeniponte 1910.

<sup>2</sup> Biblioth. ritualis, Romae 1786.

<sup>3</sup> Villien, L'abbé Eusèbe Renaudot, Paris 1904.

Renaudot zum erstenmal in das Lateinische übersezt. Besonders wertvoll machen sein Werk die beigegebenen gelehrten Dissertationen, Commentare, Notae et observationes. — Dem Kardinal Quirinus verdanken wir das Officium quadragesimale (Triodion) der Griechen aus einem sehr alten Codex Barberinus mit lateinischer Übersetzung und sehr gelehrten Erörterungen (diatribae) über einzelne Teile des genannten Offiziums (Romae 1721, 2 Bde, 4<sup>o</sup>). — Die nach einem großartigen Plane angelegte Sammlung orientalischer und okzidentalischer Dokumente des Maroniten Jos. M. Assemani († 1782) Codex liturgicus ecclesiae universae (Romae 1749—1766) wurde leider nicht vollendet. Außer mehreren morgen- und abendländischen Tauf- und Firmungsordines (I.—III. Bd) bietet das Werk auch alte Sacramentarien (Gelasianum tom. IV, Leonianum tom. VI) mit Dissertationen über die Geschichte des Meßopfers, die Liturgie des hl. Jakobus (tom. V) und Markus (tom. VII), desgleichen Ordines für die Erteilung der heiligen Weihen (tom. VIII—IX) und eingehende Erörterungen De sacris ordinationibus (tom. X—XIII meist nach Morinus). — Joseph Simon Assemani, der Bruder des vorigen, hat nicht nur in seiner Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana (Romae 1719—1728, 4 Bde, 2<sup>o</sup>) fleißig auf die Liturgie der orientalischen Kirchen Rücksicht genommen, sondern auch ein großes Sammelwerk: (Kalendaria ecclesiae universae Romae 1755 bis 1757, 6 Bde, 4<sup>o</sup>) begonnen, welches unvollendet blieb. — Die von dem Jesuiten Emanuel Azevedo in Aussicht gestellte Collectio, welche alle früheren an Wert übertraffen sollte, ist niemals erschienen; von letzterem stammt die treffliche Schrift Exercitationes liturgicae de divino officio (Romae 1750).

2. Um die Veröffentlichung, kritische Würdigung und gründliche Verwertung der liturgischen Quellen des Abendlandes haben sich unter den Gelehrten des 17. und 18. Jahrhunderts die hervorragendsten Verdienste erworben die Mauriner Nikolaus Hugo Menard († 1644), Johann Mabillon († 1707) und Edmund Martène († 1739), die Jesuiten Heribert Rosweyde († 1629) und Johann B. Sollier († 1740); ferner Kardinal Jos. Maria Thomafius († 1713), der durch Herausgabe verschiedener Kirchenväter und Kirchenschriftsteller berühmte Bibliothekar der Colbertina Stephan Baluzius († 1718), der hochgefeierte Geschichtsforscher Ludwig Muratori († 1750), der gelehrte Jesuit Alexander Vesley († 1758), der von vier Päpsten (Innozenz XIII., Benedikt XIII., Clemens XII. und Benedikt XIV.) um seiner gründlichen Gelehrsamkeit willen mit volstem Recht hoch in Ehren gehaltene päpstliche Prälat Dominikus Giorgi Rhodiginus († 1764), der römische Kanonikus Johann B. Gattico († 1754), der viel gereiste, grundgelehrte Abt von St Blasien im Schwarzwald Martin Gerbert († 1793), der wunderbar literaturkundige Professor an der Sapienza Fr. Anton Zaccaria S. J. († 1795), der große Kardinal von Toledo Lorenzana († 1804) u. a. Auch in den großen Sammelwerken der Benediktiner d'Achery († 1685), Martène und Durand († 1773), sowie Bernhard Pez († 1735) wurden zahlreiche Dokumente, welche für die Liturgik höchst beachtenswert sind, veröffentlicht; manche derselben gingen von da auch in die Mignesche Sammlung über. Verhältnismäßig am wenigsten handschriftliches Material wurde über das Brevier veröffentlicht, dessen Geschichte im Mittelalter daher immer noch nicht genug aufgehell ist.

a) Hugo Menard gab im Jahr 1642 in Paris heraus: Divi Gregorii papae I. liber Sacramentorum, nunc demum correctior et locupletior editus ex

missali manuscripto S. Eligii bibliothecae Corbeiensis. notis et observationibus illustratus. Wiewohl der Text dieses Sakramentars, bei dessen Herausgabe außer dem Codex S. Eligii<sup>1</sup> auch noch drei andere Codices benützt worden waren, entschieden nicht so gut ist als der Pamelische, so ging er doch in die 1705 erschienene Maurinerausgabe der Werke Gregors d. Gr. und mit dieser in die Sammlung von Migne<sup>2</sup> über; sehr wertvoll aber sind die Menardischen Noten zum Sakramentar<sup>3</sup>. — Joh. Mabillon verdankt die Liturgik das Museum italicum seu collectio veterum scriptorum ex bibliothecis italicis eruta (Paris. 1687—1689, 2 Bde, 4°; ed. 2. Paris. 1724), dessen zweiter Band die bereits oben besprochenen 15 römischen Ordines (teils neu ediert, teils ergänzt), sodann (aus zwei Handschriften) ein Verzeichnis der liturgischen Stationen der römischen Kirche und die oben (S. 113) besprochenen Eklogen enthält. Vorausgeschickt ist ein wertvoller Kommentar zum Inhalt der römischen Ordines<sup>4</sup>. Sehr wichtig für den Liturgiker ist sodann die Schrift *De liturgia gallicana libri tres* (Paris. 1685, 4°)<sup>5</sup>. Im 1. Buch dieser Schrift gibt der Verfasser aus den vorhandenen Quellen ein klares Bild von der alten gallitanischen Liturgie, teilt dann im 2. Buch ein altes Lectionarium gallicanum aus einem codex Luxoviensis und im 3. Buch drei schon von Thomasius edierte (gallitanische) Sakramentarien mit, worauf noch eine gelehrte Abhandlung *De cursu gallicano* (Gallitan. Brevier) folgt. — Gleich der letztgenannten Schrift Mabillons enthält auch das liturgische Hauptwerk seines Ordensgenossen Martène keineswegs nur Urkunden, aber deren doch so viele, daß wir es füglich hier schon besprechen können, nämlich die Schrift *De antiquis ecclesiae ritibus*. Sie erschien zum erstenmal in drei Quartbänden zu Rouen 1700—1702 und wurde dann öfters und an verschiedenen Orten gedruckt (z. B. Antwerpen 1737—1738). Den späteren Ausgaben ist gewöhnlich als viertes Buch einverleibt die ursprünglich gesondert ausgegebene Schrift *De antiqua ecclesiae disciplina in celebrandis divinis officiis* (Lyon 1706), und ist als Appendix beigegeben die schon 1690 veröffentlichte Schrift *De antiquis monachorum ritibus libri quinque*, in welcher die Feier des Stundengebetes, der heiligen Messe und des Kirchenjahres in den Klöstern und verschiedene andere spezifisch klösterliche actus religiosi behandelt werden. Was nun speziell das Werk *De antiquis ecclesiae ritibus* betrifft, so zerfällt dasselbe in vier Bücher, deren Inhalt der Verfasser selber also angibt: *liber primus de antiquis Sacramentorum (incl. Missae) ritibus agit, secundus Benedictiones sacras exhibet, tertius de variis ad ecclesiasticam disciplinam pertinentibus ritibus agit (de Conciliis, Synodis, Degradatione, Excomm., Reconcil., Ordaliis, Energum., Infirm., Moribund., Exsequiis), quartus denique in illustrandis divinis officiis totus versatur (off. divin., annus eccl.)*. Es wird also hier die ganze Liturgie behandelt, und zwar so, daß der Leser einen klaren Einblick bekommt in die historische Entwicklung jedes einzelnen Kultaktes und zugleich in die große Mannigfaltigkeit der Formen desselben in verschiedenen Kirchen und Kirchenprovinzen. Als Belege sind für jeden bedeutenderen Ritus zahlreiche Ordines oder liturgische Formularien aus Frankreich, Italien, Spanien, Deutschland, England usw. meist aus Handschriften beigegeben. Für ein gründliches historisches Studium der abendländischen, speziell der römischen Liturgie ist das in Rede stehende Werk Martènes unentbehrlich. — Der besonders um die Hagiographie verdiente Heribert Roskewy S. J. verband mit

<sup>1</sup> Jetzt in der Nationalbibliothek zu Paris Cod. lat. 12051, saec. X.

<sup>2</sup> Migne, P. L. 78, 25 ff.

<sup>3</sup> Migne, P. L. 78, 263 ff.

<sup>4</sup> Auch bei Migne, P. L. 78, 851 ff.

<sup>5</sup> Auch bei Migne, P. L. 72, 99 ff.



einer neuen Ausgabe des von Baronius bearbeiteten römischen Martyrologiums als selbständigen Anhang sein *Vetus Romanum martyrologium* hactenus a Card. Baronio desideratum et Adonis Vienn. archiep. martyrologium (Antverp. 1613, 2°). Eine Ausgabe des sog. Martyrologium Hieronymi besorgte der gelehrte Franz Maria Fiorentini in Lucca unter der Überschrift *Vetustius occidentalis ecclesiae martyrologium* (Lucca 1668, 2°).

b) Der Kardinal Joſ. Maria Thomasius (Theatiner; von Pius VII. beatifiziert) gab zuerst im Jahre 1680 zu Rom unter der Überschrift *Codices sacramentorum nongentis annis vetustiores* aus einer der Königin Christine von Schweden gehörigen Handschrift des 7. Jahrhunderts (jetzt Vat. Regin. lat. 316) das *Sacramentarium Gelasianum* heraus; zugleich mit demselben veröffentlichte er aus drei andern sehr alten Handschriften zum erstenmal das sog. *Missale gothicum, Francorum et gallicanum vetus*. Im Jahre 1686 sodann ließ er zu Rom (in 4°) aus zahlreichen Handschriften, deren aber keine über das 9. Jahrhundert hinaufreicht, erscheinen: *Responsorialia et Antiphonaria Romanae ecclesiae*. Im Jahr 1691 veröffentlichte er unter dem Titel *Antiqui libri missarum Romanae ecclesiae* aus einer nahe an die Zeit Alkuins reichenden Handschrift den *Comes Alcuini* (Episteln für Sonn- und Festtage); ferner stellte er auf Grundlage zahlreicher Handschriften (aus dem 8. bis 12. Jahrhundert) ein Epistelverzeichnis, desgleichen ein Verzeichnis der Evangelien (*Capitularia evangeliorum*) des Kirchenjahres zusammen. In der Gesamtausgabe des Seligen, welche der Theatiner-Ordensgeneral Anton Vezzosi (Rom 1748—1754, 7 Bde, 4°) veranstaltete, stehen die liturgischen Dokumente, für welche der Herausgeber noch weitere, übrigens nicht sehr alte Handschriften verglich, im IV. bis VI. Band. Erwähnung verdient auch die von Thomasius besorgte Ausgabe des *Psalterium cum canticis versibus prisco more distinctum* (Romae 1683; Einsiedlae 1727, 4°; auch Viennae 1735 und Romae 1746). — Baluze war der erste, welcher den schon oben (S. 72) erwähnten *Comes Theotinchii* (Paris 1677) herausgab. — Muratori lieferte in seiner *Liturgia Romana vetus* die beste Ausgabe der ältesten römischen und gallikanischen Sacramentarien<sup>1</sup>; sehr wertvoll (auch für den Dogmatiker) sind die einleitenden Dissertationen, gegen welche der protestantische Professor Joh. Aug. Ernesti seinen *Antimuratorius* gerichtet hat. — Auf Befehl und unter Aufsicht des Kardinals Ximenes war das mozarabische Missale (*Missale mixtum*) schon im Jahre 1500, das mozarabische Brevier im Jahre 1502 im Druck erschienen. Eine neue, von Alvedo S. J. veranstaltete Ausgabe des Missale mit gelehrter, auf die Geschichte der mozarabischen Liturgie bezüglicher Einleitung und zahlreichen Anmerkungen des Jesuiten Alexander Lesley erschien zu Rom 1755; eine weitere Ausgabe des Missale (Romae 1804, 2°) ist von dem mit großem Eifer für die mozarabische Liturgie erfüllten Kardinal Lorenzana besorgt, welcher schon im Jahre 1775 eine neue Ausgabe des mozarabischen Breviers (*Breviarium gothicum secundum regulam beati Isidori*) mit einer sehr gelehrten Einleitung in Madrid hatte erscheinen lassen<sup>2</sup>. Dominicus Giorgi, ein ausgezeichnete Kenner der Handschriften der römischen Bibliotheken, hat aus deren Schätzen in seinen zahlreichen Schriften wertvolle liturgische Materialien veröffentlicht und wissenschaftlich verarbeitet. Sein vorzüglichstes, mit Recht sehr gesuchtes Werk ist *Liturgia Romani Pontificis in celebratione missarum solemni* (Romae 1731, 1743, 1744, 3 Bde, 4°). Im I. Band wird sehr eingehend und gründlich

<sup>1</sup> Einen sehr brauchbaren Index zu Muratoris Ausgabe veröffentlichte Wilson, Cambridge 1892.

<sup>2</sup> Auch bei Migne, P. L. 86, 1 ff.

historisch von den für die Messe überhaupt und speziell für die Pappmessen erforderlichen heiligen Geräten (Kelch usw., peristerium, pyxis, pipa, instrumentum pacis etc.), im II. Band von den erforderlichen liturgischen Personen (Bischöfe, Priester, Diaconen, Subdiaconen, Lektoren, Cantoren) sowie von den liturgischen Büchern (Sacramentarium, Missale, Evangelistarium, Antiphonarium, Troparium, Sequentiale) gehandelt und dann die Meßliturgie selber bis zur Prästation erklärt; der III. Band enthält die Fortsetzung und Vollendung der Meßerklärung und im Appendix sehr wertvolle Monumenta. Giorgis Fleiß verdankt man auch eine prächtige, von gelehrten Noten und einem Anhang älterer Martyrologien und Calendarien begleitete Ausgabe des Martyrologium Adonis (Romae 1745, 2°), die sich der von Joh. Bapt. Sollier S. J. besorgten Prachtausgabe des Martyrologium Usuardi (Antverp. 1714, 2° und Venet. 1745, 2°; neue Ausgabe von Jas. Bouillart, Paris 1718, 4°) würdig anreicht. — Eine wichtige Quellenammlung zur Geschichte des Ritus der römischen Kirche begann Joh. Bapt. Gattico (Gatticus), Kanonikus am Lateran, in seinen *Acta selecta caeremonialia s. Romanae ecclesiae ex variis mss. codicibus et diariis saeculi XV, XVI, XVII*, von welchen leider nur der I. Band (Romae 1753, 2°) und ein Bruchstück des zweiten (208 S.) erschien.

c) Schon als junger Benediktiner hatte Martin Gerbert in seiner Eigenschaft als Bibliothekar des Stiftes St Blasien erkannt, daß Deutschland, was Erforschung liturgischer Quellen betrifft, hinter andern Ländern noch zurückstehe, und daß namentlich die Geschichte der Liturgie des schwäbisch-alemannischen Heimatlandes noch sehr im dunkeln liege; ebenso ward ihm, dem trefflichen Musiker und Musikkenner, klar, daß ein dringendes Bedürfnis nach einer quellenmäßigen Geschichte der Kirchenmusik vorhanden sei, um darzutun, was die heilige Musik in alter und mittlerer Zeit gewesen und wie sie nach und nach bis zu jenem hohen Grad der Entartung gekommen sei, in welcher sie zu Gerberts Zeiten sich befand. Zahrelang sammelte Gerbert auf den großen Reisen, die er vor seiner Erhebung zur Abtwürde durch Frankreich, Italien, Osterreich, Bayern und besonders durch alle Teile Schwabens und Alemanniens gemacht hat, jene handschriftlichen Materialien, welche er in den beiden Werken, die unter seinen ca 40 einzelnen Schriften jedenfalls die bedeutendsten sind, verwertet und resp. veröffentlicht hat, nämlich in der Schrift *De cantu et musica sacra a prima ecclesiae aetate usque ad praesens tempus* (St Blasien 1774), zwei starke Quartbände, zu denen im gleichen Jahre noch drei weitere solche Bände kamen, in welchen enthalten sind *Scriptores ecclesiastici de musica sacra potissimum ex variis Italiae, Galliae et Germaniae codicibus manuscriptis collecti et nunc primum publica luce donati*; sodann in der Schrift *Vetus liturgia alemannica, disquisitionibus praevis, notis et observationibus illustrata* (St Blasien 1776), in zwei Quartbänden, zu welchen im Jahr 1779 noch zwei weitere Quartbände Quellenbelege unter dem Titel *Monumenta veteris liturgiae alemannicae* erschienen. Mit Bezug auf die Schrift *De cantu et musica sacra* sagt Riehl mit vollem Recht: „Ein Forscher wie Gerbert ist seither nicht wieder gekommen; auch heute noch ist Gerberts Buch dem Forscher unentbehrlich, wenn sich's um Aufschließung alter Quellen handelt.“ Für die Geschichte der römischen Gesamtliturgie (Messe, Sacramente, Sacramentarien, Brevier, Kirchenjahr) resp. für die Geschichte ihrer Einführung und Gestaltung in Deutschland, speziell in Alemannien ist Gerberts zweites Hauptwerk *De liturgia alemannica* in hohem Grade belangreich. Prinzipien, welche für die Gestaltung und richtige Würdigung des katholischen Kultus maßgebend sind, hat Gerbert kurz vor dem Antritt seiner literarischen Reise in der Schrift aufgestellt, welche den Titel führt: *Principia theologiae liturgicae quoad divinum officium, Dei cultum et Sanctorum* (Aug. Vind. 1759, 8°).

Der Verfasser, welcher schon in der Vorrede sich als tüchtigen Kenner der liturgischen Literatur charakterisirt, legt hier in kurzen Sätzen dar, was nach katholischer Anschauung in Beziehung auf die Messe und ihre einzelnen Theile, in Beziehung auf den Kultus der Heiligen und ihrer Reliquien, in Beziehung auf kirchliche Ceremonien, Stundengebet und Kirchenjahr festzuhalten sei; die aufgestellten Grundsätze werden dann ziemlich eingehend aus den Vätern und der Geschichte begründet. Das Buch ist eine Art Liturgik, in welcher nur Sacramente und Sacramentalien nicht behandelt sind. — Franz Anton Zaccaria, der auf verschiedenen Gebieten der Literatur tätig war, veröffentlichte in Rom 1776—1781 in drei Quartbänden seine *Bibliotheca ritualis*, in welcher er (I. Bd) die Quellen für die gesamte Liturgik (liturgische Bücher, ihre Ausgaben, Kollektionen usw.), sodann (II. Bd) die liturgische Literatur von Katholiken und Protestanten ziemlich vollständig verzeichnet und resp. beurteilt. Im III. Band (bzw. II. Bd, 2. Abt.), welcher zuerst eine vordem ungedruckte, sehr beachtenswerte Meßerklärung des Exegeten Maldonat enthält, ist auch neues Material aus Handschriften veröffentlicht, desgleichen im Appendix zum I. Band (drei *Capitularia Evangeliorum*). Sehr wertvoll ist auch sein *Onomasticon rituale* (Faventiae 1787, 2 Bde). — Wertvolles Material für die Geschichte der Liturgie in ihren einzelnen Theilen findet sich zerstreut in d'Achery, *Spicilegium veterum aliquot scriptorum* (Ed. 1 Paris. 1655—1677, 13 Bde, 4°; ed. 2 von de la Barre 1723, 3 Bde, 2°); ferner in Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum* (Paris. 1717, 5 Bde, 2°), und in deren *Amplissima collectio veterum scriptorum et monumentorum* (Paris. 1724—1733, 9 Bde, 2°); endlich in Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus* (Aug. Vindel. 1721—1728, 6 Bde, 2°). Brauchbare Materialien für die Liturgik finden sich zerstreut auch in dem *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, welches Carolus Du Fresne dominus Du Cange 1673 zu Paris in 3 Folioebänden herausgab, und das in der Mauriner-Ausgabe (Paris 1733—1736, 6 Bde, 2°) bedeutend erweitert wurde (neueste Ausgabe mit den Ergänzungen von Carpentier, Henschel und Fabre [Niot 1883—1888, 10 Bde, 4°]); ferner in dem von Joh. Kaspar Suicerus (Schweizer; † 1684) herausgegebenen, sehr wertvollen *Thesaurus ecclesiasticus e patribus graecis ordine alphabetico concinnatus* (Ed. 2. Amstelodami 1728, 2 Bde, 2°).

3. Im Besitz von so vortrefflichen Hilfsmitteln, wie sie in vorstehendem namhaft gemacht sind, insbesondere mit Benützung der zu Tage geförderten liturgischen Dokumente aus allen Jahrhunderten und Himmelsgegenden, war man nunmehr im Stande, einen klaren Einblick in die vielhundertjährige ungemein reiche Entwicklung der Liturgie im ganzen und nach ihren einzelnen Theilen zu gewinnen und hierdurch zu einem volleren, möglichst objektiven Verständnis der liturgischen Formen zu gelangen. Hatte im Mittelalter, wie wir sahen, die mystische Deutung der Kultformen eine bedeutende Rolle gespielt, so tritt dieselbe schon im 16., besonders aber seit dem 17. Jahrhundert immer mehr in den Hintergrund, ja sie wird von den Erklärern der Liturgie vielfach ganz beiseite gelassen; die Erklärung der liturgischen Formen gestaltet sich, wenn die Bezeichnung hier angewendet werden darf, zur grammatisch-historischen. Wohl ging man in dem Streben, alles aus der Geschichte zu erklären, hie und da zu weit und beurteilte die symbolisch-mystischen Auslegungen des Mittelalters oft allzu geringschätzig; allein im großen und ganzen war in der wissenschaftlichen Behandlung der Liturgie ein höchst bedeutender Fortschritt



gemacht, der namentlich an den größeren einschlägigen Werken aus der zweiten Hälfte des 17. und aus der ersten, teilweise noch zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts augenfällig zu Tage tritt.

Wir können hier nur die wichtigsten der bezeichneten Zeit angehörigen Werke namhaft machen, in welchen entweder die Liturgie, der Ursprung und die Bedeutung ihrer Formen im ganzen und prinzipiell behandelt, oder die Liturgie des heiligsten Opfers, des kirchlichen Stundengebetes, der Sakramente und Sakramentalien im einzelnen sachlich oder rubrizistisch erklärt ist; es sind Werke, die nicht nur für ihre Zeit bewegend und charakteristisch waren, sondern auch jetzt noch wertvoll sind. Die Männer, welchen wir diese Werke verdanken, sind außer Martène, Giorgi und Gerbert, von welchen schon unter Nr 2 die Rede war, folgende: der Barnabit Bartholomäus Gavanti († 1638), neben welchem wir gleich seinen Kommentator, den Theatiner Cajetan Merati († 1744), nennen, der von dem Augustiner Joh. Mich. Cavalieri († 1757) vielfach bekämpft wurde; ferner der Theatiner Paulus Maria Quarti (gest. nach der Mitte des 17. Jahrhunderts), der Benediktiner Michael Bauldry († 1646), die Jesuiten Olivarius Bonartius (Gutekunst, † 1655) und Tobias Lohner († 1697), der gefeierte Kardinal Joh. Bona († 1674), der Kluniazener Klaudius de Vert († 1708) und sein gewaltiger Gegner Joh. Jos. Languet, Bischof von Soissons († 1753), der Dratorianer Peter le Brun († 1729), der Sorbonnist Joh. Grancolas († 1732), der gelehrte, unermüdlich tätige Hieronymus Jos. Catalani, der vielseitig gebildete und darum von seinen Zeitgenossen hochgehaltene Hieron. Baruffaldi († 1755), der große Papst Benedikt XIV. († 1758), der Benediktiner Leodegar Mayer von Kloster Muri in der Schweiz und der Dominikaner Augustin Krager. Guten Klang haben unter den Liturgisten auch die Namen Nikolaus Serrarius († 1609), J. B. Rubens, Joh. Morinus († 1659), Gilbert Grimaud († 1665), Dominikus Macri († 1672), Ludwig Thomassin († 1695), Bernhard Bijssus († 1716), Georg Rippel, Laurentius Nicollis († 1745), Charles Chardon († nach 1757), Johann Chrysof. Trombelli († nach 1778) u. a.

a) Barth. Gavanti, Generaloberer der Barnabiten, war bekanntlich Mitglied der Kommission für Herausgabe von Missale und Brevier unter Clemens VIII. und Urban VIII. und ist der erste gewesen, welcher die in den offiziellen Ausgaben der genannten liturgischen Bücher enthaltenen Rubriken wohlgeordnet zusammenstellte und kommentierte. Die erste Ausgabe erschien unter dem Titel *Commentaria in rubricas Missalis et Breviarii* (Mediol. 1628), die zweite betitelt: *Thesaurus sacrorum rituum seu Commentarius in rubricas Missalis et Breviarii* (Romae 1630). Diese zweite Ausgabe wurde fast unzähligmal (in Antwerpen, Venedig, Paris, Lyon, Köln usw.) aufgelegt. Der Verfasser gibt zum Text der Rubriken zunächst eine rubrizistische Auslegung, fügt dann kurze Notizen über den Ursprung der betreffenden Riten und über ihre Bedeutung bei; auch die einschlägigen Dekrete der Ritenkongregation sind aufgenommen, sodann ist eine Praxis exactissima für die Diözesansynode und eine kurze, recht übersichtliche mystische Erklärung der heiligen Messe beigegeben. Claudius Arnaud gab 1647 zu Lyon (auch Venedig 1674) eine gute Epitome des Werkes heraus. — Gavantis Kommentar wurde, nachdem er bis dahin schon mehr als 24mal erschienen war, mit sehr umfangreichen Erweiterungen

(*Novae observationes et additiones*) herausgegeben durch den Theatiner und Konfultor der Ritenkongregation Kajetan Merati, den Papst Benedikt XIV. um seiner Gelehrsamkeit willen außerordentlich hochschätzte (Romae 1736—1738, 4 Bde; auch Aug. Taurin. 1736—1840, 5 Bde, 8°; Venet. 1791, 5 Bde, 4° u. ö.). Diese Additiones sind eine sehr wertvolle Bereicherung des Savantischen Werkes und wurden zu wiederholten Malen auch für sich allein gedruckt; namentlich hat Merati das seit Savanti's Tod massenhaft zu Tage geförderte historische Material fleißig und mit gutem Geschick verwertet. — Mancherlei, mitunter gesuchte Ausstellungen hat an Merati's vortrefflicher Arbeit gemacht Johann Michael Cava-lieri, welcher einen Kommentar über die bis zu seiner Zeit erschienenen Dekrete der Ritenkongregation nebst einigen andern liturgischen Werken verfaßt hat, die in der Gesamtausgabe seiner Werke (*Opera omnia liturg.*, Venet. 1758, 1764, 5 Bde) enthalten sind. — Paulus Maria Quarti schrieb einen Kommentar zu den Rubriken des Meßbuchs (*Rubricae Missalis romani commentariis illustratae*, Romae 1655, 2°; ed. 2. Romae 1674; ed. 3. Venet. 1727) und unterscheidet sich von Savanti dadurch, daß er das moralisch-kasuistische Moment besonders stark betont, das historische aber weniger berücksichtigt. Er schrieb auch *De processionibus eccl. et de litaniis Sanctorum*, ferner *De sacris benedictionibus* (von ihrer Natur und Wirksamkeit im allgemeinen, dann von den einzelnen Segnungen [Neapoli 1659]), welche Schriften in der Benediger Ausgabe 1727 in einem Band mit dem Kommentar zum Missale erschienen sind. Der Traktat von den Benedictionen ist auch jetzt noch um so wertvoller, als über diesen wichtigen Gegenstand verhältnismäßig wenig ältere Literatur vorhanden ist. — Ferner haben sich Verdienste um die Rubrizistik erworben: Michael Bauldry O. S. B., dessen im Jahr 1646 veröffentlichtes *Manuale s. caeremoniarum iuxta ritum s. romanae ecclesiae* in zahlreichen Auflagen namentlich in Frankreich große Verbreitung fand; dann Tobias Lohner S. J. durch seine gleichfalls sehr häufig gedruckte *Instructio practica de missae sacrificio* (Ingolst. 1670, 1674, 1677) und *De divino officio* (1679), sowie durch sein *Compendium ritualis pro administratione sacramentorum* (Dillingae 1681, 1693, 1723); Joh. Bapt. Halden S. J. († 1726) durch seine *Ephemerologium ecclesiastico-rubricisticum* (1717, 4°); endlich P. Ant. Laboranti da Bassignano, dessen *Direttorio sacro sopra le ceremonie ecclesiastiche* (Macerata 1732) noch heute praktischen Wert besitzt. Noch mehr gilt dies von dem *Diarium liturgico-theologico-morale*, welches Ferdinand Tetamus S. J. in zwei Theilen zu je vier kleinen Quartbänden herausgab (Venet. 1779—1784). Im ersten Theile behandelt er alle Schwierigkeiten, welche täglich sowohl bei der Celebration der heiligen Messe als bei der Rezitation des Breviers begegnen; im zweiten Theile ist das Kirchenjahr erläutert, in einem Anhang die Aussetzung des Allerheiligsten, die Votiv- und Requiemessen, die Patrozinien und ähnliches.

b) Eine vortreffliche Schrift über das Brevier verdanken wir dem Jesuiten Bonartius, der auch als Ereget bekannt ist; sie führt den Titel *De institutione, obligatione et religione horarum can. libri tres* (Duaci 1628, 8°). Der Verfasser handelt nicht nur sehr gründlich und bis ins einzelste von der Verpflichtung zum Stunden- und resp. Chorgebet, sowie von der Art und Weise, es andächtig und segensbringend zu beten, sondern schickt auch eine recht gute Geschichte des Stundengebetes im ganzen und der einzelnen Horen voraus. Diese Schrift Bonartius', desgleichen sein *Tractatus de missae sacrificio* (1653) verdienen viel mehr bekannt zu sein, als sie es wirklich sind. — Als Koryphäe unter den Erklärern der Liturgie im 17. Jahrhundert und als Muster in der Art der Behandlung für

die Späteren erscheint Kardinal Bona. Sieben Jahre hatte er an dem Werke *Rerum liturgicarum libri duo* gearbeitet, als er es endlich auf vieles Zudringen im Jahre 1671 zu Rom (auch Paris 1672, 1676, 1682, 4°; Köln 1674, 8°) erscheinen ließ, und zwar, wie er sagt, *reluctans, quia saeculum eruditissimum et inextricabiles difficultates in singulis ritibus divinae liturgiae explicandis*. Der Verfasser behandelt quaecumque pertinent ad liturgiam (= Messe), und zwar im ersten Buch quae de illa generatim praenosci debent, d. i. die verschiedenen Bezeichnungen für die heilige Messe, die verschiedenen Liturgien, die verschiedenen Arten von Messen, sodann Raum, Zeit, Gewänder, Utensilien für die Messfeier, liturgische Personen, liturgischen Gesang; im zweiten Buch disserit omnis missae partes ab accessu sacerdotis ad altare usque ad eius recessum. Am Schluß ist die schon früher besprochene Missa Illyrici vollständig abgedruckt. In musterhafter Weise, bündig und klar, mit Beiseitelassung der mystischen Auslegung (*symbolica explicatio*), zumeist aus der Geschichte und geschichtlichen Entwicklung erklärt Bona die Messe mit ihren zahlreichen Riten. Ganz der Wahrheit gemäß sagt Renaudot: (*Duo libri isti*) sunt libri eruditi et laboriosi, in quibus omnia prope, quae in hoc genere optima sunt, accurate collegit, adeo, ut illius diligentiam haud quidquam effugerit, und der gelehrte Baluze wiederholt im wesentlichen nur, was schon viele vor ihm erklärt hatten: *Vix ullum hactenus librum legi cum maiori voluptate, utpote in quo bene multa deprehenderim diligenter et erudite animadversa et plurimam et reconditam rerum sacrarum cognitionem.* — Schon 18 Jahre früher (Romae 1653, 4°) hatte Bona über das Stundengebet eine Schrift verfaßt unter dem Titel *Psallentis ecclesiae harmonia*, welcher später mit dem bekannteren *De divina psalmodia* (Paris. 1663 et 1672, 4°; Colon. 1677, 8°) vertauscht wurde. In dieser Schrift handelt der Verfasser vom Ursprung und Alter des Stundengebets, von seinen einzelnen Bestandteilen, von seiner Verschiedenheit nach Kirchenprovinzen und religiösen Orden, vom inneren und äußeren Habitus bei dessen Verrichtung; auch das off. defunctorum, off. parvum, psalmi poenitentiales und graduales werden in Erörterung gezogen. Diese Arbeit ist weniger konzis gehalten, mit Zitaten aller Art fast überladen, gehört aber gleichwohl zum Besten, was wir aus jener Zeit über das Brevier haben, wie denn auch Martène sie als *tractatus singularis et vere aureus* bezeichnet. Der Traktat *De sacrificio missae* (Romae 1658; Colon. 1672, 1680, 1686; Monachii 1674, 1698, 1714 u. ö.) ist mehr akzetischen Inhalts. Zu Kardinal Bonas *Res liturgicae* schrieb der Zisterzienser Robert Sala einen etwas breiten Kommentar in drei Foliobänden (Aug. Taurin. 1747—1753), in welchem die seit Bona erschienenen einschlägigen Leistungen von Mabillon, Martène, Grancolas, Renaudot, Lebrun usw. ergiebigst verwertet sind. — Wie schon erwähnt, hat Bona auf die symbolisch-mystische Deutung der Messe sich nicht eingelassen, deren Zulässigkeit aber keineswegs bestritten. Dagegen hat Klaudius de Vert gegenüber den Spötteleien der Calvinisten und in der Hoffnung, dieselben für die Kirche und deren Liturgie wieder zu gewinnen, in seiner Schrift *Explication simple littérale et historique des cérémonies de l'église* (Paris 1697—1698, vol. I et II; 2. éd. 1707—1708; 1713, vol. III et IV post mortem auctoris) die symbolisch-mystische Deutung der äußeren Riten als unberechtigt erklärt und behauptet, daß ursprünglich alle äußeren Riten lediglich aus natürlichem Bedürfnis und bzw. aus Utilitätsrücksichten eingeführt und die mystischen Beziehungen, die man in ihnen finden wolle, erst später willkürlich in sie hineingedeutet worden seien: *Unamquamque caeremoniam causam physicam et naturalem institutionis suae habere et rationem symbolicam posterius demum accepisse.* Der Minister Jurieu bezeichnet als Zweck,



welchen de Vert verfolgte, ganz treffend: Tomber les Durand, les Biel, les Innocent et leurs disciples, qui ont écrit des mystères de la messe, et qu'il prouveroit, que toutes les cérémonies sont sans mystères. Gegen die mitunter trivialen und nicht selten rationalistisch klingenden Ausführungen de Verts erhob sich zunächst Bischof Languet in seiner Schrift *Du véritable esprit de l'église dans l'usage de ses cérémonies* (Paris 1715), welche im Jahre 1757 zu Rom auch in lateinischer Sprache erschien unter dem Titel *De vero ecclesiae sensu circa sacrarum caeremoniarum usum; accessit dissertatio Ios. Aloysii Assemani de sacris ritibus*. Languet war auch ein entschiedener Gegner des Aufgebens der römischen Liturgie und der Einführung von Sonderliturgien, worin Paris (1680) und Orleans (1693) vorangegangen waren und allmählich auch andere Diözesen nachfolgten. Die Grundsätze de Verts wurden außerdem von den Franzosen Lebrun (Vorrede zur Meßerklärung), Grancolas, sowie fast von allen Theologen des 18. Jahrhunderts bekämpft. Schon in der Vorrede zu seiner *Explication littérale historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe* (Paris 1716 et 1726, 4 Bde, 8°, vermehrt 1736 u. ö., zuletzt 1860; lateinisch von J. A. Dalmasus [Venet. 1770; Avinione 1843]) erklärt Lebrun, es sei de Vert in das andere Extrem von den Mittelalterlichen geraten, er selber aber wolle in seiner Meßerklärung den goldenen Mittelweg einhalten. In steter Rücksicht auf die historische Entwicklung des römischen Meßritus, die er, sowie auch die Geschichte der übrigen Liturgien des Okzidents und Orients, sehr genau kennt, sucht Lebrun die Ceremonien aus der Geschichte zu erklären und weiß auch deren symbolischer Deutung gerecht zu werden. Gleich den Handlungen (Ceremonien) werden auch die Gebete ebenso einfach und gründlich als übersichtlich erklärt; sehr fleißig ist auch auf die Abweichungen verschiedener Kirchen, namentlich Frankreichs, vom römischen Meßritus Rücksicht genommen. Als Fortsetzung obiger *Explication* oder vielmehr als wissenschaftlichen Apparat zu derselben veröffentlichte der Verfasser im Jahre 1726 drei Bände *Dissertations historiques et dogmatiques sur les liturgies de toutes églises du monde chrétien*, 15 gelehrte Abhandlungen gleich wichtig für Liturgik und Dogmatik (lateinisch von Dalmasus). In der zehnten Dissertation spricht er die Ansicht aus, welche auch Toutté und Renaudot (gegen die Orsi schrieb) teilten, daß die Konsekration nicht durch die Worte des Herrn allein bewerkstelligt werde, sondern daß zu ihnen notwendig noch Gebete des Priesters hinzukommen müßten, welche die *intentio consecrandi* zum Ausdruck bringen, sei es nun nach den Worten des Herrn, wie in der Epiklese der Griechen und Orientalen, oder schon vor denselben, wie in der römischen Liturgie (*Quam oblationem etc.*). Gegen diese Ansicht Lebruns trat zunächst der Jesuit Wilhelm Bougeant (1727 und 1729) auf; gegen Lebrun und Renaudot zugleich der Maronit Petrus Benediktus (eigentlich Amerbach, † 1742) in seinem *Antirrheticum etc.* Guéranger sagt gleichwohl von Lebrun: *Son savoir égala son orthodoxie*. — Der doctor sorbonicus Joh. Grancolas besaß wohl die ausgebreitetste Kenntnis der Geschichte aller Liturgien des Okzidents und Orients, wie seine Schriften: *Les anciennes liturgies ou la manière, dont on a dit la s. messe dans chaque siècle dans les églises d'orient et d'occident* (Paris 1697 et 1704, 3 Bde, 4°), ferner: *Ancien sacramentaire de l'église de Paris* (Paris 1699) und *Antiquité des cérémonies, qui se pratiquent dans l'administration des sacrements* (Paris 1692), beweisen, war aber etwas einseitig für das Altertum eingenommen; auch fehlte dem nüchternen Gelehrten vielfach die tiefere Auffassung zumal für das Poetische an und in der Liturgie; und so kam es, daß er mitunter Reformvorschläge machte, die man vom kirchlichen Standpunkt aus

nicht ganz billigen kann<sup>1</sup>. Übrigens neigte Grancolas keineswegs zu den Jansenisten hin, sondern war ein treuer Sohn der Kirche. Seine liturgischen Schriften, die zahlreich sind, lassen in Bezug auf Darstellung und übersichtliche Gruppierung des massenhaften Materials, das sie enthalten, allerdings zu wünschen übrig, haben aber gerade um dieses reichen historischen Materials willen einen bleibenden Wert; wir erwähnen hier speziell *Commentaire historique sur le Bréviaire romain* (Paris 1727), eine Schrift, aus der man sehr eingehend über die geschichtliche Entwicklung und die mannigfachen Gestaltungen des kanonischen Stundengebets orientiert wird; dieser Kommentar erschien auch in lateinischer Sprache zu Venedig 1734, 4°.

c) Kommentare zum Missale und Brevier hatten Gavanti und Quarti geschrieben; solche zu den übrigen liturgischen Büchern der römischen Kirche verdanken wir dem auch durch andere gelehrte Arbeiten (z. B. *De codice s. Evangelii*, d. i. über den Gebrauch des Evangelienbuches in und außer der Messe) berühmten Priester Joseph Catalani. Er veröffentlichte einen Kommentar zum *Pontificale romanum* (Romae 1738—1740, 3 Bde, 2°)<sup>2</sup>, zum *Caeremoniale episcoporum* (Romae 1747, 2 Bde, 2°), zum *Caeremoniale romanum* (Papstliturgie) unter dem Titel *Sacrum caeremoniale sive rituum sacrae romanae eccl. libri tres* (Romae 1750—1751, 2 Bde, 2°) und zum *Rituale romanum* (Romae 1757, 2 Bde, 2°). In diesen Kommentaren hat der Verfasser, um die betreffenden Riten möglichst allseitig zu beleuchten und zu erklären, ein reiches, freilich nicht immer streng kritisch gesichtetes Material historischen, kanonistischen und rubrikistischen Inhaltes zusammengestellt, um dessentwillen seine Kommentare als eine vorzügliche Fundgrube für den Liturgiker erscheinen. — Schon vor Catalani hatte Hieronymus Baruffaldi seine *Commentaria ad rituale romanum* (Venet. 1731, 2°; dann öfters gedruckt, z. B. in Augsburg 1735, 4°; Venedig 1752, 1763) herausgegeben, ein vorwiegend für die Zwecke der Pragis berechnetes Buch, in welchem die Erklärung des Ritus aus der Geschichte wenig, dagegen das kanonistisch-rubrikistisches Moment um so stärker betont ist.

d) Der große Papst Benedikt XIV., in Sachen der Liturgie wissenschaftlich und praktisch bewandert wie gewiß nur wenige seiner Zeitgenossen, hat sich (abgesehen von dem auch für die Liturgik wertvollen Werke *De servorum Dei beatificatione*) ganz besondere Verdienste um die liturgische Wissenschaft erworben einmal durch Veranstaltung neuer, offizieller Ausgaben des *Pontificale*, des *Caeremoniale episcoporum*, des *Rituale* und des *Martyrologium* (S. 94 96 f), so dann durch eine beträchtliche Anzahl herrlicher Konstitutionen, welche auf den Kult sich beziehen, und namentlich durch die beiden Schriften *De sacrosancto missae sacrificio* (ursprünglich italienisch, 1748 und dann unzählige Male lateinisch) und *De festis nostri Domini Iesu Christi et beatae Mariae virginis* (gleichfalls ursprünglich italienisch, lateinisch von Giacomelli 1745, und dann sehr oft)<sup>3</sup>. Unter den kleineren Werken über die heilige Messe aus dem vorigen Jahrhundert ist das einschlägige unseres Papstes, welcher die liturgische Literatur seiner Zeit vollständig beherrschte, wohl das beste. Es wird uns da nicht bloß eine gründliche Erklärung der Messliturgie selber geboten, sondern auch alles behandelt, was auf die Feier des heiligsten Opfers Bezug hat (Altar, Kelch usw.,

<sup>1</sup> Vgl. z. B. im *Comment. sur le Bréviaire* sein *Projet d'un nouveau Bréviaire* und Guéranger II<sup>1</sup> 410 ff.

<sup>2</sup> Eine neue Ausgabe begann Wolsfg. Mühlbauer: *Pontificale Romanum . . . prolegomenis et comment. illustratum auctore I. Catalano*. I (Ordo), Aug. Vind. 1874; II (Consecr. eccl.) Friburgi 1876. Mehr ist nicht erschienen.

<sup>3</sup> Von uns benützt in der Ausgabe: Patavii 1753, 2°.

liturgische Gewänder, liturgische Sprache, Messapplikation ufm.), und zwar unter steter Berücksichtigung der Geschichte und geschichtlichen Entwicklung. Auch die Schrift über die Feste des Herrn und der jungfräulichen Gottesmutter ist sehr wertvoll und gehört zum Brauchbarsten, was wir über die Festfeier im Kirchenjahr besitzen. — Mit der Schrift Benedikts XIV. *De sacrificio missae* ist rücksichtlich des behandelten Gegenstandes und der Behandlungsweise desselben nächstverwandt das vortreffliche Buch, welches der Benediktiner Leodegar Mayer fast zur gleichen Zeit (Tugii 1737; Aug. Vind. 1743, 8°) mit dem des großen Papstes herausgab unter dem Titel: *Explicatio compendiosa literalis-historica caeremoniarum ecclesiasticarum, earum praecipue, quae ad sacram liturgiam spectant*. Gründlich, klar und kurz behandelt der Verfasser die Messliturgie und was für deren Feier erforderlich ist, desgleichen das Kirchenjahr, sofern es auf sie influirt. Die mystische Deutung beiseite lassend, beschränkt er sich auf die grammatisch-historische, wie er schon in der Vorrede ausdrücklich erklärt: *Posthabitis rationibus mysticis, quae utut aptissimae ad conciliandam nutriendamque pietatem apud eruditos scriptores passim haberi possunt, literali sensu et more historico caeremonias ecclesiasticas expono . . . nempe si rituum origines eorumque rationes primogenias didicimus, sensus mysticos vel a viris piis ac doctis superadditos vel in ipso ritu reconditos feliciter faciliusque capiemus*. — In der gleichen Richtung bewegt sich die vortreffliche Schrift des Augsburger Dominikaners Aug. Krämer (*De apostolicis nec non antiquis ecclesiae occidentalis liturgiis*, Aug. Vind. 1786), nur ist sie noch viel reichhaltiger als die von Mayer, gibt außer der historischen Erklärung der römischen Messliturgie und dessen, was zu ihrer Feier erforderlich ist, auch eine sehr gute Geschichte der okzidentalischen Liturgien überhaupt und eine eingehende Beschreibung des Verlaufes der altgallischen, der mozarabischen und der ambrosianischen Liturgie. Mit Bienenfleiß und mit viel Geschick hat der Verfasser sein reiches Material aus den großen liturgischen Werken des 17. und 18. Jahrhunderts zusammengetragen und es ebenso selbständig als übersichtlich verarbeitet. Auf die mystische Deutung der Ceremonien, wie sie vielen beliebt ist, ist er schon in der Vorrede nicht sehr gut zu sprechen, gibt übrigens zu, *rebus sacris mysticas non deesse significationes*, womit man prinzipiell zufrieden sein muß. War man im Mittelalter in Folge mangelhafterer Geschichtskennntnis in Aufindung solcher significationes mysticae zu weit gegangen, so hatte man in Folge des ausschließlich historischen Betriebes der liturgischen Studien das Gefühl für diese mystischen Bedeutungen und Deutungen vielfach verloren oder doch abgestumpft.

e) Unter den weiteren Namen von gutem Klang bei den Liturgisten setzten wir an erster Stelle Nikolaus Serrarius, den berühmten Eregeten, welcher nicht bloß auf biblischem, sondern auch auf liturgischem Gebiete die Irrtümer und Vorurteile der Häretiker bekämpfte in seinen *Litaneutici seu de litanii libelli duo* (Colon. 1609) und in seinen *Sacri peripatetici sive de eccl. catholicae processionibus libri duo* (ebd. 1607). Erwähnung verdienen daneben die anonym erschienenen *Antiquitatum liturgicarum arcana* (Duaci 1605, 3 Bde, 8°) des Kanonikus Flor. van der Haer († 1634), welche öfters dem A. Hojus zugeschrieben wurden; ferner des Theatiners Andreas Castaldo Pescara († 1629) *Praxis caeremoniarum* (Neap. 1625 et 1681) und das *Compendium sacrorum rituum* von G. Vinitor (Colon. 1648, 1658, 1685). — J. B. Rubens behandelt in seinem *Novum rationale divinarum officiorum* (Venet. 1627, 4°) die gesamte Liturgie, sucht wie Durand für alles Innere rationes, ohne übrigens die Geschichte zu vernachlässigen, und ist namentlich für die Messerklärung beachtenswert. — Nur die heilige Messe (ihre Ge-



sichte, Geheimnisse und Ceremonien) bespricht der Pariser Professor Gilbert Grimaud († 1665) in der erst nach seinem Tode veröffentlichten Schrift *La liturgie sacrée* (Lyon 1666; Paris 1678; 3 Bändchen). — Dominikus Macri, Kanonikus in Viterbo, verfaßte das ursprünglich in italienischer Sprache (Messina 1644; Rom 1650) herausgegebene, in vielen Auflagen verbreitete, brauchbare *Hierolexicon sive sacrum dictionarium, in quo ecclesiasticae voces earumque etymologiae, origines, symbola, caeremoniae, dubia barbara vocabula etc. elucidantur*. Die erste lateinische Ausgabe erschien in Rom 1677, eine vollständigere, vom Bruder des Verfassers, Karl Macri, bearbeitet, mit Abbildungen, zu Venedig 1712 und 1765, 2 Bde, 4°. Ähnlicher Art ist die von dem Benediktiner Bernhard Bissus verfaßte, gegenwärtig selten gewordene *Hierurgia sive rei divinae peractio* (Genuae 1686, 2 Bde, 2°), eine gleichfalls alphabetisch geordnete Zusammenstellung sämtlicher Riten des Missale, Breviers, Ceremoniale, Rituale und Pontifical mit ausführlichen Erklärungen. — Der Oratorianer Ludwig Thomassin schrieb u. a.: *Traité des jeunes de l'église* (Paris 1680); *Traité des fêtes de l'église* (ebd. 1683); *Traité de l'office divin* (ebd. 1686). — Dem Kapuziner Raphael v. Hérisson verdanken wir eine *Manuductio sacerdotis ad primum eius ac praecipuum officium, sive explanatio sacrosancti missae sacrificii iuxta missalis Romani praescriptum* (Lugduni 1691, 4°). — Von den Abhandlungen des durch seine kirchengeschichtlichen Arbeiten bekannten Kardinals Jos. Aug. Orsi, O. Praed., verdienen Erwähnung: *Dissertatio theologica de invocatione Spiritus Sancti in liturgiis Graecorum et Orientalium* (Mediol. 1731, 4°) und *Dissertatio historico-theologica de chrismate confirmatorio* (ebd. 1734, 4°). — Über das Breviergebet handeln u. a. der Benediktiner German Cartier von Ettenheimmünster in seiner *Psalmodiae ecclesiasticae dilucidatio* (Argent. 1739, 8°) und Anton Martinetti in dem Werke *De psalterio Romano* (Romae 1745, 2°). — Gelehrte Arbeiten über die Sakramente verdanken wir dem französischen Benediktiner Chardon (*Histoire des sacrements*, Paris 1745, 6 Bde.) und dem Abt Joh. Chrysostomus Trombelli zu Bologna (*Tractatus de sacramentis per polemicas et liturgicas dissertationes*. Bonon. 1769, 12 Bde, 4°, sehr ausführlich und gründlich); für die Geschichte und das innere Verständnis des Stundengebetes ist sehr beachtenswert: Franc. Machietta (*Commentarius historico-theologicus de divino officio*, Venet. 1739). — Um die Geschichte der Liturgie einzelner Gebiete erwarben sich besondere Verdienste für Sizilien: der Kanonikus Johannes de Johanne († 1753) in seinem gründlichen *De divinis Siculorum officiis tractatus* (Panormiae 1736, 4°) und Onofrio Judica (*Brevis explanatio liturgico-chronol. ordinis div. off. eccl. Panormitanae*, ebd. 1771); für Triaul: Graf Friedrich Althaus (Salvaroli) (*Iter liturgicum Foroiuliense*, Romae 1749), der auch zahlreiche alte Kalendarien in seinem Werke *De calendario in genere et speciatim de cal. ecclesiastico* (Venet. 1753) veröffentlichte, und der Dominikaner Joh. Fr. Bernh. Maria de Kubeis (*Dissertatio de vetustis rebus liturg. Foroiuliensibus*, Venet. 1754). Von kleineren Arbeiten seien noch des Salzburger Theologen Lorenz Nicolli's *Origo sacrorum rituum et caeremoniarum* (Aug. Vind. 1732) und die vielbenützten rubrikistischen Schriften des bayrischen Franziskaners Konstantin Hagerer († 1742) verzeichnet (*Ritus exactus servandus in celebratione missae*, Monachii 1716, 1741 u. ö.; *Tractatus de defectibus in celebr. missarum*, ebd. 1739, 1740, 1741). — Zwei Werke des 18. Jahrhunderts, welche bestimmt waren, das Volk in das Verständnis der Liturgie einzuführen, haben sich ob ihrer Trefflichkeit bis in die neueste Zeit in Gebrauch erhalten; es sind dieses des ehrwürdigen Kapuziners Martin v. Cochem († 1712) „*Erklärung der heiligen Messe*“, die zuerst zu Augsburg 1698

und dann fast unzähligemal gedruckt wurde, und das Buch des Schleiftstadter Pfarrers Gregor Rippel: „Altertum und Ursprung aller Cärimonien“ (Straßburg 1723), welches in verschiedenen Bearbeitungen (Die Schönheit der katholischen Kirche, dargestellt in ihren Gebräuchen, bearbeitet von Himioben, 21. Aufl., Mainz 1885<sup>1)</sup>) große Verbreitung gefunden und vielen Nutzen gestiftet hat.

4. Die Liturgik hängt, was schon oben S. 145 bemerkt wurde, tief innerlich wie mit der Kirchengeschichte überhaupt, so speziell mit der christlichen Archäologie zusammen, in deren Gebiet man früher bekanntlich auch noch das Mittelalter einbezogen hat. Diesen Zusammenhang dokumentieren zwar mehr oder weniger auch die meisten der in den letzten Nummern besprochenen Werke; ganz besonders aber zeugen für ihn jene ins Gebiet der Liturgik einschlägigen Werke des 17. und 18. Jahrhunderts, in welchen die betreffenden Gegenstände vorwiegend, wenn nicht gar ausschließlich, archäologisch behandelt werden. Von den Verfassern solcher Werke nennen wir nur die Jesuiten Jakob Gretser († 1625) und Jul. Cäs. Boulenger († 1628), den gelehrten Bischof von Orleans Gabriel Aubespın (Albaspinæus, † 1630), den Benediktiner Karl Stengel († 1633), den Mailänder Professor der Archäologie Jos. Vicecomes (Visconti, † 1633), den Oratorianer Joh. Morinus († 1659), die Jesuiten Theophilus Raynaud († 1663) und Karl Guyet († 1664), den Bibliothekar der Ambrosiana in Mailand Franz Bernardin Ferrari († 1669), den vom griechischen Schisma konvertierten Bibliothekar der Vatikana Leo Allatius († 1669), den Dominikaner Joh. Nikolaus († 1673), den Bischof von Toul, Andreas Saussay († 1675), den Oratorianer Joh. Gabassutius († 1685), den berühmten Oratorianer Ludwig Thomassin († 1695), den magister brevium Joh. Just. Giampini († 1698), den gelehrten französischen Pfarrer Joh. Bapt. Thiers († 1703), den Theatiner Franz Verlandis († 1746), den regulierten Chorherrn Joh. Bapt. Gattico († 1754), den Florentiner Probst Anton Gori († 1757) und die beiden neapolitanischen Priester Lorenz Selbaggio († 1772) und Alexis Aurelius Pellicia († 1823).

a) Jakob Gretser aus Marlbach in Baden war, wie auch seine Gegner, die Protestanten, anerkannten, einer der gebildetsten Theologen seiner Zeit; die Gesamtausgabe seiner Werke (Ratisbonae 1734—1741) umfaßt 17 Foliobände. Außer einer gediegenen philologischen Bildung besaß er auch tüchtige Kenntnisse in der Kirchengeschichte und christlichen Archäologie, wofür bereites Zeugnis ablegt seine berühmte Schrift *De sancta Cruce* (die ersten drei Foliobände der Gesamtausgabe füllend; sie handelt vom wirklichen Kreuz des Erlösers, von dessen Verehrung, vom liturgischen Kreuzeszeichen und seiner Kraft, von den Kreuzesbildern usw.), welche zahlreiche Inedita aus griechischen Vätern und Schriftstellern enthält (II. Bd), für die Dogmatik nicht weniger bedeutsam ist als für die Liturgik und christliche Archäologie, als eine wahre Fundgrube für die genannten Disziplinen sich erweist. Auch der vierte und fünfte Band enthalten mehrere Schriften, die sich auf die Liturgie beziehen, darunter: *De sacris et religiosis peregrinationibus*; *De processionibus*; *De funere christiano*; *De festis christianis*; *De benedictionibus et maledictionibus*; im XVII. Bd steht eine sehr gute Abhandlung *De*

<sup>1</sup> Neueste Ausgabe: Osnabrück 1892.

imaginibus. Sie haben alle mehr oder weniger auch gemäßigten polemischen Charakter gegen Lutheraner und Reformierte. — Unter den *Opuscula* (Lugduni 1621, 2 Bde, 2<sup>o</sup>) des in der griechischen Sprache und Liturgie wohlbewanderten Zul. Cäs. Boulenger sind auch solche, die verschiedene liturgische Gegenstände, Kirchenbau und Kirchengeneinrichtung, liturgische Gewänder usw. behandeln. — Von den archäologisch-liturgischen Schriften Aubespins ist die bedeutendste: *Observationes de veteribus ecclesiarum ritibus* (Paris. 1623; Helmstad. 1672; Neap. 1770). — Mit Rücksicht auf die einschlägigen Irrtümer der Protestanten schrieb Karl Stengel die *Abhandlungen: Signaculum s. Crucis contra sectarios assertum* (Ingolst. 1612) und *De reliquiarum cultu, veneratione ac miraculis* (ebd. 1624). — Joseph Vicecomes (Visconti) handelt in ganz spezieller Rücksicht auf die altkirchliche Praxis mit großer Erudition in seinen *Observationes ecclesiasticae* von der Taufe (I. Bd 1615), von der Firmung (II. Bd 1618), von der heiligen Messe (III. Bd 1620) und von den Requiriten für die Opferfeier (IV. Bd 1626). — Der von seinen Zeitgenossen, speziell von Papst Urban VIII., um seiner ausgebreiteten Kenntnisse willen hochgeachtete, in seinen Behauptungen mitunter gar kühne Joh. Morinus verfaßte außer mehreren kleineren<sup>1</sup> hauptsächlich zwei größere Schriften vorwiegend archäologisch-liturgischen Inhaltes, nämlich den *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae tredecim primis saeculis* (Paris. 1651, 2<sup>o</sup>), sodann den *Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus secundum antiquos et recentiores Latinos, Graecos, Syros et Babylonicos, in quo demonstratur Orientalium ordinationes conciliis generalibus et summis pontificibus ab initio schismatis in hunc usque diem fuisse probatas* (ebd. 1655, 2<sup>o</sup>). — In der Gesamtausgabe (Lyon. 1665—1669, 20 Bde, 2<sup>o</sup>) des als Schriftsteller äußerst fruchtbaren Theophil. Raynaud stehen im VI. und X. Band mehrere liturgisch-archäologische Abhandlungen, z. B. über die sieben großen O-Antiphonen vor Weihnachten, über die päpstliche Weihe der goldenen Rose, des Herzogthums und des Agnus Dei, ferner *De pileo ceterisque capitis tegumentibus tam sacris quam profanis*. — Des Jesuiten Karl Guypet († 1664) viel zitierte *Heortologia sive de propriis locorum et ecclesiarum festis* (Lugduni 1657, 2<sup>o</sup>; Urbino 1728) schlägt mehr noch als in das Gebiet der Archäologie in das der Rubrizistik ein. — Für Homiletik und Liturgik gleich interessant ist die wertvolle Monographie Ferraris (*De ritu sacrarum veteris eccl. concionum*, Mediolani 1621, 8<sup>o</sup> u. ö.) und die mit ihr verwandte *De veterum acclamationibus et plausu* (ebd. 1627; sie steht auch im *Thesaurus* von Grävius). — Von den liturgisch-archäologischen Abhandlungen des Leo Allatius, die fast alle auf Kultusgebräuche der Griechen sich beziehen, verzeichnen wir hier nur die *De libris et rebus ecclesiasticis Graecorum* (Paris. 1646, 4<sup>o</sup>). — Der als Theomist berühmte Joh. Nikolaus schrieb auch archäologische Abhandlungen, nämlich *De ieiunii christiani vero ac legitimo ritu* (ebd. 1667); *De baptismi antiqui usu* (ebd. 1670); *De luctu christianorum seu de ritibus ad sepulturam pertinentibus* (Lugdun. Batav. 1739). — Sehr ins Breite geraten und zu wenig kritisch sind die hier einschlägigen Werke Saussays: *Panoplia episcopalis seu de sacro episcopi ornatu* (Paris. 1646, 1 Bd, 2<sup>o</sup>); *Panoplia clericalis seu de clericorum tonsura et habitu* (ebd. 1649, 1 Bd 2<sup>o</sup>); *Panoplia sacerdotalis seu de venerando sacerdotum habitu* (ebd. 1653, 1 Bd, 2<sup>o</sup>). — Verschiedene

<sup>1</sup> Zaccaria, *Biblioth. ritualis* II 252 ff.



liturgisch-archäologische Materien (Agapen, Eulogien, Diptychen, kirchliche Fasten usw.) behandelt der allseitig gebildete Kanonist Cabassutius in seiner *Notitia ecclesiastica historiarum et conciliorum* (Lugdun. 1670); diese Dissertation findet sich auch in der von Zaccaria besorgten Ausgabe von Fleury's *Disciplina populi Dei*.

b) Thomassin ist durch sein berühmtes Werk *Vetus et nova eccl. disciplina* (erste latein. Ausgabe Paris 1688, 3 Bde, 2°; dann sehr oft gedruckt, zuletzt Bar-le-Duc 1864, 3 Bde, 4°) bekanntlich der eigentliche Begründer der historischen Behandlung des kanonischen Rechts geworden. Dieses herrliche Werk nun bietet, namentlich im ersten Band, auch dem Liturgiker wertvolles Material; von den kleineren Dissertationen über liturgische Gegenstände, welche Thomassin veröffentlicht hat, wurden oben (S. 161) die wichtigsten verzeichnet. — Dem unermüdliehen Ciampini verdanken wir außer einzelnen Dissertationen (*De usu azymi; De cruce stationali etc.*) zwei größere Werke, welche für die Geschichte des Kirchenbaues und der Kirchenaus schmückung von größter Wichtigkeit sind, nämlich *Vetera monumenta, in quibus praecipue musiva opera, sacrarum profanarumque aedium structura ac nonnulli antiqui ritus dissertationibus iconibusque illustrantur* (Romae 1690 et 1692, 2 Bde, 2°), sodann die Schrift *De sacris aedificiis a Constantino Magno exstructis* (Romae 1693, 1 Bd, 2°). — Joh. Bapt. Thiers war in seinen Aufstellungen mitunter allzu kühn und kam daher wiederholt mit der *Congregatio indicis* in Berührung; von seinen zahlreichen Schriften haben bleibenden Wert: *Dissertation sur les porches des églises, Orléans 1679; Traité de l'exposition du s. sacrement de l'autel, Paris 1679; Dissertations ecclésiastiques sur les principaux autels, la clôture de chœur et les jubés des églises, Paris 1688; Traité des cloches etc., Paris 1721*. — Sehr eingehend und gründlich handelt von den Oblationen bei der heiligen Messe, von ihrer Umgestaltung (Messstipendien) und ihrem Verfall Berlendis in der Schrift *Delle oblazioni all' altare* (1733; lateinisch Venet. 1743). — Von bleibendem Werte ist Gatticos Hauptwerk *De oratoriis domesticis et altari portatili* (Romae 1746, 2°. Ed. 2. curante I. A. Assemano, Romae 1770); nicht weniger wertvoll ist Donatis treffliche Schrift *De' dittici degli antichi profani e sacri, coll' appendice di alcuni necrologj e calendarj finora non pubblicati* (Lucca 1753, 4°) und Goris opus posthumum: *Thesaurus veterum diptychorum consularium et ecclesiasticorum* (Florent. 1759, 3 Bde, 2°). — Das gesamte Gebiet der christlichen Altertümer umfaßte Selvaggio in seinem sechsbändigen, gut geschriebenen und brauchbaren Werke *Antiquitatum christianarum institutiones* (erste Ausgabe 1772—1774, dann öfters an verschiedenen Orten gedruckt, auch in Mainz 1786). Nur wenige Jahre, nachdem Selvaggios Werk erschienen war, veröffentlichte Pellicia, der sich bereits durch eine Abhandlung über das liturgische Gebet für den König (1772) einen Namen gemacht hatte, sein berühmt gewordenes, gleichfalls die sämtlichen christlichen Altertümer behandelndes Werk *De christianae ecclesiae primae, mediae et novissimae aetatis politia* (πολιτεία) libri sex, duobus tomis in 8° comprehensis (Neapol. 1777); ein III. Band mit einzelnen Abhandlungen folgte nach; das Ganze öfters gedruckt, zuletzt in Köln 1829—1838. Nach dem Vorbild Pellicias hat auch Binterim sein großes Werk „Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ-latholischen Kirche aus den ersten, mittlern und letzten Zeiten“ in sechs Bücher geteilt. — Dem schon oben (S. 150) erwähnten unermüdlischen Zaccaria verdanken wir das auch den archäologischen Studien sehr förderliche *Onomasticon rituale selectum ad usum cum cleri tum studiosae ecclesiasticarum antiquitatum iuventutis* (Faventiae 1787,

2 Bde, 4°). Die Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts über Katakomben und andere christliche Denkmäler s. in den Werken von Kraus<sup>1</sup> und Nirschl<sup>2</sup>.

5. Die Protestanten und Reformierten hatten sich im Laufe des 16. Jahrhunderts unter der Autorität ihrer weltlichen Fürsten für die einzelnen Länder Liturgien zurecht gemacht<sup>3</sup>, an denen sie auf längere Zeit hinaus festhielten und in deren Besitz die Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts um so weniger ein Bedürfnis nach neuen liturgischen Studien empfanden, als sie ganz und gar entweder in einem sophistisch-polemischen Dogmatismus oder (seit Anfang des 18. Jahrhunderts) in subjektivistischem Pietismus festgebannt waren, auf welchen dann der alles, auch die protestantischen Liturgien, zeretzende Rationalismus folgte. So begreift sich unschwer, warum unter den Protestanten und Reformierten der in Rede stehenden Zeit die liturgischen Studien brachlagen; fast nur die Männer der sog. „historischen Richtung“ des 18. Jahrhunderts haben wenigstens in etwas auch archäologisch-liturgische Studien getrieben. Das bedeutendste Werk stammt aus England, wo man seit Beginn der Reformation in Sachen der Liturgie stets objektiver und konservativer zu Werk gegangen war als in Deutschland; sein Verfasser ist der episkopal gesinnte Oxford-er Theolog Jos. Bingham († 1723); einige andere, weniger bedeutende Leistungen werden wir unten namhaft machen.

Binghams berühmtes Werk führt den Titel *Origines ecclesiasticae or the Antiquities of the Christian church* (London 1708—1722, 8 Bde; neueste Ausgabe Oxford 1878); von dem Protestanten Grischovius wurde es ins Lateinische übersetzt und mit Vorrede von Buddeus herausgegeben unter dem Titel *Origines sive antiquitates ecclesiasticae* (Halae 1824 ff, 10 Bde, 4°); ein Auszug in deutscher Sprache erschien zu Augsburg 1788—1796, 4 Bde, 8°. Bingham behandelt in guter Ordnung, übersichtlich und präzise in 23 Büchern alle religiösen Altertümer, besonders eingehend die liturgischen; im 8. Buch wird vom Kirchengebäude, seiner Einweihung, seinen Utensilien und seiner Weihe, im 10. vom Katechumenat, im 11. von der Taufe, im 12. von der Firmung und den *ritus postbaptismales*, im 13. vom Gottesdienst und seinen Zeremonien (Knien, Stehen, Händefalten usw.) im allgemeinen, im 14. von der Katechumenenmesse, im 15. von der Gläubigenmesse, im 18. und 19. von Buße und Absolution, im 20. vom Kirchenjahr, im 21. von den kirchlichen Fasten, im 23. von den Exsequien gehandelt. In seiner Darstellung der betreffenden Gebräuche geht Bingham in der Regel nicht über das 6. Jahrhundert herab, schließt also das Mittelalter von vornherein aus. Daß er von keinem anglikanischen Standpunkt aus manches falsch beurteilt, ist leicht erklärlich; doch ist er vorurteilsfreier als die meisten Protestanten und wurde daher auch von den Katholiken viel benutzt. Man kann unbedenklich das Urteil unterschreiben, welches Buddeus über das Werk fällt, da er sagt: *Tractatio plena, ordo concinnus, probationes solidae et ex ipsis fontibus ubique diligenter indicatis haustae, perspicuitas summa, omni proscripta obscuritate*; um dieser Vorzüge willen hat es einen bleibenden Wert. — Zu den besseren akatholischen Werken gehört auch die Schrift des Anglikaners Wilhelm Wall (Bischof zu Shoreham, † 1727): *Historia paedobaptismi*, in eng-

<sup>1</sup> Über Begriff, Umfang, Geschichte der christl. Archäologie 14 ff.

<sup>2</sup> Propädeutik der Kirchengeschichte, Mainz 1888, 195 ff.

<sup>3</sup> Vgl. einzelne derselben bei Daniel, Cod. liturg. II, III. vol.

lischer Sprache erschienen 1707, ins Lateinische übersetzt von Schloffer 1748 (1. Teil) und 1753 (2. Teil). Der Franzose Joh. Dalläus (Daillé, † 1760) schrieb nicht ohne Geschick vier Bücher *Deieiuniis et quadragesima* (Daventriae 1654); noch mehr als Dalläus waren Jakob Basnage († 1723) und der Tübinger Kanzler Matth. Christoph Pfaff († 1760) bei ihren archäologisch-liturgischen Arbeiten von polemischem Interesse gegen die Katholiken geleitet, das nicht selten auch in den zahlreichen Dissertationen zu Tage tritt, welche schon im 17., besonders aber in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts an den protestantischen Universitäten Altdorf, Greifswalde, Halle, Helmstädt, Jena, Königsberg, Leipzig, Marburg, Rostock, Upsala usw. gelegentlich der Doktorpromotionen über die verschiedensten liturgischen Gegenstände gehalten und veröffentlicht wurden, z. B. von Joh. Reiske, Salig, Stodffletthus, Hochmann, Overkampff, Wernsdorff, besonders viele von Joh. Friedr. Mayer, Professor in Greifswalde († 1712), von Joachim Hildebrand († 1693), von Joh. Andr. Schmid († 1726) in Helmstädt, von Joh. Georg Walch († 1785) in Jena u. a.<sup>1</sup> Schließlich sei noch erwähnt die fleißige und interessante Schrift des Thörner Gymnasialrektors Peter Zorn († 1746) über die Kinderkommunion: *Historia eucharistiae infantum ex antiquitatibus ecclesiarum tum occidentali-um tum orientalium secundum decem saeculorum seriem et multiplicem varietatem illustrata*, Berolini 1736, 8°.

### § 13. Geschichte der Liturgik in der Aufklärungsperiode (Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts).

1. Dem glänzenden Aufschwung, welchen die liturgischen Studien im 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts genommen, folgte in der zweiten Hälfte und besonders gegen Ende des 18. und im Anfang des 19. Jahrhunderts ein beklagenswerter Verfall, zuerst in Frankreich, dann auch in Deutschland. In Frankreich, wo die weltliche Regierung sogar gegen die Einführung des neuen Offiziums Gregors VII. sich verwahrt hatte, war unter dem Einfluß des Gallikanismus und Jansenismus schon in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in den meisten Diözesen das römische Messbuch und Brevier, die seit Pius V. dort fast überall rezipiert gewesen, durch neue liturgische Bücher verdrängt worden, welche mitunter sehr stark das Gepräge des Subjektivismus an sich trugen; man wollte durch solche Neuerungen sich als unabhängig von Rom erweisen und den Forderungen des Zeitgeistes auch auf liturgischem Gebiete gerecht werden. Leider fanden die gallikanisch-jansenistischen Grundsätze im Laufe der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts besonders durch Febronius (Hontheim) auch im katholischen Deutschland immer größere Verbreitung und mit ihnen das Streben, auch in Sachen der Liturgie sich mehr und mehr von Rom zu emanzipieren und den gottesdienstlichen Formen ein neues, ein nationales und dem Zeitgeist entsprechendes Gepräge zu geben. Dieser Zeitgeist aber war der aus England und Frankreich auch nach Deutschland gekommene und namentlich seit Kant zur Herrschaft gelangte Rationalismus, der nicht etwa bloß in der protestantischen Theologie auf verschiedene Weise zersetzend wirkte, sondern im Bunde mit gallikanisch-jansenistischen Grundsätzen auch auf dem Gebiete der

<sup>1</sup> Vgl. Roskovány, *De Brev.* V 1162 ff 1199 ff.



katholischen Theologie großen Schaden anrichtete. Nicht wenige der katholischen Theologen in Österreich und durch ganz Deutschland hin huldigten bewußt und unverhohlen dem flachsten Rationalismus<sup>1</sup>; selbst die besseren und besten der katholischen Professoren (z. B. Stattler, Zimmer, Sailer, Weber) wußten sich den Einflüssen des rationalistischen Zeitgeistes nicht ganz zu entziehen, was um so weniger befremden wird, wenn man die damaligen gewaltigen Bewegungen auf philosophischem Gebiete (Wolff, Kant, Schelling) und in der protestantischen Theologie, sodann die offenen und versteckten Einflüsse der Illuminaten, ganz besonders aber den Umstand im Auge behält, daß nicht bloß weltliche Herrscher, wie Kaiser Joseph, sein Bruder Leopold usw., sondern auch viele geistliche Fürsten (Emser Punktion; Synode von Pistoja) einer rationalisierenden Richtung zugetan waren, die sie mit allen möglichen Mitteln zu allgemeiner Geltung zu bringen suchten.

Der Rationalist hat kein Verständnis für das Übernatürliche, für übernatürliche Tatsachen, übernatürliche Wahrheiten, übernatürliche Gnaden, am allerwenigsten für die heiligmachende Gnade als Setzung eines neuen Lebens aus Gott. Wenn er das Übernatürliche nicht schlechtthin leugnet, sondern es etwa als Postulat der praktischen Vernunft gelten läßt, so verflacht er es wenigstens. Christus ist ihm der große Gesetzgeber, das sittliche Ideal, „der Hauptlehrer und erste Erzieher“; der Vorzug des Christentums besteht lediglich in seinem sittlichen Gehalt, und die Bedeutung der christlichen Religion und Religionsübung geht darin auf, durch Belehrung und Anregung der Moralität und Humanität zu dienen. Der Mensch vermag aus eigener Kraft sittlich zu sein; einer Versöhnung und Heiligung im Sinne des Christentums durch Opfer und Sacramente bedarf er nicht, und es haben daher die liturgischen Handlungen nur insofern Bedeutung, als sie lehrhaft sind, durch das bei ihnen gesprochene Wort oder durch ihren symbolischen Charakter zur Tugendübung anleiten und anregen; der Priester ist nicht Mittler zwischen Gott und dem sündigen Volke, sondern „bloßer Manufakturist der öffentlichen Sittlichkeit“ als Lehrer und Erzieher des Volkes<sup>2</sup>. Mit diesem weitverbreiteten, pelagianisierenden Rationalismus nun, der wenig Sinn für die Geschichte und noch weniger Achtung für das historisch Gewordene besaß, suchten auch viele katholische Theologen, manche von ihnen gewiß *bona fide*, die kirchliche Glaubenslehre irgendwie zu vereinbaren, und in solchem Streben geschah es, daß sie die Glaubenslehren bald mehr bald weniger verflachten und die Einrichtungen der Kirche, zumal ihre Liturgie, einseitig, wenn nicht geradezu falsch beurteilten, wie dies z. B. auch bei Sailer in der früheren Zeit seiner Lehrtätigkeit der Fall war.

Unstreitig einer der gebildetsten, ehrwürdigsten und frömmsten unter den katholischen Theologen Deutschlands in der Aufklärungsperiode war Joh. Michael Sailer († als Bischof von Regensburg 1832). Allein auch er war vom Rationalismus

<sup>1</sup> Vgl. Brück, Die rationalistischen Bestrebungen im kathol. Deutschland § 2—4; Geschichte der kathol. Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert I, Mainz 1887, bes. 426 ff.

<sup>2</sup> Man vgl. z. B. nur die Schrift des Regens Fingerlos in Landshut († 1817): Wozu sind Geistliche da? 1805.

seiner Zeit mächtig beeinflusst und vermochte sich nur allmählich in seinen späteren Jahren davon loszurichten. Wohl am stärksten tritt dieser Einfluß noch in der 1788 erschienenen ersten Auflage seiner *Pastoraltheologie*<sup>1</sup> und hier selber wieder am deutlichsten in dem Teile hervor, welcher den Pastor, „den Lehrer der Religion und Führer des Volkes“, in seiner Eigenschaft als Liturgen behandelt. Da gebricht es unleugbar an einer entsprechenden Auffassung des mittlerischen Charakters der Priester sowie der zentralen Bedeutung des eucharistischen Opfers und seiner Wirkungen; wie spärlich, um nicht zu sagen armselig, ist die Erklärung des Messritus! Bei ihr sowie bei Erklärung des Taufritus, dann einzelner Sakramentalien und des Kirchenjahres ist das Hauptaugenmerk stets nur auf das Lehrhafte an ihnen und auf die Benützung zum Unterricht für das Volk gerichtet, während auf das mysteriöse Wesen der betreffenden heiligen Handlungen und auf deren Gnadenwirkungen wenig oder gar nicht reflektiert ist. Über das Breviergebet, das mittlerische Gebet der Liturgen, ist hier nichts zu finden, von andern, weniger wesentlichen Mängeln, welche dem Einfluß des Zeitgeistes entstammen, z. B. in Beurteilung der Heiligenverehrung, Wallfahrten, Ablässe usw. nicht zu reden. Im Jahre 1792 wurden in Ulm Sailer's „Gedanken von der Abänderung des Breviers“ durch E. M. B. veröffentlicht. Daß sich Sailer, wie schon erwähnt, dem Einfluß der rationalistischen Zeitströmung von Jahr zu Jahr mehr entzogen hat, läßt eine unbefangene Vergleichung der liturgischen Partien in der ersten Auflage der *Pastoraltheologie* mit den späteren Auflagen und namentlich mit den Schriften „*Neue Beiträge zur Bildung des Geistlichen*“ (München 1809) und „*Geist und Kraft der katholischen Liturgie*“ (München 1820) klar ersehen. Aber auch in seinen früheren Jahren hatte Sailer stets am übernatürlichen Charakter des Christentums, an der Übernatürlichkeit seiner Wahrheit und Gnade und an deren Notwendigkeit für den Menschen festgehalten, und durch seinen persönlichen Verkehr mit Kandidaten aller Fakultäten sowie durch seine Schriften hat er Tausende vor dem Abfall vom positiven Christentum bewahrt, während bei gar manchen andern katholischen Theologen und Professoren das gerade Gegenteil der Fall war<sup>2</sup>. In der Vorrede zur dritten Auflage der *Pastoraltheologie* (1801) ruft Sailer aus: „Wir sind herüber (aus der „alten Welt“ der rationalistischen Aufklärung) und wohl uns, daß sich die eine ewige Wahrheit mit herüber gerettet hat, ohne in den Fluten der Tage untergegangen oder in den Ruinen der vorigen Gestaltungen begraben zu sein“; unbedenklich darf man hinzufügen, daß Sailer selber Tausenden eine vermittelnde Brücke für diesen Übergang aus dem Rationalismus zum kirchlichen Glauben und Leben gewesen sei.

2. Den tragenden und bewegenden Mittelpunkt der antiliturgischen Bestrebungen des oben charakterisierten Rationalismus bildeten Kaiser Joseph II. und seine theologische Dienerschaft in Österreich und Oberitalien. Hätte nicht der gesunde kirchliche Sinn des dortigen gläubigen Volkes energischen und ausdauernden Widerstand geleistet (in Prato verbrannte man öffentlich die neuen Messbücher des Bischofs Ricci), so wären durch Joseph und die Josephiner speziell auf dem Gebiete der Liturgie noch viel ärgere Verheerungen angerichtet worden. Die sehr ins Detail gehenden Verordnungen, welche Kaiser Joseph („Bruder Sakristan“ von Friedrich II. genannt) im Jahre 1783 bezüglich der

<sup>1</sup> 2. Aufl. München 1797; 4. Aufl. Graz 1818. Von derselben existiert auch eine italienische Übersetzung: Parma 1872, 2 Bde.

<sup>2</sup> Vgl. Brück, Die rationalistischen Bestrebungen § 3; Geschichte der kathol. Kirche in Deutschland I 349 ff.

Feier des heiligsten Opfers (Zahl der Messen, der Altäre, der Kerzen, Schmuck der Kirchen und Altäre), sodann in Beziehung auf den cultus eucharisticus (Zahl der Expositionen, wann in Monstrantia, wann in Ciborio usw.), in Beziehung auf Festfeier, Benedictionen, Prozessionen, Bruderschaften, sodann in Beziehung auf die liturgische Sprache und die Predigt erließ, beruhen zuletzt samt und sonders auf der rationalistischen Anschauung, daß beim öffentlichen Gottesdienst das Lehren, das Aufklären des Volkes die Hauptsache sein und daher das, was latrentischer und sakramentaler (mittlerischer) Natur ist, möglichst beschränkt und in den Hintergrund gedrängt werden müsse. Daß die katholischen Kirchen in erster Reihe Wohnstätten Gottes, Opferstätten, und als solche durch Bauart und reichen Schmuck von jedem andern Gebäude schon äußerlich zu unterscheiden seien, dafür hatte der Josephinismus kein Verständnis, wie schon genugsam der sog. josephinische Kirchenbaustil in Österreich beweist; als das Wichtigste erschien ja die Predigt, für welche ein entsprechend großer, gut akustischer Raum die Hauptsache ist. — Was Kaiser Joseph in Sachen der Liturgie auf eigene Autorität hin angeordnet hatte, das beschlossen auf Wunsch und Antrag von Josephs Bruder Leopold, des Großherzogs von Toskana, „die Väter der Synode von Pistoja“ (1786), auf welcher der Bischof Ricci von Pistoja-Prato den Vorsitz führte, nachdem die meisten übrigen Bischöfe Toskanas mehr oder weniger entschieden gegen Leopolds Ansinnen sich ausgesprochen hatten<sup>1</sup>. Gleich den oben erwähnten Verordnungen Kaiser Josephs haben auch die liturgischen Dekrete der Synode von Pistoja (nur ein Altar soll in der Kirche, Altar und Kirche sollen möglichst schmucklos sein, Leugnung des fructus ministerialis usw.) ihren letzten Grund in dem aus rationalistischen Einflüssen stammenden Mangel an Verständnis für den mittlerischen Charakter des gnadevermittelnden Kultes, namentlich für die Erhabenheit und Gnadenfülle des heiligsten Opfers; eine Konzeßion nicht bloß an den rationalistischen Zeitgeist, sondern speziell an die Jansenisten ist in dem Synodalbeschuß gelegen, daß Missale und Brevier zu reformieren und daß in der Liturgie durchweg die Volkssprache einzuführen sei<sup>2</sup>.

In des aufgeklärten Benediktinerabtes Stephan Rautenstrauch († 1785) theologischem Lehrplan (vom Jahre 1776), welcher unter der wohlmeinenden Kaiserin Maria Theresia von Österreich zur Durchführung kam, ist betont, der angehende Geistliche müsse angeleitet werden, die Religions- und Sittenlehren ins Bewußtsein und Verständnis der verschiedenen Klassen und Kreise der Menschen einzuführen, und dazu sei die Pastoraltheologie notwendig als Anweisung zum Predigen und Katechisieren, zur Verwaltung der Sakramente und der kirchlichen Liturgie und als Anleitung zu einem apostolischen Wandel. Dem Nachdruck, welchen Rautenstrauch auf eine gründliche Vorbildung des Geistlichen für die seelsorgliche Praxis legte, verdankt die „Pastoraltheologie“ als gesonderte theologische Disziplin ihre Entstehung; noch unter Maria Theresia wurden an allen österreichischen Hochschulen eigene Lehrstühle für Pastoraltheologie errichtet, und alsbald erschienen zahlreiche Lehrbücher dieser neuen Disziplin.

<sup>1</sup> Vgl. Roskovány, De Brev. V 731 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Acta et decreta synodi Pistoriensis, Ticini 1789, 2 tom. 8°.



Da die amtliche Tätigkeit der kirchlichen Hirten wie ein selbständiges, so auch ein äußerst wichtiges Objekt wissenschaftlicher Behandlung ist, so kann man sich über die Erhebung der Pastoralwissenschaft zu einer gesonderten theologischen Disziplin nur freuen, wenn auch die hierbei obwaltenden Motive nicht in allweg lauter waren; aber leider trat die Pastoraltheologie in einer Zeit und unter Einflüssen ins Dasein, welche für ihren theologisch-kirchlichen Charakter nichts weniger als günstig waren. Die Gelehrten, welche ihre erste Gestaltung vollzogen, Horvath, Pittroff, Lauber, Gitschütz, Schwarzl, Reichenberger u. a., standen unter den Direktiven Rautenstrauchs oder doch seiner Lehrordnung, und die einen mehr, die andern weniger auch unter dem Einfluß der rationalistischen Zeitströmung, die in Österreich wie anderwärts die Geister erfaßt hatte. Es ist daher leicht erklärlich, wenn in diesen ersten pastoraltheologischen Werken das Hauptgewicht auf die Lehrtätigkeit des Seelsorgers gelegt, Homiletik, Katechetik, Seelenführung mit Rücksicht auf verschiedene Verhältnisse und Bedürfnisse sehr eingehend behandelt werden, während die Liturgik verhältnismäßig gar kurz abgetan und ein tieferes Verständnis der Liturgie nicht zu gewahren ist.

Die pastoraltheologischen Werke, welche noch vor dem Erscheinen der oben erwähnten josephinischen Verordnungen waren veröffentlicht worden, wie z. B. die *Theologia pastoralis* von Horvath, Professor in Budapest (Wien 1780), und die „Anleitung zur praktischen Gottesgelehrtheit“ von dem Prager Professor Pittroff (Prag 1778 ff., 2. Aufl. 1783; 3 Bde), sind verhältnismäßig noch theologisch korrekt; so handelt z. B. Pittroff ziemlich eingehend (im II. Bd) und nicht ohne Kenntnis der Geschichte von der heiligen Messe, vom Kirchenjahr, den Sakramenten usw., ohne übrigens eine tiefere Auffassung (vgl. z. B. in Bd III über das Brevier) davon zu besitzen. Dagegen tritt die josephinische Richtung, das einseitige Betonen des Lehraustausches usw. deutlich heraus in Reichenbergers „Pastoralanweisung nach den Bedürfnissen des Zeitalters“ (Wien 1805–1811; 5 Bde) und in dessen „Pastoralanweisung zum akademischen Gebrauch“ (Wien 1812), wo alle liturgischen Verordnungen Kaiser Josephs je an ihrem Ort als streng verbindlich zitiert werden. Übrigens gingen die meisten dieser österreichischen Pastoraltheologen<sup>1</sup> in ihren antiliturgischen und antirömischen Bestrebungen nicht so weit wie die rationalistischen Theologen in Deutschland, von denen nunmehr die Rede sein soll.

3. Einen wohlvorbereiteten Boden und freudige Aufnahme fanden die josephinischen Grundsätze auch in Bayern, Württemberg, Baden, nicht weniger in den geistlichen Kurstaaten Mainz, Trier und Köln. Die weltlichen Fürsten bevormundeten nach dem Vorbilde Kaiser Josephs, welchem Friedrich II. von Preußen sekundiert hatte, die Kirche in ihren Staaten bis ins kleinste hinein, erließen, wie z. B. namentlich in Bayern, detaillierte Vorschriften selbst bezüglich der Feier des Gottesdienstes, und sie konnten das um so unbedenklicher tun, als die Geistlichen selber vielfach damit einverstanden waren. Gab es ja überall, besonders an den theologischen Lehranstalten, Priester, die vom Rationalismus nicht, wie z. B. Sailer, bloß berührt, ihrer Hergensgesinnung nach aber gleichwohl der Kirche ergeben, die vielmehr dem

<sup>1</sup> Vgl. über dieselben Werner, *Geschichte der kath. Theologie seit dem Trienter Konzil*, München und Leipzig 1889, 263 ff.

Rationalismus ganz verfallen waren und daraus vor ihren geistlichen Obern zumeist auch gar kein Hehl zu machen brauchten. Diese rationalistisch gesinnten Geistlichen verlangten allererst und allermeist nach „Reform der Liturgie“; als Mustervorlage hierfür betrachteten sie die Verordnungen Kaiser Josephs und die Beschlüsse der Synode von Pistoja; wer diese kennt, findet in den Reformvorschlägen, die zu Ende des 18. und im Anfang des 19. Jahrhunderts von Männern wie Blau († 1798) und Dorſch († 1819) in Mainz, Vitus Winter († 1814) in Landshut, B. M. Werkmeister († 1823) in Stuttgart und seinem Schüler Beda Pracher († 1819), Joh. B. Grafer († 1841) u. a. gemacht wurden, nichts Neues mehr. An manchen Orten wurde solchen „Reformbestrebungen“ durch die oberhirtlichen Stellen selbst aller Vorſchub geleistet, so besonders im Bistum Konstanz durch den für eine deutsche Nationalkirche schwärmenden Heinrich Wessenberg (1800—1818 Generalvikar Dalbergs, dann Kapitularvikar, † 1860), auch in Mainz, wo 1787 ein neues Rituale eingeführt wurde, „das von allen anstößigen und fremdartigen Stoffen befreit war“, desgleichen in Trier. Übrigens scheint in diesen Diözesen die Willkür der einzelnen Geistlichen in Sachen der Liturgie nicht so viel Spielraum gehabt zu haben wie im Bereich der Diözese Konstanz. Mit Ausnahme der Hofkirche in Stuttgart und eines vereinzelteten Falles in Leinfelden (wo Werkmeisters Freund Pracher 1808 ein deutsches Lob- und Totenamt hielt) wurde unseres Wissens die Messe nirgends in Wirklichkeit ganz deutsch gehalten; selbst die aufgeklärten Mainzer Theologen scheuten sich, die Messe in der Volkssprache zu feiern, und beschränkten sich auf möglichste Förderung des deutschen Volksgesangs. Sailer, der nicht prinzipiell gegen die „deutsche Messe“ war, aber für deren Einführung die Zustimmung Roms forderte, macht in seiner Schrift „Neue Beiträge zur Bildung des Geistlichen“<sup>1</sup> auch gewichtige Gründe gegen den Gebrauch der *lingua vulgaris* bei der Messe geltend und warnt die Reformer, welche durchweg den Bischöfen das Recht zusprachen, auch Messbuch und Brevier deutsch zu bearbeiten und einzuführen, dringlich vor Übereilung.

Vergleicht man die literarischen Leistungen der deutschen Aufklärungstheologen aus dem Ende des 18. und dem Anfang des 19. Jahrhunderts mit der liturgischen Literatur aus dem 17. und aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, so erscheinen sie gegen diese zwerghaft klein; gleich einer Seifenblase sind sie verschwunden und haben gegenwärtig nur noch Wert, als Krankheits-symptome zur Charakterisierung der Zeit zu dienen, welcher sie entstammen. In Frankreich begegnen wir im wesentlichen derselben Erscheinung.

a) Die Literatur, welche der „Reform“ der katholischen Liturgie im rationalistischen Sinne dienen wollte, ist ziemlich umfangreich. Wir erwähnen nur die wichtigeren Erscheinungen, so die im Jahre 1789 in Frankfurt veröffentlichten „Bemerkungen zur Verbesserung des äußeren Gottesdienstes in der katholischen Kirche“, anonym herausgegeben von den berüchtigten Mainzer Professoren Blau und Dorſch, ferner die im Jahre 1800 veröffentlichten „Ideen zur Umbildung der feierlichen Messe und des Messbuches“ von Joh. Bapt. Grafer, einem apostasierten katholischen Geistlichen, sodann

<sup>1</sup> 2. Aufl. II 165 ff.

die „Beiträge zur zweckmäßigen Einrichtung des katholischen Gottesdienstes und der Liturgie“ von Schellhorn (Arnstadt 1804). Am meisten eiferten sich die Aufklärer gegen das Breviergebet, welches die einen ganz aufgehoben, die andern im Sinne der Gallikaner und Pistojaner reformiert wissen wollten<sup>1</sup>. Die Versuche, welche der Exjesuit Benedikt Stattler mit seinem *Liber psalmorum christianus seu religio christiana in exercitium precum sub forma psalmorum reducta* (Augustae Vind. 1789) und der Breslauer Professor, Kanonikus Thaddäus Ant. Derefer mit seinem vierbändigen „Deutschen Brevier für Stiftsdamen, Klosterfrauen und jeden guten Christen“ (Augsburg 1792)<sup>2</sup> in dieser Richtung machten, sind hinlänglich bezeichnend. Einer der rührigsten Reformer war jedenfalls B. M. Werkmeister (Erbenediktiner von Neresheim, gest. als württembergischer Oberkirchenrat 1823), der als Hofgeistlicher des rationalisierenden katholischen Herzogs Karl von Württemberg schon im Jahre 1786 in der Hofkirche zu Stuttgart deutsche Messe und deutsche Nachmittagsgottesdienste einführte<sup>3</sup>. Man bediente sich hierbei des Gesangbuches, welches er selber (1784—1786; 2 Bde) herausgegeben und in welches er viele protestantische Lieder, namentlich solche, „die das praktische Christentum empfehlen“, aufgenommen hatte. Seine rationalistischen Reformvorschläge hat er für weitere Kreise veröffentlicht in den „Beiträgen zur Verbesserung der katholischen Liturgie in Deutschland“ (Ulm 1789) und in der von ihm redigierten „Jahresschrift für Theologie und Kirchenrecht der Katholiken“ (Ulm 1806—1830, 6 Bde)<sup>4</sup>. Unter seinem und Heinrich Wessenberg's Einfluß<sup>5</sup> kam es in der Diözese Konstanz so weit, daß die freisinnigen Pfarrer das ehrwürdige Konstanzer Rituale ganz beiseite legten und nach eigenen Heften die Sakramente spendeten, natürlich in deutscher Sprache. Der Pfarrer (früher Ordensgeistliche) Beda Pracher, Werkmeisters Schüler, veröffentlichte zuerst die „Neue Liturgie des Pfarrers M\*\*\* zu K. im Departement L., der Nationalsynode zur Prüfung vorgelegt“ (Tübingen 1802), dann einen von ihm selbst verfaßten „Entwurf eines neuen Rituals für Geistliche bei ihren Amtsverrichtungen“ (2 Tl, Tübingen, 1. Aufl. 1809, 2. Aufl. 1814). Schon etwas früher (1806) war der „Entwurf eines neuen Rituals von einer Gesellschaft katholischer Geistlicher im Bistum Konstanz“ erschienen; von zwei andern solchartigen Ritualien legte man eines Werkmeister, das andere Wessenberg bei; letzteres führt den bezeichnenden Titel: „Ritual nach dem Geist und den Anordnungen der katholischen Kirche oder praktische Anleitung für den katholischen Seelsorger zur erbaulichen und lehrreichen Verwaltung des liturgischen Amtes, zugleich ein Erbauungsbuch für die Gläubigen“ (2. Aufl. Tübingen 1833). Beide Ritualien erlebten neue Auflagen, ohne Zweifel, weil in den neu errichteten Bistümern Freiburg und Rottenburg dem aus Wessenberg's Zeiten an den deutschen Ritus gewöhnten Klerus noch geraume Zeit freie Hand gelassen war. Hat doch sogar noch Hirscher († 1865) sich für deutsche Messe ausgesprochen und höchst unpopuläre Formularien für sie vorgelegt in der Schrift: *Missae genuinam notionem eruere eiusque celebrandae rectam methodum monstrare tentavit H.; accedunt duae formulae missales vernacula exaratae* (Tubingae 1821, 8°). — In

<sup>1</sup> Siehe Roskovány, *De Brev. V* 1194 ff 1252 ff.

<sup>2</sup> Wegen dogmatischer Irrtümer 1796 in Augsburg verboten, wurde es dennoch oft nachgedruckt (so als „Erbauungsbuch für kathol. Christen“ noch 1819—1821 in Rottenburg) und ist noch heute von der badiſchen Regierung für die Frauenklöster des Landes vorgeschrieben (Hist.-pol. Blätter CXII [1893] 831 ff.).

<sup>3</sup> Deutsche Messe in der herzogl. Hofkapelle zu Stuttgart 1786.

<sup>4</sup> Vgl. besonders Bd II, und dazu Longner, *Die Zustände in der oberrhein. Kirchenprovinz* 307 ff.

<sup>5</sup> Vgl. ebd. 216 ff. Brück, *Geschichte der kathol. Kirche in Deutschland* I 436 ff.



Franken<sup>1</sup> wirkte im gleichen Sinne der Würzburger Professor Franz Oberthür († 1831). Von ihm stammt die Schrift: „Ideen zur Umbildung des Rituals“ (Würzburg 1799), von der beeinflusst Ludwig Busch, Pfarrer in Erlangen, seinen „Liturgischen Versuch oder deutsches Ritualbuch für katholische Kirchen“ (Erlangen 1803; 2. Aufl. 1810, 8<sup>o</sup>) veröffentlichte.

b) Am meisten wissenschaftliche und namentlich historische Bildung besaß unter den für Einführung der deutschen Sprache in den Kult und die rationalistische Umgestaltung der liturgischen Bücher eifernden katholischen Theologen wohl Vitus Winter, Professor an der Universität Landshut und Domherr zu Eichstätt. Schon im Jahre 1804 veröffentlichte er (anonym) in München: „Versuche zur Verbesserung der katholischen Liturgie“ und forderte mit Berufung auf die altkirchliche Praxis Einführung der Volkssprache und Reduktion der Meßliturgie auf ein Lied, Gebet (Oration), Epistel, Evangelium und Predigt, Abendmahlshandlung (nur die Konsekrationsworte lateinisch), Paternoster, Kommunion, Sammlung von Almosen und Schlußgesang. Im Jahre 1809 sodann gab er ebendasselbst unter Nennung seines Namens heraus: „Liturgie wie sie sein soll, oder Theorie der öffentlichen Gottesverehrung, vermischt mit Empirie“, eine rationalistische Theorie des Kultes, in welcher gegen Zeremonien geißelt und auf Belehrung das Hauptgewicht gelegt wird. Im darauffolgenden Jahre (München 1810) erschien Winters „Erstes deutsches kritisches Meßbuch“. Nachdem der Verfasser unter Anwendung seiner rationalistischen Theorie vom Gottesdienst zuerst die jetzige Meßliturgie durchkritisiert hat, macht er Abänderungsvorschläge und bietet deutsche Meßformularien nach seinem Sinne. Im Jahre 1811 veröffentlichte er zu Landshut sein „Erstes deutsches kritisches katholisches Ritual mit stetem Hinblick auf die Agenden der Protestanten“, eine rationalistische Kritik der üblichen Formularien für die Spendung der Sakramente usw. nebst Reformvorschlägen. Daran schloß sich zwei Jahre später das fertige deutsche Ritual Winters unter dem Titel: „Deutsches katholisches ausübendes Rituale“ (Frankfurt 1813, 2 Tl.; Formularien für die Sakramente und ellihe Segnungen), in welchem alles spezifisch Kirchliche vermischt und auf langatmige Anreden das Hauptgewicht gelegt ist. Im Sinne Winters hatte schon vor ihm und dann gleichzeitig mit ihm auch der bayrische Pfarrer Anton Selmar durch mehrere Schriften für die Reform der Liturgie gearbeitet. Von ihm stammt ein „Ritual für Geistliche bei ihren Amtsverrichtungen“ (München 1810); auch wird ihm die umfangliche Schrift beigelegt, welche 1810 in Landshut mit dem Titel erschien: „Die öffentlichen Gottesverehrungen der katholischen Christen waren anfangs anders beschaffen als jetzt und sollten wieder anders werden; aus der Geschichte, Religion und Vernunft dargestellt von einem alten katholischen Pfarrer in Bayern“. Nachdem der Verfasser zuerst dargetan, daß der Gottesdienst in verschiedenen Zeiten und nach Verschiedenheit der Länder mannigfach verschieden war, macht er eingehende Vorschläge, wie der katholische Gottesdienst in der Gegenwart zeitgemäß durch die Bischöfe, und wenn diese es nicht tun, durch die weltliche Obrigkeit umgestaltet werden solle; er schwärmt für Werkmeister, Pracher, Wessenberg, will die gesamte Liturgie deutsch, will andere Perikopen usw. haben und betrachtet die Messe nur als „Dankagungsmahl“. — In Schlessien veröffentlichten im Jahre 1826 einige katholische Geistliche unter der Überschrift „Erster Sieg des Lichtes über die Finsternis in der katholischen Kirche Schlesiens“ eine Vorstellung an den Fürstbischof von Breslau, in welcher sie Einführung der deutschen Sprache als Kultussprache, durchgreifende Umgestaltung des Meßbuches usw. verlangten unter ausdrücklicher Berufung auf Werk-

<sup>1</sup> Über die Zustände in Franken vgl. Weber, Der Kirchengesang im Fürstbistum Bamberg, Köln 1893, 42 ff.

meister, Winter und Konforten. Im gleichen Geiste, nur mit etwas mehr Kenntnis der Geschichte des Kultus, ist, um noch eine geistesverwandte Arbeit aus neuerer Zeit zu nennen, geschrieben: P. Göz (ehemaliger Pfarrer in der Diözese Mainz und nachmals apostasiert), „Der Kultus und die Disziplin der katholischen Kirche und ihre Reform; ein Wort der Belehrung und Aufklärung an die Katholiken Deutschlands“ (Leipzig 1861). Der Verfasser, dessen Gesinnung ganz josephinisch ist, meint zwar, Werkmeister, Wessenberg usw. seien zu weit gegangen, bleibt aber selber im wesentlichen hinter ihnen nicht zurück.

4. Auch die Opposition gegen die Aufklärer hat literarisch Bedeutendes nicht zu Tage gefördert. Einmal waren auf ihrer Seite nicht allzu viele Gelehrte, sodann durften ihre Anhänger aus Furcht vor den Gewaltmitteln der weltlichen und geistlichen Machthaber in der Regel nicht offen auftreten. Manches geschah zur Bekämpfung der josephinischen Richtung von Augsburg aus, wo bis zum Jahre 1806 das Kollegium der Jesuiten noch bestand; dergleichen von dem Lyzeum in Luzern, an welchem die Professoren Gügler († 1827), Fr. Geiger († 1843) und Widmer († 1844) wirkten. Als sonstige Vertreter dieser mehr positiven Richtung auf liturgischem Gebiete seien genannt: der Exjesuit Hermann Goldhagen († 1794), der Mainzer Professor P. Gregor Köhler, der Franziskaner P. Edelbert Menne, der heiligmäßige Bischof Michael Wittmann von Regensburg († 1833), Balthasar v. Schwingheimb und besonders Herendaus Haid († 1873).

Von den Augsburger Jesuiten ging die seit 1786 erscheinende „Kritik über gewisse Kritiker, Rezensenten und Broschürenmacher“ aus; dortselbst erschien eine „Rechtfertigung des unlängst angeklagten Breviers“ (1780) und eine „Schußschrift für die Pracht des katholischen Gottesdienstes“ (1791). In Mainz ließ der gelehrte Exjesuit Herm. Goldhagen von 1778 bis 1794 (18 Jahrgänge zu je sechs Heften) sein gegen die falsche Aufklärung gerichtetes „Religionsjournal“ erscheinen, „Auszüge aus alten und neueren Schriftstellern und Verteidigern der christlichen Religion mit Anmerkungen“. Nach Goldhagens Tod (1794) erschien es von 1794—1804 unter dem Titel: „Journal der Religion, Wahrheit und Literatur“<sup>1</sup>. Der Mainzer Professor Gregor Köhler veröffentlichte 1788 seine *Principia theologiae liturgicae ex selectissimis auctoribus*, eine zwar kurze, aber in kirchlichem Geiste bearbeitete Liturgik (1. Teil: Allgemeine Liturgik und Messe; 2. Teil: Sakramente; 3. Teil: Brevier — sehr kurz — und Kirchenjahr). — Eine für die damalige Zeit recht wertvolle Arbeit war die Schrift des literarisch ungemein tätigen Franziskaners Edelbert Menne: „Die Liturgie der Kirche systematisch abgehandelt“ (Augsburg 1810). Der Verfasser bespricht in dem dreibändigen Werke die ganze Liturgie, besonders eingehend die Sakramentalien, und nimmt dabei fleißig auf die Geschichte Rücksicht, was den Reformern gegenüber ebenso belangreich war als der entschieden kirchliche Geist, welcher das ganze Buch durchwaltet. — Unter den Luzerner Theologen, welche entschieden gegen Wessenberg und seine Richtung auftraten und eine Regeneration der katholischen Wissenschaft anbahnten, ist Gügler der geistig bedeutendste. Für die Liturgik kommt indes von seinen Schriften nur eine Predigt: „Über die Feier des äußeren Gottesdienstes“ (Luzern 1809) mit einem verwahrenden Vor- und Nachwort in Betracht, welche zu einer längeren literarischen Fehde Anlaß gab. Sehr rühmig war auch sein

<sup>1</sup> Über sonstige theologische Zeitschriften, welche in gutem Sinne wirkten und namentlich das Breviergebet verteidigten, vgl. Roskovány, *De Brev.* V 1215 ff.

Kollege Fr. Geiger, der im Jahre 1830 eine Schrift über das Brevier veröffentlichte, welche sich in der Gesamtausgabe seiner Werke, besorgt von Widmer, findet. Letzterer verfaßte zu einer Zeit, in der gebildeten Kreisen das Verständnis für die Sakramentalien fast gänzlich mangelte, eine Abhandlung über „Wesen, Bestimmung und Anwendung der Sakramentalien“ (München 1823). — Im Jahre 1834 erschien (nach des Verfassers Tod von Pfarrer Handwerker herausgegeben) in deutscher Sprache Bischof Wittmanns Abhandlung „Über den moralischen Nutzen des Breviergebetes“, die schon 1801 in lateinischer Sprache veröffentlicht worden war<sup>1</sup>, eine wertvolle Reliquie dieses heiligmäßigen Mannes, der eine bessere Richtung auf liturgischem Gebiete anbahnen half. Zeugnis für seine Wirksamkeit in dieser Hinsicht geben besonders die Aufzeichnungen über seine liturgischen Vorlesungen, welche Michael Singel unter dem Titel: „Des gottsel. Bischofs G. M. Wittmann christkatholische Liturgik“ (Straubing 1844) herausgab. — Von Balthasar Schwinghaimb besitzen wir zwei wertvolle Schriftchen: „Über Kirchensprache und Landessprache in der Liturgie“ und „Über das Brevier mit Berücksichtigung der dagegen erhobenen Einwendungen“ (Einz 1838). — Mit Ehren verdient schließlich genannt zu werden des allzeit streitbaren Kämpfers wider die Aufklärlinge, Herenäus Haid, „Einleitung in das Ritual nach dem Geist der katholischen Kirche“ (München 1812) und „Der kanonischen Horen Alter, Geist und Wesen“ (2. Aufl., Landsbut 1835). Erstere Schrift, welche unter die Bezeichnung „Ritual“ auch das Messbuch und Pontifikale einbezieht, ist speziell gegen Winter gerichtet. Nachdem der Verfasser in kirchlichem Sinn die Idee des Kultus entwickelt hat, zeigt er, daß unsere dermalige Liturgie der Hauptsache nach uralt sei und in allen ihren Bestandteilen (Messe, Spendung der Sakramente und Sakramentalien), auch rücksichtlich der lateinischen Sprache, der Idee des Kultus ganz und gar entspreche. Nicht die Formen der katholischen Liturgie seien mangelhaft, sondern nur am Verständnis derselben fehle es; anstatt sie zu bekritteln und über Bord zu werfen, solle man sie geistig zu durchdringen, den in ihnen sich kundgebenden Geist der Kirche zu erfassen suchen und namentlich auch dem Volke ein lebensvolles Verständnis derselben vermitteln, dann sei alles in bester Ordnung.

5. Noch größere Verheerungen als in der katholischen Kirche hat der Rationalismus des 18. Jahrhunderts unter den Protestanten angerichtet, wo er schon etwas früher in die Theologie eingedrungen war und sein Zerstörungswerk um so leichter vollführen konnte, als ihm nur der tote Buchstabe der Schrift, nicht, wie in der katholischen Kirche, eine lebendige, untrügliche Autorität Widerstand leistete; nicht etwa bloß in der Dogmatik und biblischen Wissenschaft der Protestanten, sondern auch auf dem Gebiete ihrer Liturgien hat er sehr destruktiv gewirkt. Wohl hatten letztere vielfach schon nach dem 30jährigen Kriege von dem positiven Gepräge, welches sie bei ihrer Einführung im 16. Jahrhundert noch an sich trugen, verloren, schlossen aber immer noch viele lateinische Elemente in sich und waren Ausdruck des orthodoxen Glaubens; das wurde aber unter dem Einfluß des Rationalismus anders. Hören wir darüber Bähr, welcher sagt: „Im 18. Jahrhundert wurde infolge der verschiedenen zusammenwirkenden Ursachen das reformatorische (lutherische und reformierte) Bekenntnis in seinen Grundfesten erschüttert. Fand auch keine

<sup>1</sup> De horarum canonicarum utilitate, Aug. Vind. 1801. Abgedruckt bei Roskóvány, De Brev. VIII 654 ff.



förmliche Aufhebung desselben statt, so schwand es doch mehr und mehr aus dem Leben und Bewußtsein der Gemeinden und insbesondere der Theologen. Die ganze Fülle und Summe der evangelischen Wahrheit schrumpfte auf die Trias „Gott, Tugend und Unsterblichkeit“ zusammen; der bisher angebetete Gottmensch wurde zum Weisen von Nazareth, und das gesamte Christentum erschien nicht mehr als eine göttliche Lebenskraft für den sündigen Menschen, sondern als die „Lehre Jesu“, die Kirche aber als Verein oder Anstalt, die Lehre Jesu fortzupflanzen und Gott nach derselben zu verehren. Dieser Umschlag konnte auf den Kultus als Ausdruck und Träger des Glaubens und Bekenntnisses nicht ohne wesentlichen Einfluß bleiben. Die vermeintliche Vereinfachung des Glaubens und Bekenntnisses zog unwillkürlich auch eine Vereinfachung des Kultus nach sich; er wurde möglichst reduziert und abbreviiert, in Wahrheit aber abgeschwächt und entleert. Die reformatorischen Kultusformen pakteten nicht mehr zu dem gänzlich veränderten Glauben und religiösen Bekenntnis; man schuf daher andere, neue, und es wurde eine Anzahl von Agenden, Gebetsformularien und Gesangbüchern produziert, in denen sich die geänderte Grundanschauung des breiten geltend machte. Gemäß der Auffassung des Christentums als Lehre wurde die Predigt als der eigentliche Lehrvortrag zur ausschließlichen, alles übrige beherrschenden Hauptsache, die Gesänge und selbst die Gebete stimmten einen vorherrschend lehrhaften Ton an, abgesehen von der Dürftigkeit ihres dogmatischen Inhaltes. Das Volk wußte und weiß daher vielfach nur noch von einem „Besuch der Predigt“, nichts von einem Besuch des Gottesdienstes. Während früher der Kultus durch kirchenobrigkeitliche Bestimmungen geordnet war, um die Einheit der Konfessionskirche zu wahren und zu erhalten, riß nunmehr eine fast bodenlose Willkür in dem Gebrauch der neuen Agenden ein, und jeder Prediger bediente sich derjenigen, welche am meisten seinen subjektiven Ansichten entsprach.“<sup>1</sup> Wir haben schon früher (S. 137—138) bemerkt, daß in den lutherischen Agenden aus dem 16. Jahrhundert Introitus, Kyrie, Gloria, Credo, Präfation usw. beibehalten waren; das wurde nun alles beseitigt; die Abendmahlsfeier flüchtete, wenigstens in den Städten (für etliche Fromme), in die Sakristei und der ganze Gottesdienst bestand in Predigt mit Gebet und Lied, in denen auch gepredigt und moralisiert wurde. Harnack<sup>2</sup> sagt von dieser Periode: „Es ist eine tränenwerte Zeit auch in liturgischer Beziehung, denn sie hat uns sehr arm gemacht, arm an Besitz, weil man mit der Geschichte gebrochen, und, was noch schwerer wiegt, arm an Erkenntnis der Armut.“ Daß in dieser Zeit des Zerstörens der Protestantismus auf dem Gebiete der liturgischen Literatur keine Leistung von bleibender Bedeutung aufzuweisen habe, läßt sich im vorhinein erwarten; die einschlägigen Arbeiten von Seiler, Gutbier u. a. haben keinerlei bleibenden Wert.

<sup>1</sup> Bähr, Begründung einer Gottesdienstordnung für die evangel. Kirche (1856) 9—10. Vgl. Kliefoth, Liturg. Abhandl. I<sup>1</sup> 2. Köstlin, Geschichte des christl. Gottesdienstes, Freiburg 1887, 224 ff., mit lehrreichen Proben.

<sup>2</sup> Praktische Theologie 612.

§ 14. Geschichte der Liturgik in neuerer und neuester Zeit<sup>1</sup>.

1. Es ist hier nicht der Ort, von den verschiedenen Tatsachen, Umständen und Einflüssen zu reden, welche den großartigen Aufschwung hervorriefen, der in religiöser, sozialpolitischer und wissenschaftlicher Hinsicht auf den Josephinismus, auf die französische Revolution und auf die jammervolle Säkularisation gefolgt ist, namentlich seitdem sich Deutschland aus seiner tiefen Erniedrigung mit verjüngter Kraft erhoben hatte. Als ganz vorzügliches Heilmittel gegenüber dem flachen Rationalismus erwies sich tatsächlich der erneute gründliche Betrieb geschichtlicher, speziell kirchengeschichtlicher Studien. Die Rationalisten, welche in ihrem Geistesstolz die Lehren und Einrichtungen der Kirche verachteten, und die josephinischen Herrschgewaltigen, welche die Kirche knechteten und gleich dem Aischenbrödel behandelten, hatten auf allen Gebieten nur Ruinen zu schaffen, unsägliches Elend hervorzurufen vermocht; darum richteten alle Einsichtigen ihre Augen wieder mit Liebe auf die Kirche, welche jahrhundertlang die Völker beglückt hatte, und versenkten sich in allseitiges Studium ihrer Geschichte, um Trost und Zuversicht zu schöpfen, und noch mehr, um für die Gegenwart und Zukunft aus der Geschichte zu lernen. Mit besonderem Eifer verlegte man sich (auch die Protestanten) in der sog. Restaurationsepöche allenthalben auf das Studium des christlichen Altertums<sup>2</sup> und sofort auch des christlichen Mittelalters, dessen Kunst man allmählich wieder in ihrem vollen Werte zu würdigen lernte, weil man wieder gläubig und wieder kirchlich geworden war. Infolge gründlicher, in den Geist der Väter eindringender patristischer Studien, wie in erster Reihe Möhler sie getrieben, wurde die katholische Theologie echt positiv, die gesamte Auffassung der Kirche und des Christentums tief realistisch, namentlich erfaßte man die christliche Rechtfertigung, das eucharistische Opfer, die Sakramente und Sakramentalien tiefer nach ihrem wahren Wesen, und wurde man sich infolgedessen des spezifischen Unterschiedes zwischen Katholiken und Protestanten klar bewußt. Auch die vielgelästerte Scholastik kam nach und nach wieder zu Ehren und mit ihr jene mittelalterliche Mystik, aus deren fruchtbarem Grund und Boden so viele zart sinnige und fromme Deutungen der Liturgie erwachsen waren<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. Bäumert, Blick auf die Geschichte der Liturgie und deren Literatur im 19. Jahrhundert: *Epist. Jahrbuch* XI (1890) 44 ff. Chevalier, *La renaissance des études liturgiques. Compte-rendu du quatrième congrès scientifique des Catholiques 1897*. Lejay: *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris 1896—1905, unter dem Titel: *Ancienne philologie chrétienne*. Eine sehr gute Bibliographie der neuesten Literatur bietet die seit 1902 in dem Verlage von Desclée in Rom erscheinende *Rassegna Gregoriana*. Über die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der orientalischen Liturgie unterrichtet die Zeitschrift *Oriens christianus*, Rom-Leipzig 1901 ff. Auch die bekannten historischen Revuen, wie das *Historische Jahrbuch* der Görresgesellschaft und namentlich die zu Löwen erscheinende *Revue d'histoire ecclésiastique* verzeichnen die neueste liturgische Literatur.

<sup>2</sup> Vgl. den Nachweis bei Kraus, Begriff der christl. Archäologie 15 ff.

<sup>3</sup> Vgl. die Belege für das nur im allgemeinen Ange deutete bei Werner, *Geschichte der kathol. Theologie in Deutschland*, München 1866, 424 ff., 2. Aufl. (1889) 416 ff.

2. Dieser Aufschwung der theologischen, speziell der liturgischen Wissenschaft bei den Katholiken erfolgte selbstverständlich sehr allmählich, wie ein Blick auf die liturgischen Schriften von Gollowitz, Franz Geiger, Gügler, Widmer und dem sel. Bischof Wittmann zeigt; wir dürfen uns daher auch gar nicht wundern, wenn wir in den zwanziger, dreißiger und vierziger Jahren bei den hervorragenden Gelehrten mitunter noch Grundsätzen und Anschauungen begegnen, die uns gegenwärtig als mehr oder weniger unkorrekt erscheinen. Durch die Zerstörung der alten theologischen Schulen war auch die Schultradition, um die es etwas gar Wichtiges ist, unterbrochen oder doch gestört worden, und jene Männer mußten in vieler Hinsicht, namentlich was wissenschaftliche Methode betrifft, auf den Ruinen des Rationalismus, nachdem sie zuerst aus dessen Wust sich mühsam herausgearbeitet hatten, einen geistigen Neubau auführen. Ganz besonders galt es, auf liturgischem Gebiete mühsam Neues zu schaffen. Auch hier hat das vertiefte historische Verständnis den Rationalismus am gründlichsten überwunden. Freilich war man, als die Reaktion gegen Rationalismus und Josephinismus begann, noch weit entfernt von einer eigentlichen Neublüte der liturgischen Studien. Allein die weiter unten zu besprechenden Gesamtdarstellungen der Liturgie hatten den Weg gewiesen, und darin besteht ihr ureigenstes Verdienst, wenigstens bei uns in Deutschland und auch in Frankreich, während in England der Aufschwung der liturgischen Studien vor allem an die ritualistische Bewegung anknüpft. Wie das erwachte historische Interesse, namentlich in Deutschland, sich vor allem in Quellenpublikationen äußert, so zeigt sich auch in der Liturgik das Streben, neue Quellen zu edieren oder bereits edierte in verbesserter kritischer Form herauszugeben, ein Streben, das besonders seit dem fünften Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts reiche Früchte getragen hat. Allen Ländern voran geht in dieser Beziehung England, ihm folgte Frankreich, während in Deutschland erst in den letzten Jahren ein immerhin vielversprechender Anfang gemacht wurde. Aus den übrigen Ländern sind nur wenige hervorragende Quellenpublikationen liturgischen Inhalts zu nennen.

a) Großartiges wurde während der letzten Dezennien in England in Bezug auf den Druck von Handschriften liturgischen Inhalts geleistet, und zwar zunächst seitens wissenschaftlicher Vereine, wie der Surtees Society, der Henry Bradshaw Society und des Alcuin Club. Von den Publikationen der Surtees Society verzeichnen wir: *Rituale Dunelmense* 1840; *Anglosaxon and early English psalter* 1843; *Liber pontif. of Edmund Lacy, bishop of Exeter*, 1847; *The Latin hymns of the Anglosaxon Church* 1851; *Pontif. Egberti archiep. Eborac.* 1853; *Benedictionale Aethelwoldi*, ep. Winton. 1853; *Missale ad usum eccl. Sarum* 1861 ff; *Lectionarium s. Mariae V., s. Thomae Cant. etc.* 1869; *The York missal* 1872; *The York pontifical* 1873—1875; *The Hereford missal* 1874; *Manuale et processionale ad usum eccl. Eborac. [et Sarum]* 1875; *Consuetudinarium eccl. Lincoln.* 1880; *Breviarium ad usum eccl. Eborac.* 1880—1883; *The Sarum missal, done into English* 1884; *Ordinale sec. usum eccl. Exon.* [ohne Jahr]. Die 1890 gegründete Bradshaw Society veröffentlichte: *Missale ad usum Westmonast. eccl.* 1891—1893; *The antiphonary of Bangor pars I* 1893; *Offic. eccles. abbatum sec. usum Evesham. monasterii* 1893; *Tracts of Clement Maydeston, viz. Defensorium directorii and Crede mihi* 1894; *Winchester Tropes*; 1894 *The martyrology of Gorman* 1895; *The Bangor*



antiphonarium pars II 1895; The missal of Robert of Jumièges 1896; Missale ad usum ecclesiae Westmonasteriensis 1897; The Irish liber hymnorum 1897; The Rosslyn Missal 1899; The coronation book of Charles V. of France 1899; Missale Romanum Mediolan. vol. I 1474, 1899; The processional of the nuns of St. Mary at Chester 1899; Three coronations orders 1901; Clement Maydestone's directorium sacerdotum 1902; Customary of the Benedictin monasteries of St. Augustin vol. I 1802; The Benedictional of archbishop Robert 1903; The Hereford Breviary 1904, Customary of the Benedictin monasteries of St. Augustin vol. II; Tracts on the mass 1904; The martyrology of Oengus the Culdee 1905; The Mozarabic Psalter 1905; The Stowe missal 1906; Missale Romanum Mediolani 1474, vol. II 1907; The second recension of the Quignon Breviary 1909; Facsimiles of the Creeds 1909.

Von den Veröffentlichungen des Meuin Club seien hervorgehoben: Exposition de la messe 1899; English Altars from illuminated Mss. 1899; Pontifical services illustrated from miniatures of the XV<sup>th</sup> and XVI<sup>th</sup> centuries 1901.

Einzelne Gelehrte, die sich um die Edition liturgischen Quellenmaterials verdient gemacht haben, sind: Birch (The book of Nunnaminster. Hampshire soc. 1889), Marquis of Bute (The Coptic morning service for the Lord's day. London 1882), Hammond (Liturgies eastern and western [auch unter dem Titel: Ancient liturgies]. Oxford 1878; The liturgy of Antioch and other liturg. fragments, Oxford 1879). Littledate (The liturgies of ss. Mark, James, Clement, Chrysostom and Basil and the Church of Malabar, translated. 2. ed., London 1869; The Prymer, prayerbook of the middle ages. London 1891 f), Malan (The divine liturgy of the Armenian Church. London 1870; Original documents of the Coptic Church. London 1872—1875), Masfoll (Monumenta ritualia eccl. Anglicanae. 2. ed., 3 voll., Oxford 1882; The ancient liturgy of the Church of England. 3. ed., Oxford 1882), Misset und Weale (Thesauri hymnod. suppl. ampliss. London 1888 f), Weale (Tetralogia liturgica. London 1849), Weale und Forbes (The ancient liturgies of the Gallican Church. Burnt-island 1855), Norman (Hymnar. Sarisbur. London 1851), Shann (Euchology, a manual of prayers of the holy orthodox Church. Kidderminster 1891), Swanson (The Greek liturgies chiefly from original authorities. Cambridge 1884), Trench (Sacred Latin poetry. London 1864), Warren (The manuscript Irish missal. London 1879; The Leofric missal. Oxford 1883), Wichham Legg (Brev. Rom. a Fr. Card. Quignonio editum. Cantabrigiae 1888), Rule (The missal of St. Augustin's abbey Canterbury. Cambridge 1896), Wilson (The Gelasian Sacramentary. Oxford 1894), Feltoe (Sacramentarium Leonianum. Cambridge 1896), Brightman (Liturgies eastern and western, vol. I. Oxford 1896), Kuypers (The book of Cerne. Cambridge 1902), Conybeare (Rituale Armonorum. Oxford 1905), Frere (Antiphonale Sarisburiense. London 1903), Michley (Ordo romanus I. London 1905).

b) In Frankreich (und Belgien) haben sich um die Edition liturgischen Quellenmaterials große Verdienste erworben die Benediktiner von Solesmes durch die Herausgabe der Paléographio musicale, über deren Inhalt wir oben (S. 74) bereits berichtet haben. Im Auctarium Solosmense (1900) veröffentlichte der Benediktiner Dom Gagin ein ambrosianisches Sakramentar von Bergamo (10.—11. Jahrh.). Ferner hat der unermüdlche Myffe Chebatier durch seine Bibliothèque liturgique unsere Kenntnis der liturgischen Quellen in dankenswerter Weise bereichert. Wir heben hervor: Bd 6: Ordinaires de l'église cathédrale de Laon (XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles),

Bd 7: Sacramentaire et Martyrologe de l'abbaye de Saint-Remy etc., Bd 8: Ordinaires de l'église cathédrale de Bayeux (XIII<sup>e</sup> siècle), Bd 9: Ordinaire de l'église cathédrale de Vienne (XIII<sup>e</sup> siècle), Bd 10: Missel de l'église cathédrale de Vienne, Bd 11 Bréviaire de l'église cathédrale de Vienne, Bd 13: Bréviaire de la collégiale de Saint-Barnard de Romans, Bd 14: Missel de l'église cathédrale de Valence usw. G. Morin machte sich verdient durch die Herausgabe des mozarabischen Lexikonars, des *Liber comicus* (Bd 1 der *Anecdota Maredsolana*), Cabrol durch die Edition der *Monumenta ecclesiae liturgica*, Bd 1: *Reliquiae liturgicae vetustissimae*. Paris. 1900—1902, sein Ordensbruder, der Benediktiner Férotin veröffentlichte das höchst interessante mozarabische Rituale: *Le Liber ordinum en usage dans l'Eglise visigothique et mozarabe d'Espagne du V<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle* [Bd 5 der *Monumenta ecclesiae liturgica*]. Paris 1904.

c) In Deutschland (mit Österreich und der Schweiz) richtete sich das Augenmerk zunächst vorzüglich auf die liturgische Poesie. Neben den älteren Sammlungen von Bartsch (Lat. Sequenzen. Rostock 1868), Daniel (*Thesaurus hymnol.* 5 Bde. Halis et Lipsiae 1841—1856), Kayler (*Anthol. hymn. lat.* Paderb. 1865), Rehrein (*Kathol. Kirchenlieder* v. 3 Bde. Würzburg 1859—1863; Lat. Sequenzen des Mittelalters. Mainz 1873), Mone (Lat. Hymnen des Mittelalters. 3 Bde. Freiburg 1853 bis 1855), Morel (Lat. Hymnen des Mittelalters. Einsiedeln 1866), Rambach (*Anthologie christlicher Gesänge*. 4 Bde. Altona und Leipzig 1817—1822), Reithmayr (*Flores patrum et hymni eccl.* Scaphus. 1853) und kleineren neueren Zusammenstellungen von Dantó (*Vetus hymnar. eccl. Hungariae*. Budapest. 1893), Milchsack (*Hymni et sequentiae*. Vol. I. Halae 1886), Reiners (*Unbekannte Tropengesänge*. Lugemburg 1887), Rath (Lat. Hymnen des Mittelalters. Augsburg 1888) hat besonders Guido M. Dreves und Clemens Blume S. J. eine umfassende Sammlung des noch erstaunlich reichen ungedruckten Materials für die mittelalterliche Hymnographie geboten in den *Analecta hymnica medii aevi* (Lipsiae 1886 ff. bis jetzt 52 Bände). Eine praktische Anthologie aus den *Analecta hymnica* veranstaltete Dreves in dem nach seinem Tode von Blume herausgegebenen Buche: *Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung*. Leipzig 1909. Außerdem gab Dreves heraus: *Die Hymnen Johann von Jensteins*, Erzbischofs von Prag (Prag 1887) und *Petri Abaelardi perip. palat. hymnarius Paraelytensis* (Paris. 1891). Von sonstigen Quellenpublikationen deutscher Forscher sind hervorzuheben: Daniel, *Codex liturgicus ecclesiae universae* (4 Bde Lipsiae 1847—1854), eine sehr handliche Zusammenstellung, welche im I. Bande den *Ordo missae* Gelas., Gregor., Goth., Ambros., Mozarab., Gallie., sowie die ältesten lateinischen Ordines für die Spendung der Sakramente und Sakramentalien, im II. Bande die Agenden der Lutheraner, im III. Bande der deutschen, französischen, englischen Reformierten, im IV. Bande die *Liturgia ss. Clementis, Iacobi, Marci, Basilii, praesanctificationum*, sowie die Formularien für Spendung der Sakramente und Sakramentalien in griechischer, die Liturgie der Armenier und der hl. Abdäus und Maris in lateinischer Sprache enthält. Gleichfalls sehr wertvoll ist: Denzinger, *Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis*, 2 Bde. Wirceb. 1863—1864. Die Riten sind teils aus gedruckten Werken, teils aus Handschriften (dem Nachlaß Renaudots) in lateinischer Sprache gesammelt, in welche viele Stücke erst neu (aus dem Armenischen durch Richter, aus dem Koptischen durch Scholz, aus dem Arabischen durch Zingerle) übersezt wurden. Interessante Dokumente zur Geschichte der Liturgie edierte auch Mone (Lateinische und griechische Messen aus dem 2. [!] bis 6. Jahrhundert), zumeist Fragmente gallikanischer Sakramentalien. Viele, namentlich für die Geschichte des *ordo missae* belangreiche Texte finden sich bei Ebner, Quellen

und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter italicum. Freiburg 1896. Was jedoch die Publikation vollständiger alter liturgischer Bücher anlangt, ist Deutschland andern Ländern, besonders England, gegenüber bedeutend im Rückstand, wenn auch in jüngster Zeit vielversprechende Ansätze zum Besseren zu bemerken sind. Den Wendepunkt bezeichnet die Herausgabe des Rituale von St Florian aus dem 12. Jahrhundert durch Prälat A. Franz (Freiburg 1904), ein Buch, welches nicht bloß durch den trefflich edierten wichtigen Text, sondern auch durch die beigegebene Einleitung und die beigelegten Erläuterungen, in welchen eine Ansammlung durch langjähriges Studium der Handschriften gewonnener liturgischer Kenntnisse verwertet ist, für den Betrieb der liturgischen Studien epochemachend ist. Freisen gab die alten Ritualien der Diözesen Roeskilde, Schleswig, Aboe und Linköping, Kolberg 1903 die im Jahre 1487 erschienene Agenda communis, Schönfelder 1904 und 1906 die Agenden von Meissen, Naumburg, Köln und Schwerin, Stapper 1906 „Die älteste Agenda des Bistums Münster“ heraus<sup>1</sup>. Für die Geschichte der Liturgie ist auch wohl zu verwerten die Edition der Consuetudines monasticae von Albers und des Liber ordinarius der Essener Stiftskirche von Arens<sup>2</sup>.

d) In Italien wurde durch Valentini (Codice necrologico-liturgico del monastero di s. Salvatore o s. Giulia in Brescia. Brescia 1887) eine interessante Handschrift des gregorianischen Sakramentars mit einem Liber vitae des 9. Jahrhunderts veröffentlicht; Ceriani publizierte Il rotolo opistografo del principe Antonio Pio di Savoia (Milano 1883), eine Sammlung alter Orationen aus einer ravennatischen Pergamentrolle. Wertvolles liturgisches Quellenmaterial enthalten auch die Monumenta veteris liturgiae ambrosianae von Magistretti: Bd 1: Pontificale in usum ecclesiae Mediolanensis necnon ordines ambrosiani ex codd. saec. IX ad XV, mit einer Vorrede von Ceriani. Bd 2: Manuale ambrosianum ex cod. saec. XI. Magistretti veröffentlichte ferner: Beroldus sive ecclesiae ambrosianae Mediolanensis Kalendarium et ordines saec. XII. Mailand 1894. Neben andern liturgischen Texten gab Mercati (Antiche reliquie liturgiche ambrosiane e romane [Studi e Testi VII] Roma 1902) einen „Ordo ambrosianus ad consecrandam ecclesiam et altaria“ (p. 1—32) heraus.

e) Aus Schweden und Norwegen sind neben den Hymnensammlungen von Kemming (Hymni, sequentiae et psalmi cantiones, in regno Sueciae olim usitatae. Holmiae 1885; Latinska sanger. Stockholm 1886) besonders die Publikationen von Caspari für die Geschichte der Taufe von Bedeutung: Ungebrachte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel (Christiania 1866, 1869, 1875) und „Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols“ (Christiania 1879).

3. Auch in der Verwertung liturgischer Quellen sind an erster Stelle Frankreich und England zu nennen, wenngleich in den letzten Jahren Deutschland diesen Ländern in der Zahl der Publikationen nahekommend und wenigstens in einzelnen hervorragenden Publikationen durch Gediegenheit und Gründlichkeit übertrifft. — Eine zusammenfassende Darstellung der Geschichte der Liturgie verdanken wir dem bekannten Historiker und Archäologen L. Duchesne, der auch in seiner trefflichen Ausgabe des Liber pontificalis<sup>3</sup> zahlreiche liturgische Gegenstände erörtert. In seinen bereits in vierter Auflage erschienenen

<sup>1</sup> Siehe oben S. 84.<sup>2</sup> Siehe oben S. 86.<sup>3</sup> Paris 1886—1890.



Origines du culte chrétien behandelt er die gesamte Liturgie in ihrer Entwicklung vom apostolischen Zeitalter bis zur Karolingerzeit, im einzelnen die Ausbildung besonderer liturgischer Observanzen, wobei vor allem seine Ausführungen über die Entstehung des gallikanischen Ritus Beachtung gefunden haben, beschreibt die Feier der heiligen Messe im christlichen Altertum, die Spendung der heiligen Sakramente der Taufe, Firmung, Priesterweihe und Ehe, sowie einzelner Sakramentalien, wie der Kirchweihe, Consecratio virginum, Reconciliatio poenitentium; besondere Abschnitte sind auch den kirchlichen Gewändern und dem kanonischen Stundengebete gewidmet. — Eine Geschichte des Breviers schrieb Pierre Batiffol<sup>1</sup>, die sich durch reichen Inhalt, Übersichtlichkeit und Klarheit auszeichnet, wenn auch einzelne Aufstellungen nicht ohne scharfen Widerspruch geblieben sind. Ebenso berühren die Arbeiten über die Askandisziplin, die Anfänge des Bußwesens und der Hierarchie, die Agape die Liturgik und seien deshalb hier erwähnt<sup>2</sup>. Die überaus zahlreichen und gehaltvollen Einzeluntersuchungen, welche der scharfsinnige Germain Morin, der verdiente Herausgeber des *Liber comicus*, veröffentlichte, sind größtenteils der Erforschung der Liturgie gewidmet<sup>3</sup>; an Begeisterung für die Liturgie und Fleiß steht ihm gleich sein Ordensgenosse, der Abt Cabrol von Farnborough, welcher in seinen Werken *Le livre de la prière antique*<sup>4</sup> und *Origines liturgiques*<sup>5</sup> ähnlich wie Duchesne das gesamte Gebiet der altchristlichen Liturgie zur Darstellung brachte und außerdem noch zahlreiche Untersuchungen in dem unter seiner Leitung erscheinenden *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie chrétienne* veröffentlichte. Die umfangreichen Arbeiten Jules Corblets: *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême*<sup>6</sup>; *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de l'Eucharistie*<sup>7</sup>; *Histoire, dogmes, tradition et liturgie de l'église Arménienne*<sup>8</sup> bieten umfangreiches liturgisches Material, entbehren jedoch leider der genügenden Kritik. — Die Herausgeber der in England edierten, oben erwähnten Quellenwerke bieten in den Einleitungen meist gehaltvolle liturgische Untersuchungen. Außer diesen erwähnen wir noch ganz besonders die verdienstlichen Arbeiten E. Bishops, von welchen er selbst in seinem Werke *On the history of Christian altar*<sup>9</sup> ein ausführliches Verzeichniß gibt.

Aus der Feder des Jesuiten H. Thurston stammen zahlreiche kleinere, aber überaus ergebnisreiche liturgische Untersuchungen, die in verschiedenen Zeitschriften, z. B. im *Month*, *Tablet* usw., sich abgedruckt finden. Sein Buch *Lent and holy week*<sup>10</sup> kann als das Muster einer populär-wissenschaftlichen Abhandlung über Fastenzeit und Karwoche bezeichnet werden. Reiche historische Kenntnisse und scharfsinnige Kritik zeichnen auch sein Werk *The stations of the cross* aus<sup>11</sup>.

<sup>1</sup> *Histoire du bréviaire romain*, 3. ed. 1911.

<sup>2</sup> *Études d'histoire et de théologie positive*. Paris 1906.

<sup>3</sup> Aufgeführt bei Cabrol, *Introduction aux études liturgiques*, Paris 1907, 107 ff.

<sup>4</sup> Paris 1900. <sup>5</sup> Paris 1906.

<sup>6</sup> Ébb. 1881—1883.

<sup>7</sup> Ébb. 1886.

<sup>8</sup> Ébb. 1885.

<sup>9</sup> Ed. 2. Downside 1905.

<sup>10</sup> London 1904.

<sup>11</sup> Ébb. 1906.

Daß das Studium der Liturgie in den letzten Jahrzehnten auch in Deutschland einen gewaltigen Aufschwung genommen, lehrt ein Blick auf die zahlreichen kleineren Schriften und Abhandlungen in Zeitschriften, welche im Verlaufe der Darstellung bei den einzelnen Abschnitten der Liturgik genannt werden sollen. Es läßt sich nicht verkennen, daß in der wissenschaftlichen Behandlung der Liturgie in Deutschland zwei Strömungen nebeneinander, zuweilen auch ineinander flossen. Die erstere Strömung betont mehr das erbauliche Moment unserer Liturgie, hebt ihre Schönheit und Zweckmäßigkeit hervor. Sie war vorzüglich am Platze, als es galt, mit dem Rationalismus und seinen den Gottesdienst verflachenden Anschauungen zu brechen. Sie ist es auch, welche der historischen Betrachtungsweise der Liturgie stets neue Lebenskraft zuzuführen und die Begeisterung für die geschichtliche Erforschung der Liturgie wach zu erhalten hat. Andererseits wird durch eine streng wissenschaftliche historische Betrachtungsweise der Liturgie die erbauliche Darstellung der Liturgie in weissen Schranken gehalten, so daß nicht dort tiefe Geheimnisse geschaut werden, wo die geschichtliche Auffassung zu einem andern, nüchternen Urtheil gelangt. Als Begründer jener Richtung, die sich zu ihrem Ziele gesetzt hat, die Schönheit und Erhabenheit des katholischen Gottesdienstes zur Darstellung zu bringen, muß der um die Restauration der katholischen Theologie in Deutschland hochverdiente Gießener Professor Dr Franz Staudenmaier († 1856) angesehen werden, welcher in seinem herrlichen Buche „Der Geist des Christentums“<sup>1</sup> in äußerst ansprechender, ebenso erbaulicher als geistreich belehrender Weise fast die gesamte Liturgie für gebildete Katholiken behandelt hat. Sein Antipode ist der im Jahre 1899 als Universitätsprofessor in Breslau gestorbene Ferdinand Probst, welcher in seinen zahlreichen Abhandlungen und Schriften, von welchen wir nur „Die Sakramente und Sakramentalien in den ersten drei christlichen Jahrhunderten“<sup>2</sup>, „Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform“<sup>3</sup>, „Die abendländische Messe vom 5. bis zum 8. Jahrhundert“<sup>4</sup>, „Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines“<sup>5</sup> erwähnen, das historische Moment ausschließlich zur Geltung kommen läßt. In mustergültiger Weise ist geschichtliche und erbauliche Betrachtungsweise verbunden in dem seinerzeit epochemachenden Werk von Rössing „Liturgische Erklärung der heiligen Messe“<sup>6</sup>, während bei Nik. Gühr in seinen Werken („Das heilige Messopfer dogmatisch, liturgisch und asketisch erklärt“<sup>7</sup>, „Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche“<sup>8</sup> usw.) die erbaulichen Erwägungen sich in den Vordergrund drängen. Um den Ausbau der Liturgik als Wissenschaft zu fördern, kann nur der von Probst eingeschlagene Weg als gangbar angesehen werden. Ihn beschritt der im Jahre 1894 der Wissenschaft durch den Tod entriffene Benediktiner Suitbert Bäumer, der die Ergebnisse seiner historisch-liturgischen Forschungen in zahlreichen, in Zeitschriften veröffentlichten Artikeln<sup>9</sup>, vor allem aber in seiner „Geschichte des Breviers“<sup>10</sup> niedergelegt hat. Des Werkes des Eichstätter Lyzealprofessors Adalbert Ebner

<sup>1</sup> Mainz 1835, 2 Bde.      <sup>2</sup> Tübingen 1872.<sup>3</sup> Münster 1893.      <sup>4</sup> Ebd. 1896.      <sup>5</sup> Ebd. 1892.<sup>6</sup> Regensburg 1869, 3. Aufl.      <sup>7</sup> 9. und 10. Aufl.      <sup>8</sup> 2. Aufl.<sup>9</sup> Eine Übersicht über dieselben bei Cabrol (Introduction 118 ff.).<sup>10</sup> Freiburg 1895; französisch von Biron, Paris 1905.

(† 1898) „Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter“<sup>1</sup> wurde schon oben gedacht. Ebner hatte nur in verhältnismäßig geringem Maßstabe seine reichen, aus den Handschriften gewonnenen liturgischen Kenntnisse in den jenem Werke beigegebenen „Forschungen“ verwerten können. Sein Werk aber war symptomatisch für das bereits vorhandene Bestreben, den liturgischen Forschungen durch möglichst umfangreiche Verwertung handschriftlichen Materials eine breitere und gesicherte Basis zu bieten, da nur auf solchem Wege zu neuen Resultaten gelangt werden konnte. Einen Höhepunkt dieser Entwicklung der liturgischen Forschung stellen die Arbeiten des Münchener Universitätsprofessors Prälat A. Franz dar, dem wir bereits als Herausgeber des *Rituale* von St Florian begegnet sind. In seinem Werke „Die Messe im deutschen Mittelalter“<sup>2</sup> betont er nur vorübergehend die Entwicklung, welche der Meßritus im Mittelalter genommen: sein Augenmerk ist vorzüglich darauf gerichtet, zu zeigen, „welche Bedeutung das heilige Opfer für das religiöse Denken und Tun des Volkes hatte, wie das Volk dasselbe bewertete und wie die kirchliche Praxis bezüglich der Messe sich gestaltete“. Die Grundsätze der historischen Forschung, von denen er in diesem Werke sich leiten ließ, begleiteten ihn auch bei seinem großen, zweibändigen Werke: „Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter“<sup>3</sup>. Ein großer Teil der kirchlichen Liturgie ist hier zum erstenmal unter Herbeiziehung des umfangreichsten, vielfach ungedruckten Materials erforscht. Der Fleiß und die Erudition eines einzelnen hat hier solche Resultate erzielt, daß auf diesem Gebiete für lange Zeit der Forschung nur noch eine Nachlese erübrigen wird. Für die Erforschung der Perikopen und die Entwicklung der Heiligenverehrung sind außerordentlich verdienstvoll die Werke von Stephan Beissel S. J.<sup>4</sup>, während sich Nilles S. J.<sup>5</sup> und Baumstark<sup>6</sup> vorzüglich um die Erforschung der orientalischen Liturgie verdient machten. Auch die Arbeit anderer Gelehrter, die nicht die Liturgik zu ihrem speziellen Forschungsgebiet erwählt haben, ist unserer Wissenschaft vielfach zu statten gekommen. Es seien hier nur erwähnt Funk († 1907) in Tübingen und Grisar S. J. Auch protestantische Gelehrte, wie Ranke<sup>7</sup>, Wiegand<sup>8</sup> usw. haben durch ihre Forschungen unsere Kenntnisse der katholischen Liturgie bereichert, so daß in den letzten Jahren bei uns ein hoch erfreulicher Aufschwung der liturgischen Studien verzeichnet werden kann.

Italien ist an diesem Aufschwung der liturgischen Wissenschaft mit nur wenigen Werken beteiligt; es mag dies damit zusammenhängen, daß die Liturgik

<sup>1</sup> Freiburg 1896.

<sup>2</sup> Freiburg 1902.

<sup>3</sup> Ebd. 1909.

<sup>4</sup> Geschichte der Evangelienbücher. Freiburg 1906. Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches. Ebd. 1907. Geschichte der Verehrung Mariens in Deutschland während des Mittelalters. Ebd. 1909 1910.

<sup>5</sup> *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis*. Innsbruck 1896.

<sup>6</sup> Oriens Christianus, Rom-Leipzig 1901 ff. *Liturgia romana e liturgia dell' esarcato*, Roma 1904 u. a. *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*, Paderborn 1910.

<sup>7</sup> Das kirchliche Perikopenystem aus den ältesten Urkunden der römischen Liturgie, dargelegt und erläutert. Berlin 1847.

<sup>8</sup> Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters. Leipzig 1899.



hier sich fast ausschließlich auf die Darstellung des gegenwärtigen Ritus beschränkt, eine Aufgabe, die wir der Rubrikenlehre zuzuweisen gewohnt sind. Mit großem Fleiße und Gelehrsamkeit entwirft Magani in seinem Buche *L'antica liturgia Romana*<sup>1</sup> ein Bild der Liturgie im christlichen Altertum, ohne unsere Kenntnisse der alten Riten wesentlich zu vermehren. Eine unsern Anforderungen entsprechende Darstellung der Meßliturgie schrieb Semeria *La messa nella sua storia e nei suoi simboli*<sup>2</sup>.

4. Die Beziehungen zwischen Liturgik und christlicher Archäologie sind so innige, daß oft ein berechtigter Zweifel entstehen kann, ob dieses oder jenes Werk als liturgisches oder als archäologisches anzusprechen ist. Sicherlich gehört es mit zur Aufgabe der Liturgik, die in ihr Gebiet einschlägigen Resultate der christlichen Archäologie zu verwerten, doch können wir uns hier nicht darauf einlassen, die auch für den Liturgiker belangreiche archäologische Literatur aus neuerer und neuester Zeit zu verzeichnen; nur einzelne Autoren samt ihren einschlägigen Werken sollen hier speziell erwähnt werden. Ein bedeutendes Werk waren seiner Zeit die auch jetzt noch zuweilen mit Nutzen zu gebrauchenden „Vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche“<sup>3</sup> des Pfarrers Ant. Joseph Vinterim († 1855), die den gleichzeitigen „Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie“ des Protestanten Augusti ebenbürtig an die Seite treten und trotz ihrer mancherlei Mängel den archäologischen und speziell den positiven liturgischen Studien unter den Katholiken einen bedeutenden Aufschwung gaben. Die Archäologie der heiligen Messe behandelt in ihrem ganzen Umfang das monumentale Werk von Charles Rohault de Fleury *La messe. Études archéologiques sur ses monuments*<sup>4</sup>, dessen Wert übrigens mehr in den 681 mit künstlerischem Verständnis gezeichneten Tafeln als in dem begleitenden Text liegt. In seinen „Beiträgen zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik“<sup>5</sup> widmete der nachmalige Bischof von Rottenburg Karl Hefele († 1893) eine besondere Abhandlung den liturgischen Gewändern. Ein größeres Werk über den gleichen Gegenstand verdanken wir dem Nachener Kanonikus Franz Bock; seine „Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters, oder Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Ornate und Paramente in Rücksicht auf Stoff, Gewebe, Farbe, Zeichnung, Schnitt und rituelle Bedeutung“<sup>6</sup> ist aber jetzt überholt durch das auf den gründlichsten Vorstudien aufgebaute Buch des Jesuiten Joseph Braun „Die kirchliche Gewandung“<sup>7</sup>, in welchem zum erstenmal auch die orientalische Kostgewandung einer eingehenden Untersuchung unterzogen wird. Einen Schlüssel zum Verständnis der Auffassung, welche das Mittelalter über das Kirchengebäude und seine Einrichtung hegte, bietet Professor Joseph Sauer in Freiburg in seinem Werke „Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters“<sup>8</sup>, worin er in genialer Weise, wie es vor ihm noch niemand versucht hat, die in der Literatur

<sup>1</sup> 3 Bde, Mailand 1897—1899.<sup>2</sup> 2. Aufl., Rom 1907.<sup>3</sup> 2. Aufl. 1837—1838.<sup>4</sup> 8 Bde, Paris 1883—1889.<sup>5</sup> Tübingen 1864.<sup>6</sup> 3 Bde: I. Bd Bonn 1857; II. Bd 1866; III. Bd 1871.<sup>7</sup> Freiburg 1907.<sup>8</sup> Ebd. 1902.

des Mittelalters hervortretende symbolische Erklärung des Kirchengebäudes und die Beziehungen zwischen dieser Symbolik und der darstellenden Kunst untersucht. Die Streifzüge auf das kunstgeschichtliche, archäologische Gebiet, die trotz der scharfen Umgrenzung des Themas nicht umgangen werden konnten, erhöhen den Wert dieses Buches und machen es für den Liturgiker geradezu unentbehrlich. Von Einzeluntersuchungen verdienen noch ganz besonders hervorgehoben zu werden das vortreffliche Buch des Münchener Universitätsprofessors Andreas Schmid „Der christliche Altar und sein Schmuck“<sup>1</sup>, worin eine ausführliche Geschichte des Altars und sämtlicher Altargeräte von der frühesten bis herab in die neueste Zeit geboten wird. Wertvolle Materialien für den Liturgiker finden sich auch in dem großen archäologischen Werke de Rossi (La Roma sotterranea)<sup>2</sup>, dessen Hauptresultate wiedergegeben sind in dem gleichnamigen Werke von Fr. X. Kraus<sup>3</sup>. Aus den gediegenen archäologischen Forschungen Joseph Wilpert's („Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche“<sup>4</sup>; *Fractio Panis*, „Die älteste Darstellung des eucharistischen Opfers“<sup>5</sup>, „Die Malereien der Katafomben Roms“<sup>6</sup> usw.) wird auch die Liturgik reichlichen Gewinn schöpfen. Gesamtdarstellungen der christlichen Archäologie verdanken wir Garrucci in seiner *Storia dell' arte cristiana nei primi otto secoli della chiesa*<sup>7</sup>, Viktor Schulze, *Archäologie der altchristlichen Kunst*<sup>8</sup>, und Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie*<sup>9</sup>. Während diese Arbeiten sich auf das christliche Altertum beschränken, behandelt der protestantische Pfarrer Heinrich Otte († 1890) in seinem von unscheinbaren Anfängen aus allmählich zu bedeutendem Umfang angewachsenen „Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters“<sup>10</sup> auch das Mittelalter, während der unermüdlich fleißige Franziskaner Beda Kleinschmidt, der außerdem in zahlreichen Zeitschriftenartikeln wertvolle Beiträge zur Geschichte unseres Kultus lieferte, in seinem „Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte“<sup>11</sup> die Geschichte der kirchlichen Einrichtungsgegenstände bis auf die neueste Zeit herab verfolgt. Gute Nachschlagewerke sind die „Realenzyklopädie der christlichen Altertümer“ von Fr. X. Kraus, Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes* und das seit 1907 in Paris unter der Leitung Cabrol's erscheinende *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie chrétienne*.

5. Zur Darstellung der gegenwärtigen Form der Liturgie leisten die zahlreichen, dem praktischen Interesse dienenden Bearbeitungen der Rubrikenlehre gute Dienste. In der Periode des Rationalismus hatte man sich um die Rubriken wenig gekümmert; erst seitdem kirchliches Leben und kirchliche Wissenschaft einen neuen Aufschwung genommen, wendete man allmählich auch dem Studium der Rubriken und ihrer übersichtlichen Darstellung wieder die gebührende Aufmerksamkeit zu. Im Jahre 1830 wurde in Mecheln die zuerst

<sup>1</sup> Regensburg 1871.

<sup>2</sup> I. Bd 1864; II. Bd 1867; III. Bd 1877. Inhaltsangabe bei Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie*, Paderborn 1905, 29.

<sup>3</sup> 2. Aufl., Freiburg 1879.

<sup>4</sup> Ebd. 1892.

<sup>5</sup> Ebd. 1895.

<sup>6</sup> 2 Bde, ebd. 1903.

<sup>7</sup> 6 Folioebände, Prato 1872—1880.

<sup>8</sup> München 1895.

<sup>9</sup> Paderborn 1905.

<sup>10</sup> 2 Bde, 5. Aufl., Leipzig 1883—1884.

<sup>11</sup> Paderborn 1910.

(1773) in Lüttich erschienene Schrift von Jos. Romsee (Professor in Lüttich) in fünf Bändchen neu (ed. 3) aufgelegt; sie ist betitelt: *Praxis celebrandi missam* (I., II. tom.) et *divinum officium* (III. tom.); das vierte Bändchen enthält eine brauchbare Erklärung der Meßliturgie, das fünfte eine Sammlung von Dekreten der Ritenkongregation. Nachdem einmal (seit 1808) die oben unter den Quellen erwähnte authentische Sammlung von Dekreten der Ritenkongregation durch Gardellini veröffentlicht war, wurden behufs bequemerer Verwertung dieser Dekrete größere und kleinere Zusammenstellungen derselben nach sachlichen Gesichtspunkten, wohl auch in lexikalischer Form, gemacht, die umfangreichste von dem Münchener Domzeremoniar Wolfgang Mühlbauer. Auf Grundlage dieser Dekrete und der Rubriken in den liturgischen Büchern wurden kleinere (von Falise, Fornici, Hausherr, Höflinger, Pillar, Schneider, Schuster, Schild, Sutor, Wiedemann u. a.) und größere (von Abone, Boubry, Carpo, Hartmann, de Herdt, Maier, Martinucci, Patroni, Van der Stappen u. a.) Handbücher ausgearbeitet, in welchen die Normen für korrekte Ausführung der gesamten Liturgie oder einzelner Partien derselben übersichtlich zusammengestellt und resp. erörtert sind.

a) Unter dem Titel *Sacrorum rituum congregationis decreta authentica* (1588—1848) alphabetico ordine collecta erschien eine sehr handsame Zusammenstellung von wichtigeren Dekreten der Ritenkongregation in einem mäßigen Oktavband zu Lüttich (2. Aufl. 1851). — Sämtliche Dekrete genannter Kongregation, wie sie bei Gardellini und anderweitig veröffentlicht sind, nebst zahlreichen andern liturgischen Erlässen und Dokumenten hat der um die Rubrikenlehre hochverdiente Wolfgang Mühlbauer nach Materien geordnet in alphabetischer Reihenfolge und in extenso herausgegeben in dem Werke *Decreta authentica congreg. sacr. rituum . . . in usum cleri commodiorem ordine alphabetico concinnata* (4 Bde, 8°. München 1863—1865). Dazu kommen drei starke Supplementbände (1876—1885). Leider ist dieses dem Liturgiker von Fach unentbehrliche Werk gar zu sehr ins Breite geraten, der reiche Stoff nicht nach festen Prinzipien gesichtet und redigiert. Eine ähnliche Sammlung erschien in neun Bänden zu Paris 1869 ff. — Ein *Manuale* von Dekreten der Ritenkongregation, nicht alphabetisch zwar, aber doch nach Materien geordnet, gab (auf Grundlage des älteren von Barthol. a. Clantio) der päpstliche Zeremoniar Pius Martinucci zu wiederholten Malen heraus (3. Aufl. 1853); dieses einbändige, sehr bequeme *Manuale* erschien, durch W. A. Maier etwas erweitert und besser disponiert, in Regensburg 1873 unter dem Titel *Manuale decretorum sacrae rit. congreg.*

b) Von den kleineren rubrizistischen Anweisungen oder Handbüchern fanden die weiteste Verbreitung Christ. Höflingers *Manuale rituum* (1. Aufl. 1828; 13. Aufl., Regensburg 1892; behandelt Messe und andere liturgische Funktionen); ferner *Compendium caeremoniarum* von M. Hausherr S. J. (ed. 4, besorgt von Lehmkuhl, Friburgi 1904; nur Messe); *Instructio practica* von Schuster (1857; Messe und officium divin.); *Manuale liturgicum* von Xaver Schild (1859; nur Messe); *Sacrorum rituum rubricarumque Missalis, Breviarii et Ritualis compendiosa elucidatio* von Falise, Professor in Tournai (Editio in Germania altera 1876 iuxta 3. Parisien.); von ebendenselben: *Cérémonial romain*. 10. éd. Paris 1905; *Liturgia sacra* von Jos. Sutor (1872; Messe, officium divin., Sakramente): *Liturgia Romana, manuale rituum ad usum cleri* (Paris. 1884) von



F. H. Piller; *Caeremoniale solemnius funct. iuxta lit. Rom.* (Paderb. 1890; ed. 2. 1904) und das *Compendium liturgiae sacrae* (ed. 4. Paderb. 1904) von Mertins; das bekannte *Manuale sacerdotum* (ed. 13. Colon. 1893) und *Manuale clericorum* (ed. 4. Ratisb. 1892) von Schneider-Vehmfuhl; Gatterer, *Praxis celebrandi missam*. Oeniponte 1910 usw. Die *Institutiones liturgicae* des rühmlich bekannten Professors am liturgischen Seminar zu Rom, J. Fornici (ed. 1. 1825; ed. nova Monast. 1853) sind weniger eine rubrizistische Anweisung als eine kurze, die Archäologie fleißig berücksichtigende Erklärung der gesamten Liturgie, also eine Art Liturgik im kleinen. Schon im Jahre 1768 hatte der hl. Alfons von Liguori in italienischer Sprache die Messzeremonien sehr genau beschrieben; bedeutend erweitert und mit Rücksicht auf die neuesten einschlägigen rubrizistischen Bestimmungen gab diese sehr brauchbare Schrift in lateinischer Sprache der Redemptorist Georg Schober heraus unter dem Titel *S. Alphonsi de Liguori Liber de caeremoniis missae* (Ratisbonae 1882; ed. 2. 1888) und ein *Caeremoniale missae solemnis et pontificalis* (ebd. 1894). — Unter den größeren rubrizistischen Werken fand mit Recht eine sehr große Verbreitung des Mechliner Kanonikus' J. B. de Herdt *Sacrae liturgiae praxis iuxta ritum romanum in missae celebratione, officii recitatione et sacramentorum administratione servanda* (ed. 1. Lovanii 1851; ed. 10. 1902, 3 Bde). Außer einer genauen, auch den bestehenden Gewohnheiten Rücksicht tragenden Beschreibung der betreffenden Riten gibt der Verfasser eine *Literalis et mystica expositio missae* und streut auch sonst kurze Erklärungen der beschriebenen Zeremonien ein. Ihm verdanken wir auch einen zunächst auf Kathedralkirchen berechneten rubrizistischen Kommentar zum *Caeremoniale episcoporum*, betitelt: *Praxis pontificalis seu Caeremonialis episcoporum practica expositio* (3 Bde Lovanii 1873, ed. 2. 1906), und einen weiteren zum römischen Rituale, das im Jahre 1872 in der Diözese Mecheln eingeführt wurde; er führt den Titel: *Praxis liturgica Ritualis romani* (ed. 2. Lovanii 1876). Dem Werke de Herdts verdient in Bezug auf Brauchbarkeit an die Seite gestellt zu werden: *Rafaele Patroni, Lezioni di sacra liturgia dell' officio et della messa*. Napoli 1881, und Van der Stappen, *Sacra liturgia* (5 Bde. Mecheln 1900—1904). Reichen Inhalt haben auch die in Italien viel gebrauchten, aber in Deutschland zu wenig bekannten Schriften des Franziskaners Mojhus a Carpo: *Caeremoniale iuxta ritum Romanum* (Bonon. 1867; ed. 4. Romae 1885); *Compendiosa bibliotheca liturgica* (Bonon. 1878; ed. 3. 1885); *Calendarium perpetuum seu promptuarium* (Ferrariae 1866; ed. 2. 1875), sowie Adone, *Synopsis canonico-liturgica*. Neapoli 1886. Professor Bouvry in Tournai veröffentlichte im Jahre 1860 in zwei Bändchen eine *Expositio rubricarum Breviarii, Missalis et Ritualis romani*, Appeltern ein *Manuale liturgicum* (2 Bde, Mecheln 1903) usw. — Das ausführlichste rubrizistische Werk, welches sowohl die Pontifikalliturgie (mit Ausschluß der päpstlichen) als auch sämtliche priesterliche Funktionen umfaßt, verdanken wir dem bereits erwähnten päpstlichen Zeremoniar Pius Martinucci; es führt den Titel *Manuale sacrarum caeremoniarum* und erschien in zweiter Auflage zu Rom 1879—1880 in 6 Bänden. — In deutscher Sprache sind recht gründlich und übersichtlich die „wichtigsten Ritualvorschriften für die priesterlichen Funktionen“ zusammengestellt in dem *Repertorium Rituum* von Pfarrer Ph. Hartmann (10. Aufl. Paderborn 1904). Besonders für Laien, (Lehrer, Mesner) empfehlenswert ist Oswald Zoos, *Der Rubrizist in der katholischen Kirche* (Rempten 1890). Klar und übersichtlich ist das „Zeremoniale für Priester, Leviten, Ministranten und Sänger“ von Andreas Schmid (Rempten 1906). Überaus praktisch sind das „Zeremonienbüchlein für Priester und Kandidaten des

Priestertums" von J. B. Müller S. J. (Freiburg 1904) und das „Handbuch der priesterlichen Liturgie“ (4. Bd. Regensburg 1904) von Chr. Kunz. Speziell über „Die liturgische Behandlung des Allerheiligsten außer dem Opfer der heiligen Messe“ (theophorische Prozession in der Karwoche, am Fronleichnamsfest, Expositionen, Spendung der Kommunion, Aufbewahrung der Eucharistie) hat ein sehr gründliches rubrizistisches Buch geschrieben der (1873 gestorbene) Domkapitular Willibald Apollinar Maier (Regensburg 1860). Kritische Bemerkungen und Nachträge hierzu gab ein Priester des Bistums Eichstätt in der Schrift „Die neuesten kirchlichen Erlasse über die liturgische Behandlung des Allerheiligsten außer dem Opfer der heiligen Messe“ (2 Hefte. Regensburg 1864—1869).

6. An selbständigen Lehr- und Handbüchern der Liturgik besteht großer Mangel, der sich zum Teil daraus erklären läßt, daß die Liturgik an deutschen Hochschulen nur ganz vereinzelt als selbständige Disziplin gelehrt, sondern lediglich als ein Zweig der viel jüngeren Pastoraltheologie behandelt wird. Darstellungen der Liturgik sind darum auch zunächst in den bekannten Handbüchern der Pastoraltheologie zu suchen, so in der Pastoraltheologie<sup>1</sup> von Dr. Joseph Amberger († 1889), in Bengers<sup>2</sup> († 1870) „Kompendium der Pastoraltheologie“<sup>3</sup>, bei Gaßner, Handbuch der Pastoral<sup>4</sup>, bei Schüch, Handbuch der Pastoraltheologie<sup>4</sup> usw. Ambergers Buch hat in der ganzen Auffassungs- und Darstellungsweise etwas ungemein Weihevollcs, Erhebendes und Erbauendes, bei Bengers ist die Liturgik ziemlich ausführlich, streng positiv, ebenso gründlich als praktisch, aber weniger anziehend und anregend behandelt, Gaßner bietet das umfangreichste liturgische Material, zwar wenig übersichtlich, was aber durch das beigegebene, vortreffliche Register weniger fühlbar wird. Schüchs Handbuch zeichnet sich durch Übersichtlichkeit, Präzision und relative Vollständigkeit vorteilhaft aus und erscheint deswegen für die Zwecke des Lehrens und des Lernens als besonders geeignet. Knapp und übersichtlich, dabei aber inhaltsreich und gründlich historisch sind die beiden Schriften von F. Probst, „Verwaltung des hohenpriesterlichen Amtes“<sup>5</sup> und „Lehre vom liturgischen Gebete“<sup>6</sup>, welche zusammen einen Grundriß der Liturgik bilden.

Der erste, welcher die gesamte Liturgie selbständig und nach einheitlichen Prinzipien zu behandeln unternahm, war der ehemalige Subregens in Passau Xaver Schmid († 1871 als Stadtpfarrer in Traunstein) in seiner „Liturgik der Christkatholischen Religion“<sup>7</sup>. Schmid hat, trotz mancher Mängel, die leicht begreiflicher Weise seiner Liturgik anhaften, den Anstoß zu einheitlicher Behandlung der Liturgie gegeben und die vordem nicht übliche Bezeichnung „Liturgik“ in allgemeine Aufnahme gebracht. In rascher Folge erschien die „Christkatholische Liturgik“<sup>8</sup> von Adalbert Hnogeß, vormalss Professor in Leitmeritz, die in wissenschaftlicher Hinsicht noch wenig befriedigt. Von bleibendem

<sup>1</sup> 3 Bde, 1. Aufl. 1850—1857; 4. Aufl., Regensburg 1884—1887.

<sup>2</sup> 3 Bde, 1. Aufl. 1862—1863; 2. Aufl., Regensburg 1890, bearbeitet von Karmann.

<sup>3</sup> 3 Bde, Salzburg 1868—1870. Als Kompendium erschien das Werk Salzburg 1881.

<sup>4</sup> 13. Aufl., Innsbruck 1905.

<sup>5</sup> Breslau 1883; 2. Aufl. 1885.

<sup>6</sup> Ebd. 1885; 2. Aufl. 1892.

<sup>7</sup> 2 Bde, Passau 1832; 3. Aufl. 1840.

<sup>8</sup> Prag 1835—1842.

wissenschaftlichen Werte ist die „Liturgik“<sup>1</sup> des Gießener Professors Joh. Bapt. Lust († 1870), welcher gegenüber den zahlreichen Kultustheorien der Protestantentum eingehend vom Wesen, den wesentlichen Formen und vom Zweck des katholischen Kultus handelt, wenn man auch in manchen Punkten mit seinen Ausführungen nicht einverstanden sein kann. Lusts Nachfolger auf dem Lehrstuhl in Gießen, Jakob Fluck († 1865), ist in seiner „Katholischen Liturgik“<sup>2</sup> weniger selbständig und gründlich als Lust, hat aber auf verhältnismäßig engem Raume (in zwei mäßigen Bänden) den reichen Stoff der gesamten Liturgik behandelt. Das im Jahre 1848 durch den Universitätsprofessor in Tübingen Jos. Gehringer († 1857) veröffentlichte Kompendium der Liturgik ist wegen der darin vorgetragenen josephinischen Anschauungen der Zensurierung durch die Kongregation des Index verfallen.

Zu den bedeutendsten Werken, welche die darstellende liturgische Literatur Frankreichs aus neuerer Zeit aufzuweisen hat, gehören unstreitig die *Institutions liturgiques*<sup>3</sup> des berühmten Abtes von Solesmes Prosper Guéranger († 1875), welcher die gesamte Liturgie in genanntem Werke behandeln wollte, das aber leider unvollendet geblieben ist. Das gleiche Schicksal teilte das andere große Werk des gelehrten Abtes Annéo *liturgique*, das wenigstens in einiger Beziehung die *Institutions* zu ergänzen berufen war. Das „Kirchenjahr“ ist weniger für Zwecke der Wissenschaft, als vielmehr für den Zweck des Lebens und des Betens im Geiste des Kirchenjahres verfaßt, bietet aber durchweg viel historisch-archäologische Belehrung. Auch die *Mélanges de liturgie, d'histoire et de théologie*, in der Gesamtausgabe von Guérangers Werken, enthalten wertvolle Aufsätze liturgischen Inhalts. — Im Sinne und Geiste Guérangers wurden noch manche kleinere liturgische Arbeiten in Frankreich veröffentlicht, auf die wir an dieser Stelle nicht eingehen wollen.

In Italien hat P. Federico Vapini in seinem Werke *La liturgia studiata nelle sue relazioni colle scienze sacre*<sup>4</sup> den Versuch gemacht, mit der bisherigen, fast lediglich rubrizistisch-kasuistischen Behandlung der Liturgie zu brechen und eine systematische Darstellung zu geben. Die geschichtliche Seite der Arbeit weist noch große Lücken auf. Ein lateinisches, nicht selten der Kritik entbehrendes Kompendium der Liturgik: *Liturgia sacra catholica exhibens . . . rituum origines, causas, significationes*<sup>5</sup> schrieb für die Priesterseminarien Ungarns Karl Rozma de Papi.

Eine höchst erfreuliche Erscheinung der neueren Zeit ist, daß die Liturgik auch mehr oder weniger popularisiert wurde, daß sie für Laien, namentlich für Studierende der Gymnasien, Realschulen, ja selbst für die Volksschule in eigenen Schriften behandelt wurde.

Von den oben erwähnten Verfassern populär-liturgischer Werke gehören mehrere dem österreichischen Kaiserstaate an, wo die Vorschrift besteht, daß an Gymnasien, Realschulen u. dgl. auch Unterricht über die Liturgie erteilt werde. Dr Franz Fischer

<sup>1</sup> Mainz 1844 u. 1847.

<sup>2</sup> Regensburg 1853—1855.

<sup>3</sup> 3 Bde., Paris 1840, 1841, 1851; 2. Aufl. 1878—1885 (mit einem IV. Bande, welcher Verteidigungsschriften der *Institutions* enthält).

<sup>4</sup> Siena 1889.

<sup>5</sup> Ed. 2, Ratisbonae 1863.



schrieb: „Lehrbuch der kathol. Liturgik für Gymnasien und andere höhere Lehranstalten“ (4. Aufl. Wien 1875). — Dr Anton Jarišch: „Liturgik oder Erklärung der Gebräuche und Ceremonien der heiligen katholischen Kirche für Bürger- und Mittelschulen“ (Wien 1876). — Joseph Kempf: „Liturgik oder Erklärung der heiligen Zeiten, Orte und Handlungen der katholischen Kirche für die mittleren Gymnasialklassen oder entsprechende Stufen anderer Lehranstalten“ (Baderborn 1886; 7. Aufl. 1905). — Leopold Kopp: „Versuch einer allgemein verständlichen Abhandlung über die Gebräuche und Ceremonien der katholischen Kirche“ (Wels 1854). — Dr Anton Wappler: „Kultus der katholischen Kirche zum Gebrauche an Untergymnasien und Unterrealschulen beschrieben und erklärt“ (2. Aufl. Wien 1865). — P. J. Wiedemann: „Liturgik für katholische Gymnasien“ (Augsburg 1883, mit Abbildungen). — Für die Zwecke des Religionsunterrichtes am Gymnasium in Ratibor verfaßte Viz. Paul Storch seine „Kurze Erklärung des Kultus der katholischen Kirche“ (5. Aufl. 1881). — Für Laien wie für Theologen hat der Hyzealprofessor Dr J. A. Schmitz in Regensburg die ganze Liturgie (Messe, Stundengebet, Sakramente, Kirchenjahr) recht gut erklärt in seiner Schrift „Die Kirche in ihren gottesdienstlichen Handlungen“ (Freiburg 1856). — Gleichfalls für gebildete Laien und für Geistliche berechnet ist Fr. Böbels Schrift „Der Gottesdienst der katholischen Kirche“ (Regensburg 1857; 2. Aufl. 1880); ihr gründlicher, literaturkundiger Verfasser suchte seinen Stoff auch möglichst systematisch zu ordnen. — Dr B. Mette schrieb seine brauchbare „Katholische Populär-Liturgik“ (Regensburg 1874) als Unterrichtsbuch und als Lesebuch für Laien. — Zum Gebrauch für Katecheten und Lehrer ist verfaßt F. X. Schüds „Der öffentliche Gottesdienst im katholischen Kirchenjahr“ (2. Aufl. 1855); desgleichen Joseph Schiffls' (Lehrer) „Theoretisch-praktisches Handbuch für den liturgischen Unterricht in der katholischen Volksschule“ (Baderborn 1892). — Für Volksschulen sind bestimmt: J. Bergmann, Liturgik zum Gebrauch an Volks- und Bürgerichulen (Prag, 2. Aufl. 1883). Pfaff, Kirche, Kapelle und Friedhof in Frage und Antwort für Schule und Christenlehre (7. Aufl., Freiburg 1894). Math. Reiß, Kurzer liturgischer Unterricht über Kirche, Gottesdienst und kirchliche Geräte (ebd., 3. Aufl. 1887). Th. Deimel, Illustriertes liturgisches Lehr- und Lesebuch für den Unterricht in der katholischen Liturgik an österreichischen Mittelschulen und andern höheren Lehranstalten (3. Aufl. Wien 1908). Ein praktisches Hilfsmittel für den Unterricht gab Dr Heinrich Snoboda, Liturgische Wandtafeln für den katholischen Religionsunterricht (3. Aufl., München 1903). In das Verständnis der Liturgie und besonders des Kirchenjahres führt in trefflicher Weise ein P. Anselm Schott O. S. B., Das Meßbuch der heiligen Kirche (Freiburg 1884, 13. Aufl. 1910). — Eine Übersetzung des römischen Missale ins Deutsche verdanken wir Professor W. R. Reißl: Missale, das ist Meßbuch für das katholische Kirchenjahr (2. Aufl., bearbeitet von Professor Jos. Punks. Stuttgart 1888). Die wichtigsten Teile des Meßbuches bietet auch lateinisch und deutsch Christoph Mousang (Officium divinum. Mogunt. [13. ed.] 1892). Die biblischen Lesestücke des Missale übersetzte Jakob Eder (Lektionarium. Die Lektionen, Episteln und Evangelien des römischen Meßbuches. Trier 1888; kleine Ausgabe ebd. 1889).

7. Auch unter den Protestanten<sup>1</sup> Deutschlands, deren Liturgie durch den Einfluß des Rationalismus sehr gelitten hatte, ist in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts auf verschiedenen Wegen, durch mancherlei Phasen und

<sup>1</sup> Ausführlich und lehrreich ist der lutherische und reformierte Kult, seine Prinzipien und seine Geschichte besprochen bei Heinrich Adolf Köstlin, Geschichte des christlichen Gottesdienstes (1. Aufl., Freiburg 1887, 2. Aufl. 1893).

Krisen hindurch ein Umschwung auf liturgischem Gebiete erfolgt. Man durchforstete eifrig, bald mehr bald weniger vorurteilsfrei, das christliche Altertum und fand, daß die Liturgie der Protestanten und Reformierten in Deutschland von der altchristlichen Liturgie weit abgewichen sei, daß ihr das, was Hauptsache beim Kulte ist, nämlich das lateinische Element, fast vollständig fehle, zumeist aus dem Grunde, weil die eucharistische Feier ihre ursprüngliche zentrale Stellung im Kult eingebüßt habe. In vielen der positiv gesinnten Theologen und Laien erwachte, besonders seitdem die neue preussische Agende (1822) erschienen und sofort ein gewaltiger Agendenstreit entbrannt war, ein tiefgefühltes Bedürfnis nach Reform der bestehenden Liturgie, welchem von Alt<sup>1</sup>, Bähr<sup>2</sup>, Kliefoth<sup>3</sup>, Schöberlein<sup>4</sup> u. a. entschieden Ausdruck gegeben wurde und welchem die Agendenreform, mit welcher Preußen zuerst und energisch vorangegangen war, auch in Bayern, Baden, Hessen usw. Rechnung tragen sollte. In dieser Zeit ruhelosen Suchens nach andern und besseren Kultformen wurden von protestantischen Theologen verschiedener Richtung sog. Kultustheorien aufgestellt; auch erschienen unter verschiedenen Namen liturgische Schriften, in welchen eingehend untersucht wurde, welches die Gestalt der Liturgie in altchristlicher Zeit gewesen sei, wie dieselbe im Laufe des Mittelalters sich gestaltet habe, welche Stellung die Reformatoren zur Liturgie der Kirche nahmen, worin sie zu weit gingen, worin man wieder auf das christliche Altertum und hzw. auf die protestantischen Liturgien des 16. und 17. Jahrhunderts zurückgreifen müsse usw. Auf Grundlage solcher historischer Studien über den Kultus veröffentlichten einzelne Gelehrte Musteragenden<sup>5</sup>, andere behandelten teils in eigenen Handbüchern der Liturgik, teils in der „praktischen Theologie“ die Prinzipien des Kultus, wie er nach ihrer Ansicht zu gestalten sei. Gegenstand der eingehendsten und mitunter heftigsten Debatte war im Zusammenhang mit der Frage nach der Gestaltung der Liturgie die Frage nach dem kirchlichen Amte, dem des Liturgen insbesondere, nämlich ob es göttlicher Einsetzung und hierarchischer Natur oder ob es bloß Ausfluß der Gemeinde als der Trägerin aller kirchlichen Gewalt sei. Die erstere Ansicht, auf welche das Studium des christlichen Altertums, der alten Liturgien insbesondere, hindrängte, fand in protestantischen Kreisen in den letzten Dezennien in verschiedenen Schattierungen große Verbreitung. Dorner<sup>6</sup> berichtet hierüber: „Während nur die englisch- und schottisch-reformierte Kirche je ihrer Verfassung

<sup>1</sup> Der christliche Kultus, 1. Aufl. 1847, 2. Aufl. 1851.

<sup>2</sup> Der protestantische Gottesdienst vom Standpunkt der Gemeinde aus betrachtet. Heidelberg 1850.

<sup>3</sup> Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses (1. Aufl., Schwerin 1847; 2. Aufl. 1858—1861). Liturgische Abhandlungen, 8 Bde. Schwerin 1854 ff.

<sup>4</sup> Der evangelische Gottesdienst nach den Grundsätzen der Reformation und mit Rücksicht auf das jetzige Bedürfnis. Heidelberg 1854. Wesen des christlichen Gottesdienstes. Göttingen 1860.

<sup>5</sup> J. W. Schöberlein, Der evangelische Hauptgottesdienst in Formularien für das ganze Kirchenjahr. Heidelberg 1855 u. 1874. Herold, Vesperale oder die Nachmittage unserer Feste und ihre gottesdienstliche Bereicherung. Gütersloh 1875; 2. Aufl. 1892.

<sup>6</sup> Geschichte der protestantischen Theologie, München 1867, 822.

göttliche Autorität und Einsetzung zuschreibt, die lutherische aber dieses entschieden verwirft, haben Anhänger dieser (oben bezeichneten) Richtung sich im Eifer für die rechtliche und regimentliche Feststellung der Kirche dahin fortreißen lassen, dem Amte der Regierung (Kybernese), also den Konsistorien und Oberkirchenräten oder dem Klerus unmittelbar göttliche Einsetzung und Autorität beizulegen. Ja es fehlte in verschiedenen deutschen Ländern nicht an solchen, welche die Pastoren als Nachfolger der Apostel bezeichneten, für sie einen priesterlichen Charakter in Anspruch nahmen, das „Gnadenmittellamt“ zur Bedingung des geistlichen Segens machten und die von ihm verwalteten Sakramente an Stelle des rechtfertigenden Glaubens zum Mittelpunkt des lutherischen Bekenntnisses fortan gemacht wissen wollten. Jener priesterliche Charakter sollte außerdem in der Schlüsselgewalt, die ausschließlich das geistliche Amt zu üben habe, in der Forderung der Privatbeichte und Absolution hervortreten, und die Kirche, nämlich die klerikalisch zu gestaltende, schien das Grunddogma werden zu sollen, christliche Frömmigkeit nichts zu gelten ohne moderne Kirchlichkeit.“ Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die erwähnten Bewegungen auf liturgischem Gebiete unter den deutschen Protestanten mehr oder weniger von denen beeinflusst waren, welche sich ziemlich gleichzeitig in England vollzogen.

Auch die Protestanten in England nämlich hatten sich in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts eingehendem Studium der Kirchenväter und der alten Liturgien zugewendet. Unter den bekannten 90 Traktaten (von 1833 bis 1841 erschienen), von welchen die in England so einflußreich gewordenen Traktarianer (Pusey, Keble, Faber, Manning, Maskell, Newman, Ward, Wilberforce usw.) ihren Namen erhielten, sind mehrere, in welchen mit steter Rücksicht auf das christliche Altertum liturgische Materien behandelt werden, wie desgleichen in der Ende Dezember 1843 eingegangenen Vierteljahrsschrift *The British Critic*; auch liturgische Quellen wurden von Traktarianern, z. B. von Maskell, herausgegeben. Obgleich die in England gemeinübliche Liturgie (*Common Prayer Book*), die noch vieles aus der katholischen enthielt, ungleich reichhaltiger war als die der Protestanten in Deutschland, so drangen doch die Traktarianer, welche zum Verdruß vieler hochkirchlicher Bischöfe und namentlich der Staatsregierung großen Anklang fanden, sehr entschieden auf eine tiefgehende Umgestaltung jener seit Eduard VI. gebräuchlichen Liturgie, und zwar nach dem Urbild der altchristlichen Liturgie, welches in der römischen Kirche verhältnismäßig am ungetrübtesten sich erhalten habe. Ganz besonders betonten sie den Opfercharakter der Eucharistie, die zentrale Stellung der Opferfeier im gesamten Kult und den priesterlichen Charakter des Liturgen; auch drangen sie auf Einführung zahlreicher Zeremonien, die in der katholischen Kirche sich finden (liturgische Gewänder, Altarkreuz, Altarlichter, Altarkreuzfixe usw.), und auf ergiebige Heranziehung der Kunst (in Architektur, Musik usw.) zum Kultus. Bekanntlich traten seit Mitte der vierziger Jahre die konsequentesten und angesehensten Traktarianer zur römischen Kirche über; den andern fehlte jedenfalls der volle Begriff des römischen Primates, auch scheint ihre Lehre vom eucharistischen Opfer und vom mittlerischen Priestertum mit der römisch-katholischen sich nicht völlig zu decken. — Noch



entschiedener als die Traktarianer dringen gegenwärtig auf Reform der Liturgie in England die sog. Ritualisten (Anglo-katholiken), welche die weiteste Verbreitung gefunden haben, durch ihren Eifer in der Seelsorge sowie durch ihren energischen Kampf um die Befreiung der Kirche aus dem Joch des Staates höchst einflußreich sind und unbekümmert um die Verbote der Staatsregierung sowie der Bischöfe eine Liturgie in ihren Kirchen eingeführt haben, welche sehr reich an *ritus extorni* (Symbolen und symbolischen Handlungen) ist. Dieselben sind zumeist aus der römischen Liturgie entlehnt, mit welcher letzterer diese anglo-katholische auffallende Verwandtschaft hat<sup>1</sup>. Unter dem Titel „Liturgik“ geschrieben über den protestantischen Gottesdienst Klöpffer<sup>2</sup>, Ebrard<sup>3</sup>, Hagenbach<sup>4</sup>, Wassermann<sup>5</sup>, Rietschel<sup>6</sup>; ferner wurde die Liturgik auf protestantischer Seite auch in den verschiedenen Handbüchern der „Praktischen Theologie“ behandelt, so von Hefschütz<sup>7</sup>, Harnack<sup>8</sup>, Achelis<sup>9</sup>, Krauß<sup>10</sup>, Knoke<sup>11</sup>.

<sup>1</sup> Näheres siehe bei Brückmann, Die ritualistische Bewegung in England. Wiesbaden 1882.

<sup>2</sup> Liturgik oder Theorie der stehenden Kultusformen in der evangelischen Kirche. Leipzig 1841.

<sup>3</sup> Versuch einer Liturgik vom Standpunkte der reformierten Kirche. Frankfurt a. M. 1843.

<sup>4</sup> Grundlinien der Liturgik und Homiletik. Leipzig 1863.

<sup>5</sup> Entwurf eines Systems evangelischer Liturgik. Stuttgart 1888.

<sup>6</sup> Lehrbuch der Liturgik. Berlin 1900—1909.

<sup>7</sup> Leipzig 1876.

<sup>8</sup> Erlangen 1877—1878.

<sup>9</sup> Freiburg 1890.

<sup>10</sup> Gbb. 1890.

<sup>11</sup> Grundriß der prakt. Theol. 4. Göttingen 1896.

# Allgemeine Liturgik.

## Erste Abteilung.

### Die Formen der katholischen Liturgie.

#### Erstes Hauptstück.

#### Die Formen der katholischen Liturgie im allgemeinen.

§ 15. Die äußeren Grundformen der katholischen Liturgie (Wort und augenfällige Handlung in Verbindung mit Naturalobjekten) und ihre Ausführung durch den Liturgen im allgemeinen.

1. Die äußeren Grundformen des katholischen Kultus, des latrentischen sowohl als des sakramentalen, sind das gesprochene Wort und die augenfällige Handlung; Wort und Handlung erscheinen in der katholischen Liturgie häufig als innigst miteinander verbunden; auch materielle Dinge, verschiedene Naturalobjekte, werden zu mancherlei Zwecken in den Bereich des katholischen Kultus gezogen. Von diesen Grundformen soll hier zunächst im allgemeinen die Rede sein.

Weil dem innersten Wesen unseres Kultus, das etwas Geistiges ist (Akte der Seele — unsichtbare Gnade), die Form des Wortes unter allen sinnenfälligen Formen am nächsten steht, hat gerade das Wort im katholischen Kult die größte Ausdehnung erlangt, und zwar im liturgischen Glaubensbekenntnis, in liturgischer Lesung, im Gebete mannigfachster Art und im Gesang. Es ist unwahr, wenn behauptet wird, im katholischen Gottesdienste sei zu Gunsten der Handlung das Wort in den Hintergrund gedrängt worden.

2. Mit den Formen des Wortes stehen im katholischen Kulte zahlreiche sinnenfällige Handlungen in Verbindung, die man gewöhnlich als Zeremonien bezeichnet. Die eine Gattung dieser Handlungen ist unmittelbarer körperlicher Reflex eines geistigen Kultaktes, erscheint als Manifestation und zugleich Vollendung des geistigen *colore Deum* im Bereiche der Körperlichkeit, wie z. B. das Erheben der Augen und Hände beim Gebet, das Brustklopfen, das Prosternieren usw.; man kann diese Gattung sinnenfälliger Handlungen vielleicht passend als mimische bezeichnen. Die sinnenfälligen Handlungen der andern Art drücken das Geistige bzw. das Unsichtbare, dessen äußere Mani-

festation oder dessen sinnliche Träger sie sind, nicht so unmittelbar und sozusagen naturnotwendig aus, sind aber gleichwohl geeignet, dasselbe irgendwie für die Sinne abzubilden und darzustellen, und wurden gerade auch für diesen Zweck in den katholischen Kult aufgenommen, z. B. Handauflegung, Darreichung eines weißen Gewandes, des Eherings usw. Man kann sie flüchtig als symbolische bezeichnen, d. i. als solche, aus deren äußerer Beschaffenheit, zusammengehalten (*συνβύλλεσθαι*) mit dem betreffenden liturgischen Akt, seinem Zweck und dem begleitenden Worte, man auf das Geistige schließt, welches sie für die Sinne abbilden, auf die unsichtbare Gnade, deren Medium oder Träger sie zugleich sind. Viele der hierher gehörigen Handlungen sind keineswegs bloß symbolisch, sondern sinnensfällige Medien der Gnadenmittheilung und Gnadenaneignung, z. B. das Begießen mit Wasser bei der Taufe, die Handauflegung bei Firmung und Ordination, die Kreuzeszeichnung usw.

a) Was nun zunächst die von uns so genannten *mimischen* Handlungen betrifft, so ist eingehend gezeigt worden, daß die inneren religiösen Akte sich naturnotwendig auch in entsprechenden körperlichen Handlungen offenbaren, vertiefen und vollenden müssen. Wohl besteht eine solche Naturnotwendigkeit nur im allgemeinen, und kann man nicht sagen, daß im konkreten Fall alle Menschen aller Zeiten und Länder ein und derselben inneren religiösen Stimmung naturnotwendig auch in ganz denselben sinnensfälligen Handlungen Ausdruck geben müßten; Individualität und Nationalität üben auch hier ihren Einfluß. Aber unleugbar gibt es sinnensfällige religiöse Handlungen von der Art, daß aus ihnen jedermann auf eine bestimmte innere Stimmung zu schließen vermag, und zwar aus dem Grunde, weil sie allgemein menschlicher Natur sind, dem Kolenten durch die Natur, wenn nicht gerade aufgenötigt, so doch als naturgemäß nahegelegt werden. Was auf dem Gebiete der Beredsamkeit die Aktionen, das sind auf liturgischem Gebiete die in Rede stehenden sinnensfälligen Handlungen. Haupterfordernis einer guten oratorischen Aktion ist, daß sie natürlich sei; das will nun aber nicht sagen, daß der Prediger z. B. bei einem betreffenden Affekt notwendig gerade diese Aktion machen müsse, sondern nur, daß sie für diesen Affekt passend, der Natur des Affektes und der Person des Predigers angemessen sein soll. Analog verhält es sich mit jenen sinnensfälligen Handlungen in der Liturgie, welche man als *mimische* bezeichnen kann; sie ahmen das, was innerlich in der Seele vorgeht, den *actus religiosus mentis* äußerlich nach (*μυμεισθαι*), bringen die betreffende Seelenstimmung für die Sinne in so naturgemäßer und darum gemeinverständlicher Weise zur Darstellung, daß jedermann unschwer diese innere Stimmung zu erkennen und von ihr mit erfaßt zu werden vermag. Hierher rechnen wir die verschiedenen liturgischen *Habitus corporis*, von denen später des näheren die Rede sein wird, als Stehen, Sitzen, Genußflektieren, Prosternieren, Inklinieren, Erheben und Niederschlagen der Augen, Erheben, Ausbreiten und Falten der Hände, Brustklopfen, Rüssen (des Altares, der Reliquien und anderer heiliger Sachen), Umarmen (beim Ertheilen der Pax per amplexum) usw. Welche sinnensfällige Handlungen bei den einzelnen liturgischen Funktionen und in welcher Weise sie anzuwenden seien, hat die Kirche den Liturgen genau vorgeschrieben, da ja, wie schon oben bemerkt, eine strikte Nötigung, seiner inneren Seelenstimmung gerade in dieser oder jener bestimmten Form sinnensfälligen Ausdruck zu geben, nicht besteht, für die Liturgie aber als offizielles Tun größtmögliche Einheit gefordert werden muß. Den Laien hat die Kirche fast volle Freiheit gelassen, sofern nicht durch Herkommen und Gewohnheit Schranken gezogen sind. Das Verbannen aller oder doch der meisten in Rede stehen-



den Handlungen aus der Liturgie durch den Protestantismus war ein Verstoß gegen die Natur, wie gegenwärtig protestantischerseits selber vielfach anerkannt wird.

b) Eine zweite Kategorie sinnenfälliger Kultushandlungen haben wir als symbolische bezeichnet. Σύμβολον leitet sich ab von συμβάλλειν oder συμβάλλεσθαι τι πρὸς τι, etwas mit anderem vergleichen und daraus einen Schluß ziehen; σύμβολον ist das Objekt, das man vergleichend an anderes hält, was mit ihm irgendwie in Beziehung steht, und worauf man sofort einen Schluß gründet. Es wird besonders häufig im Sinne von σημεῖον, als sinnenfälliges Zeichen genommen, aus dem man auf etwas Unsichtbares schließt, das eben in diesem Zeichen zur Darstellung gebracht wird. Wenn in altchristlicher Zeit jemand das apostolische Glaubensbekenntnis kannte, welches kurz vor der Taufe feierlich abgelegt werden mußte, so war dies ein sicheres Kennzeichen (σημεῖον), daß er ein Getaufte, ein Christ sei; als Kennzeichen des Getauften erhielt das apostolische Glaubensbekenntnis (nachmals auch die übrigen) den Namen σύμβολον. Daraus, daß jemand sich mit dem Kreuze bezeichnet, erschließt man, er sei ein Christ, und seitdem bei den Protestanten die Kreuzeszeichnung abkam, erschließt man, wenn jemand das Kreuz macht, er sei ein Katholik, so daß also die sinnenfällige Handlung der Selbstbefreuzung als σύμβολον sich erweist. Nicht unpassend nennt Ewald die symbolischen Handlungen „Zeichen-taten“, d. i. Handlungen, welche σημεῖα, sinnenfällige Abbilder oder Darstellungen von etwas Geistigem, von etwas Unsichtbarem sind. Nehmen wir σύμβολον in diesem weiteren Sinne, so fallen auch die von uns so genannten mimischen Handlungen unter den Begriff der symbolischen, wie man denn gemeinhin unter „symbolischen Handlungen“ vielfach auch die mimischen begreift, wozu man insofern ein Recht hat, als es in der Tat nicht möglich ist, zwischen mimisch und symbolisch eine ganz feste Grenze zu ziehen. Andererseits ist aber doch auch nicht zu verkennen, daß unter den sinnenfälligen Kultushandlungen, welche Geistiges oder Ideales abbilden, insofern ein Unterschied besteht, als bei den einen die Beziehung zwischen dem Idealen und dessen σημεῖον eine engere, unmittelbarere ist als bei andern, daß bei den einen diese Beziehung durch die Natur selber gegeben und in gewissem Sinne naturnotwendig ist, während sie bei andern auf Reflexion, auf freier Wahl oder auf Herkommen und positiver Anordnung beruht, woher es denn auch kommt, daß die sinnenfälligen Handlungen der erstereu Art allgemein verständlich oder doch leichter und sicherer zu deuten sind als die der zweiten Art. So legte z. B. jedem Juden die Natur nahe, zum Zeichen der Ehrfurcht vor dem majestätischen Gott sich an der Kultstätte auf das Angesicht niederzuwerfen, während gewiß nicht jeder aus sich darauf gekommen wäre, bei den gewöhnlichen unblutigen Opfern Weizenmehl mit Öl und Weihrauch anzuwenden, für das sog. Eifersuchtsopfer<sup>1</sup> aber Gerstenmehl zu verwenden und Öl samt Weihrauch wegzulassen. Es haben daher manche die Symbole, symbolischen Handlungen, in unbewußte und bewußte unterschieden und unter den bewußten solche verstanden, „bei denen der Urheber für die darzustellende Idee das reale Zeichen (σύμβολον) suchte und bestimmte, unter den unbewußten hingegen solche, bei denen zwar gleichfalls die Idee Hauptsache und Zweck, aber von dem realen Zeichen nicht geschieden ist, sondern in und mit ihm geschaut wird“, wie dies z. B. bei den Aktionen eines Predigers und bei den liturgischen Aktionen der Fall ist, die wir als mimische bezeichneten. Übrigens kann und muß auch bezüglich der „bewußten“, von uns so genannten symbolischen Handlungen gesagt werden, das Ideale werde „mit und in ihnen“ angeschaut, nur ist das Band zwischen dem Idealen und Realen kein so unmittelbares, enges und sozusagen allgemein menschliches.

<sup>1</sup> Am 5.

An symbolischen Handlungen im eben erörterten engeren Sinne des Wortes ist die katholische Liturgie sehr reich. Hierher gehören: die Kreuzeszeichnung, die Händewaschung vor und in der Messe, das Inzensieren, die Vermischung von Wasser und Wein bei der heiligen Messe, die Beimischung von Salz, dann von Asche und Wein zum Wasser bei den verschiedenen Wasserweihen, die *aspersio aquae felter*; dann bei der Taufspendung die Erzfufflation, die Darreichung von Salz, die doppelte Salbung, das Aufgießen des Taufwassers, die Darreichung des Taufkleides, der Taufkerze, die Salbung bei der Firmung, der Backenstreich, die Handauslegung in der Messe und bei mehreren Sakramenten, die Darreichung von liturgischen Geräthen und Paramenten bei den verschiedenen Weihen, das Umschlingen der Hände mit der Stola nebst Darreichung des Eheringes bei der Trauung, die Lichter- und Palmprozession, die Einäscherung, das Verhüllen des Kreuzifixes und der Heiligenbilder am Passionssonntag, das Auslöschen der Lichter bei den Trauermetten, die Entblößung des Altares am Gründonnerstag und die zahlreichen symbolischen Handlungen in der Karfreitags- und Karfreitagsliturgie, bei der Einweihung einer Kirche usw. usw.

c) Die mimischen und symbolischen Handlungen haben keineswegs bloß den Zweck, inneren Akten, idealen Wahrheiten und Tatsachen sinnenfälligen Ausdruck zu geben, sondern sind allemeyst, wenn sie in der entsprechenden inneren Stimmung und aus Gehorsam gegen die Anordnung der Kirche vollbracht werden, auch sittlich verdienstlich. Viele von den symbolischen Handlungen sind dann noch Träger übernatürlicher Gnade, sind Gnadenmittel; so wird z. B. durch das Ausgießen von Wasser über den Täufling die Wirkung der Taufgnade (Reinigung, Belebung, Erfrischung des inneren Menschen) nicht bloß gesinnbildet, sondern die Setzung dieser Wirkung ist durch das Begießen mit Wasser bedingt, die sinnenfällige Handlung sohin wesentlich sakramental. Gerade so verhält es sich mit der Handauslegung bei der Diakonats-, Priester- und Bischofsweihe, sie ist nicht bloß Sinnbild, sondern auch Medium der Übertragung der betreffenden Amtsgewalt durch Mittheilung des Heiligen Geistes; desgleichen mit der Chrismation bei der Firmung, mit der Olsalbung bei der *extrema unctio*. Nicht wenige der symbolischen Handlungen vermitteln Gnade in Form von Sakramentalien, so die Kreuzeszeichnung, die Darreichung von geweihtem Salz, die doppelte Olsalbung bei der Taufe, die Besprengung mit Weihwasser, die Bestreuung mit geweihter Asche usw. Das Ideale, welches in solchen symbolischen Handlungen für die Sinne dargestellt wird, ist also keineswegs bloß irgend eine übernatürliche Wahrheit, irgend eine subjektive ideale Stimmung, sondern ist das Idealste, was es gibt, Gnade aus Christo, göttliches Licht und Leben, dessen Wesen und Wirkungen durch symbolische Handlungen und durch Natursymbole für den sinnlichen Menschen veranschaulicht werden.

3. Daß vielfach auch Naturalobjekte zur Liturgie beigezogen werden, ergab sich schon aus dem n. 2 Erörterten. Sie werden theils in Verbindung mit liturgischem Wort und liturgischer Handlung gebracht und so gebraucht, theils für sich gesondert angewendet, haben in beiden Fällen eine symbolische Bedeutung, sind aber in der Verbindung mit Wort und Handlung zum öfteren auch Träger übernatürlicher Gnade.

Hierher gehören allererst Brot und Wein, die nicht bloß Materie für die Eucharistie, sondern als solche auch symbolisch bedeutsam sind, wie die spezielle Liturgik zeigt; dann Wasser und Öl, welche durch die Benediktion zu Trägern übernatürlicher Gnade und zu würdiger Sakramentsmaterie gemacht werden, aber auch ihre symbolische Bedeutung haben. Desgleichen haben Asche, Palmen, Kerzen (Lichter), Salz, das neue Feuer (resp. Licht am Karfreitag), der Weihrauch

(welcher vor der Inzensation zum öfteren gesegnet wird) außer der Bestimmung, durch die Benediction zu Trägern übernatürlicher Lebenskräfte erhoben zu werden, in der Liturgie stets auch eine symbolische Bedeutung. Symbolisch bedeutsam sind ferner die liturgischen Gewänder, und zwar in Rücksicht auf Stoff, Form und Farbe; auch das materielle Kirchengebäude trägt nach uralter Tradition in seiner Anlage, in seinen Bauformen und an seinen Einrichtungsgegenständen das Gepräge des Symbolischen, stellt Ideales, über sinnliche Wahrheiten, übernatürliche Tatsachen in sinnenfälligen Formen dar, die selbst wieder ideal stimmen, ist ein irdisches Abbild des Himmels. Die Symbolik der liturgischen Handlungen sowohl als der liturgischen Naturalobjekte wird je am treffenden Orte des näheren dargelegt werden; hier sollte nur im allgemeinen deren Natur und Bedeutung erwähnt werden.

4. Aus unserer bisherigen Erörterung über symbolische Handlungen (einschließlich der mimischen) und über die Natursymbole ist ersichtlich, daß die Kirche in ihrem Kulte dem, was den unsichtbaren Gehalt der Liturgie bildet (Gnade und Wahrheit in Christo) und was das Innere der Liturgen sowohl als der Gläubigen bewegt bzw. bewegen soll, nicht bloß im Worte, sondern auch im Symbol, in symbolischen Handlungen sowohl als in Natursymbolen, sinnenfälligen Ausdruck gibt. Sie folgt hierin einem Gesetze der Natur, für dessen Vorhandensein die Tatsache zeugt, daß es nie einen religiösen Kult ohne Symbole gegeben hat; auch hat sie das Beispiel ihres göttlichen Stifters für sich. Weit entfernt, das *colere Deum in spiritu et veritate* zu beeinträchtigen, erleichtern die Symbole daselbe, machen den Kult im besten Sinne des Wortes populär, vorausgesetzt, daß sie ihrem Zwecke wahrhaft entsprechend sind.

a) Bekanntlich war nicht bloß der mosaische Kult, sondern waren sämtliche Kulte der alten Völker sehr reich an Symbolen aller Art. Mit Recht sagt Bähr<sup>1</sup>: „Da der mosaische Kult seine symbolische Form mit den Kulturen aller alten Völker, ja selbst der amerikanischen mehr oder weniger gemein hat, so kann der Grund davon nicht in dem spezifischen und unterscheidenden Wesen der mosaischen Religion, sondern nur in einer dem gesamten Altertum gemeinsamen und insofern allgemeinen menschlichen Denk- und Anschauungsweise gesucht werden. Schon Cicero (*Tusculan.* 1, 13) hat im Gegensatz zu den Philosophen seiner Zeit den Grundsatz aufgestellt, daß in jeder Sache die ohne Verabredung stattfindende Übereinstimmung der Völker auf ein Naturgesetz hinweise. Die symbolische Form der alten Kulte ist etwas so Naturwüchsiges wie die Religionen selbst, und gerade sind es die amerikanischen Religionen, welche die so oft gehörte Ansicht widerlegen, als ob die Religionen oder doch ihre alte symbolische Form vom Orient her zu den andern Völkern gekommen wäre.“ Ganz richtig faßt Ewald<sup>2</sup> die Symbole, welche in allen Kulturen sich finden, als „unwillkürliche Begleitung und Ergänzung der Sprache auf, welcher sie nur zur Seite gehen“. „Das Wort genügt eben nicht überall; es scheint hier zu schwach und zu unvollkommen, um den ganzen Sinn und Geist des Menschen auszudrücken . . ., oder es ist zu fein, zu unwirksam und zu flüchtig, als daß es auf die Dauer genügen zu können scheint. Darum bildeten sich in jedem Volke Zeichentaten (symbolische Handlungen) in ungemessener Zahl . . ., sie bildeten sich am meisten und bedeutendsten, ja am notwendigsten in allen den Beziehungen und Verhältnissen von Mensch zu Gott und haben hier ihren unverrückbaren Sitz; hier bleiben alle menschlichen

<sup>1</sup> Symbolik des mosaischen Kultes I<sup>2</sup> 28.

<sup>2</sup> Altertümer (1866) 12 ff.



Worte auf ewig zu schwach und unvollkommen, auch wenn sie noch so schön und vollendet sind.“

b) Das Gesagte gilt nicht bloß vom mosaischen und den alten heidnischen Kulturen, sondern auch vom christlichen, in welchem die natürlichen und allgemein menschlichen Grundlagen nicht aufgehoben, sondern verklärt sind; auch im christlichen Kulte reicht das Wort für sich allein nicht aus, sondern bedarf der Begleitung und Ergänzung durch Symbole. Die christlichen Offenbarungswahrheiten, die im Kulte zum Ausdruck gelangen, sind ja voll von Geheimnissen, und hat deshalb der Heiland selber, um sie für den Menschengestalt faßbarer und eindringlicher zu machen, in seinen Lehrvorträgen sich oft des Gleichnisses oder Symbols bedient; was Wunder daher, daß auch die Kirche, wenn sie in der Liturgie ihrem Glauben an die geheimnisvollen Lehren und Tatsachen des Christentums Ausdruck gibt, in vielen Fällen mit dem unvollkommenen und flüchtig verhallenden Worte sich nicht begnügt, sondern durch symbolische Handlungen es erläutert und vertieft oder in stehenden Symbolen es sozusagen fixiert? Im Kulte sollen sodann weisevolle Seelenstimmungen, um die es ja auch etwas Geheimnisvolles ist (Röm 8, 26) und die schwer in adäquate Worte zu fassen sind, wachgerufen und zum Ausdruck gebracht werden; um das leichter und nachhaltiger zu ermöglichen, dienen gleichfalls die Symbole. Ganz besonders aber sind die symbolischen Handlungen sowohl als die Natursymbole geeignet, das Geheimnisvolle, was es im katholischen Kultus gibt, die Gnade, das Leben aus Gott, so vermittelt wird, ja Gott selber, der im Kulte sich zu den Menschen herabläßt, in faßlicher Weise zu versinnbilden. Um den Gläubigen recht anschaulich zu machen, daß die Eucharistie fürs übernatürliche Leben das sei, was für unser irdisches Leben Brot und Wein sind, nämlich Nahrung schlechthin, hat der Heiland als Elemente derselben Brot und Wein gewählt; und um zu veranschaulichen, daß durch die Taufe aller Schmutz der Sünde beseitigt, der innere Mensch übernatürlich erfrischt und belebt werde, hat er als Element der Taufe das reinigende, erfrischende und belebende Wasser vorgeschrieben. Symbole zum Kult herbeiziehend, handelt daher die Kirche nach dem Beispiel ihres göttlichen Stifters, der noch kurz vor seinem Scheiden aus der Welt durch eine symbolische Handlung (Fußwaschung) in eindringlichster Weise Demut und Liebe gepredigt hat, und handelt sie durchaus nicht gegen die Forderung, Gott im Geiste und in der Wahrheit anzubeten. Nachweislich seit ältester Zeit treffen wir im Orient und Okzident in der Liturgie auch symbolische Bestandteile, die im einzelnen nach Zeiten und Ländern verschieden waren, weil sie eben auf die Menschen berechnet sind, die im wesentlichen überall gleich, im einzelnen aber wie rücksichtlich der Sprache, so auch bezüglich ihrer Bildung und Anschauungen mannigfach verschieden sind.

c) Aber, so sagt man, der katholische Kultus ist überladen mit symbolischen Handlungen und stehenden Symbolen, und dies kann auf Liturgen und Volk nur zerstreuernd wirken, muß zum toten Mechanismus, zu hohler Äußerlichkeit führen<sup>1</sup>. Dagegen bestätigt nun aber die Erfahrung, daß bei Liturgen und einfachen Laien, die zu einem Kultakte eine fromme Seelenstimmung mitbringen, dieselbe unter dem äußeren Einfluß von Symbolen leichter erhalten, ja gesteigert wird; ist ein Gedanke, ein Affekt nur innerlich, so zerrinnt er durchschnittlich schneller, als wenn er auch im äußeren Ausdruck und Halt gewonnen hat; kommt zu dem äußeren Halt, welchen schon das gesprochene Wort gewährt, noch der in der Anschauung gelegene hinzu, so wird er sich in der Regel noch als viel stärker erweisen. Auf einen solchen allerdings, welcher die symbolischen Handlungen und fixen Symbole bei der katholischen

<sup>1</sup> Harnack, Prakt. Theol. 287. Dörner, Kirche und Reich Gottes 97.

Liturgie zum erstenmal sieht und kein Verständnis von ihnen hat, könnten sie leicht zerstreut wirken<sup>1</sup>; beim Katholiken aber fällt das Zerstreute, was in der Neuheit und im Ungewohntsein gelegen ist, hinweg und kann sich der festigende und erhebende Einfluß des Symbolischen ungehemmt geltend machen. Gewiß die allermeisten Gläubigen, auch die von tiefer Innerlichkeit, würden bestätigen, daß sie bei unserer symbolreichen Meßliturgie trotz der toten Sprache sich leichter gesammelt erhalten können, als wenn ihnen etwa eine halbe Stunde lang von einem Geistlichen, der unbeweglich am Altar oder auf der Kanzel stünde oder kniete, die schönsten Gebete in der Volkssprache vorgebetet würden. Den Gebeten in *lingua vulgari* müßten sie, um nicht zerstreut zu werden, Wort für Wort, Gedanke für Gedanke innerlich folgen, was für die meisten Menschen durch längere Zeit hindurch schwer ist; würden sie aber nicht folgen, so wären sie eben ganz zerstreut, denn private Andacht nach ihrem individuellen Herzensbedürfnis könnten sie auch nicht pflegen, da sie durch den in der Volkssprache Vorbetenden immer wieder gestört würden. Bei der katholischen Messe dagegen ist insofern des Nichtgebrauches der Volkssprache dem anwohnenden Volke nicht bloß für seine individuelle Andacht viel freier Spielraum gelassen, sondern wird derselben durch die zahlreichen sinnensfülligen Handlungen des Liturgen auch Schritt für Schritt eine bestimmte Richtung, ein fester Halt gegeben und ein gewisses Gepräge der Objektivität aufgedrückt. Das Herabsteigen des Priesters an die Stufen des Altars, seine gebeugte Stellung vor demselben, seine verschiedenen Bewegungen auf dem Altare, die wiederholten Wendungen gegen das Volk, seine Inklinationen und Genußflexionen, das Emporheben von Patene und Kelch beim Offertorium, die Händewaschung, die Erhebung der Hände bei der Prästation usw. usw. legen auch dem Volke sinnensfüllig nahe, was es seinerseits zu tun, welche Gebetsakte es zu vollziehen habe, regen es zu deren wirklichem Vollzug an und erleichtern ihm denselben. Gar mancher, der andachtslos zur Kirche kommt, wird durch die symbolischen Handlungen des Liturgen, namentlich zu Zeiten wie in der Karwoche, in eine andächtige Stimmung versetzt, während er vielleicht ohne diese Handlungen zerstreut und innerlich kalt geblieben wäre; denn es ist nun einmal Tatsache, daß auf viele Menschen, namentlich auf solche, die geistig weniger hoch stehen, das, was in die Anschauung fällt, ungleich mehr wirkt als das bloße Wort. Auch ist nicht zu übersehen und nicht zu unterschätzen, daß durch die zahlreichen symbolischen Handlungen in unsere katholische Liturgie Gliederung und Abwechslung kommt, worin für die Kolenten etwas Wohltuendes gelegen ist. Wie schrecklich eintönig und ermüdend wäre es für das Volk, wenn der

<sup>1</sup> Übrigens macht nicht selten auch auf Katholiken schon der erstmalige Anblick der Symbole und symbolischen Handlungen der kirchlichen Liturgie einen erbaulichen, ja ergreifenden Eindruck und gab nicht selten schon den ersten Anstoß zu nachfolgender Konversion. Der Protestant W. Noßmann erzählt in seinen „Gaisfahren“ (Leipzig 1880, 30; vgl. Vorrede), die symbolischen Handlungen der Karwoche in St Peter zu Rom haben auf ihn „einen tiefen und feierlichen Eindruck gemacht“, ihn zu „hingebender Andacht gestimmt“, dergleichen tausend andere, bezüglich deren er nicht zweifeln konnte, „daß sie gleich ihm der Konfession der fungierenden Priester nicht angehörten“. Diese Eindrücke bestimmten Noßmann, in genanntem Buche sich eingehend über die Bedeutung des Symbolischen in den religiösen Kulturen auszusprechen. Ging er auch in Ableitung der kirchlichen Kultsymbole aus den heidnischen Religionen im einzelnen entschieden viel zu weit, so gelangte er doch zu dem richtigen Gesamtergebnis, „eine unbefangene Betrachtung lehre, daß die Kirche nur einer geschichtlichen Notwendigkeit und einem tiefbegründeten Bedürfnisse der menschlichen Natur nachgab, als sie die allgemeinsten und verbreitetsten Symbole aus den alten Religionen aufnahm und zum Einschlag für das Gewebe ihres Kultus benutzte“; diese Symbole waren eben keine spezifisch heidnischen, sondern allgemein menschliche.

Liturg eine halbe oder gar eine ganze Stunde unbeweglich am Altar stehen und vorbeten würde, ohne sich zum Volke zu wenden, ohne eine Hand zu erheben, ohne ein Knie zu beugen!

Was endlich die Symbole für den Kult besonders wertvoll macht, ist ihre Gemeinverständlichkeit. Rossmann nennt sie eine „Pasiographie der religiösen Ideen“, ein „Gesamtvermögen, an welchem der geistig Freieste wie der Gebundenste, jeder in seiner Weise, theilhaben kann“<sup>1</sup>. Ja, so ist es; Tausende und Tausende sehen z. B. in der Karwoche in einer und derselben Kirche die bekannten symbolischen Handlungen vollziehen, alle bekommen im wesentlichen den gleichen religiösen Eindruck, der aber in den einzelnen, je nach ihrem Bildungsgrade, nach ihrer Frömmigkeit usw., höchst verschieden ist. Jeden erinnert z. B. die Entblößung des Altars am Gründonnerstag, als dem ersten Tag vom triduum mortis Christi, daß der Heiland in seinem Leiden und Sterben in die tiefste Unscheinbarkeit für uns einging, in jedem ruft sie Gefühle des Mitleidens und der Dankesliebe wach; aber ungleich tiefer wird der religiöse Einblick in das mysterium exinanitionis, und viel inniger werden die Gefühle des Mitleidens und der Liebe bei demjenigen sein, der auf einer höheren Stufe von Bildung und Frömmigkeit sich befindet und den bei der Entblößung zu sprechenden Psalm 21 versteht, als bei einem andern, der ohne besondere Bildung mehr in der Äußerlichkeit sich bewegt, aber gleichwohl gläubig und redlichen Herzens ist. Jeder schöpft aus jener symbolischen Handlung in seiner Art, nach seinen Kräften und Bedürfnissen religiösen Nutzen; der eine vergegenwärtigt sich während derselben diesen, der andere einen andern speziellen Zug aus dem Werke der Selbstentäußerung Jesu; jeder Individualität ist innerhalb des großen, weiten Rahmens der symbolischen Handlung freier Spielraum gelassen, wie ihn z. B. eine Predigt oder eine vorgelesene Leidensbetrachtung nicht gewähren kann, weil man dabei entweder genau dem Worte folgen, bei dem Vorgetragenen bleiben muß oder zerstreut, mindestens gestört ist. Wohl sind in der katholischen Liturgie die symbolischen Handlungen zuweilen auch von zugehörigen Worten begleitet, die als eine Art von Kommentar erscheinen; aber sie sind in der Regel kurz, wie z. B. das lumen Christi, oder ihr Inhalt ist wie bei der Altarentblößung poetischer (Ps 21) oder doch anderweitig universeller Natur, so daß sie der Individualität immerhin noch genug freien Spielraum lassen. Wer die betreffenden Worte nicht versteht, kann gleichwohl aus der betreffenden symbolischen Handlung noch Nutzen und Erbauung schöpfen, weil die Handlung auch für sich allein für jedermann im großen und ganzen verständlich ist, weshalb man mit Recht behauptet, die Symbole und symbolischen Handlungen tragen wesentlich dazu bei, die katholische Liturgie populär zu machen, was um so wichtiger ist, als sich die katholische Kirche aus den triftigsten Gründen einer toten Sprache als Kultussprache bedient. Sollte nicht gerade in dieser durch die zahlreichen Symbole erzielten Popularität des katholischen Gottesdienstes ein Grund liegen, warum derselbe ungleich mehr besucht ist als z. B. der protestantische, dem es an Abwechslung und Gliederung fehlt und in welchem der Individualität des einzelnen gar wenig Rechnung getragen ist, worüber Bähr in seinem mehrerwähnten Schriftchen „Der protestantische Gottesdienst“ wohlbegründete Klage erhoben hat? Gegenüber dem Vorwurf, daß im katholischen Gottesdienst infolge der vielen symbolischen Elemente Mechanismus und hohle Äußerlichkeit herrsche, können wir mit größter Zuversicht die Frage erheben, ob beim katholischen Gottesdienst nicht ungleich mehr und andächtiger gebetet werde als beim protestantischen, dem es zumeist fast ganz an latrentischen Elementen gebricht, bei dem niemand die Hände zum Gebet faltet, niemand vor dem majestätischen

<sup>1</sup> Gastfahrten 9.



Gott das Knie beugt, niemand reuig an die Brust klopft, wo nur gepredigt, gesungen und das eine oder andere langatmige Gebet vorgesprochen, darauf aber vom Volke nicht einmal Amen gesagt wird<sup>1</sup>. Mit den symbolischen Handlungen, welche auch Gliederung in den Gottesdienst bringen und deren man protestantischerseits anfänglich noch manche beim Gottesdienst beibehalten hatte, sind dem Protestantismus nach und nach auch die Gebete, mit denen sie verbunden und durch welche sie belebt und gegliedert gewesen, zu Verlust gegangen, so daß schließlich außer Predigt und Gesang fast nichts mehr übrig blieb. „Die Rippen fehlen unserem Gottesdienst“, hört man Protestanten klagen, und weil die Rippen fehlen, „darum will sich auch das Fleisch nicht ansetzen, und fällt das künstlich Aufgepöpselte immer wieder ab“. „Unser Kultus“, so klagt der Protestant Sämman, „verlor alles Anschauliche, büßte seine Salbung und altertümliche Würde ein, nahm den Charakter einer ermüdenden Monotonie an; das, was dramatisch war in der höchsten Bedeutung dieses Wortes, ward verwischt.“ „Noch nie hat es eine Religion gegeben, die so gänzlich arm gewesen an gottesdienstlichen Handlungen als der Protestantismus“; und doch ist gewiß, „daß eine bedeutsame Handlung, zur rechten Zeit und am rechten Orte angebracht, tieferen und bleibenderen Eindruck machen kann als ein halber Jahrgang Predigten“. „Wenn Tausende auf die Knie fallen und vor dem Allmächtigen sich demütigend in tiefster Stille zu ihm ihre Herzen erheben, welche Rede ist im Stande, dieses Schweigen zu ersetzen?“<sup>2</sup> Solche und ähnliche Äußerungen aus dem Munde von Katholiken sind die beredteste Rechtfertigung dessen, was die Kirche zu Trient<sup>3</sup> in Beziehung auf Ceremonien und symbolische Handlungen beim Gottesdienst erklärt und angeordnet hat.

5. Im Dekret *De observandis et evitandis in celebratione missae* erinnert das Konzil von Trient<sup>4</sup> an das ernste Wort des Propheten Jeremias<sup>5</sup>: *Maledictus omnis, qui facit opus Dei negligentem, und ermahnt sofort die Priester, auf den würdigen Vollzug der eucharistischen Opferfeier, dieses heiligsten und wahrhaft göttlichen Werkes, die größtmögliche Sorgfalt zu verwenden: Omnem operam et diligentiam in eo ponendam esse, ut quanta maxima fieri potest interiori cordis munditia et puritate atque exteriori devotionis ac pietatis specie (hoc sacrificium) peragatur.* Weil der Liturg bei Spendung der Sakramente und Sakramentalien, desgleichen beim Stundengebet allzeit auch *nomine Christi* bzw. *nomine ecclesiae* tätig ist und ein *opus sanctum ac divinum* vollbringt, so muß auch für diese liturgischen Akte im wesentlichen die obige Mahnung und Forderung des Kirchenrates Geltung haben.

Grundvoraussetzungen für den würdigen äußeren Vollzug sämtlicher liturgischen Handlungen sind: genaue Kenntniss der bestehenden kirchlichen Vorschriften (Rubriken) über die Ausführung der Kultformen; sodann ein gründliches Verständnis der Kultformen oder der Liturgie; ferner das Vorhandensein der zur Gültigkeit eines betreffenden liturgischen Aktes erforderlichen Intention und Attention, der aktuellen Aufmerksamkeit auf den Vollzug der betreffenden liturgischen Handlung in Verbindung mit jener religiös gehobenen Seelenstimmung, die man kurzweg als wahre Frömm-

<sup>1</sup> 1 Kor 14, 16.<sup>2</sup> Bähr, *Der protestantische Gottesdienst* 22.<sup>3</sup> Sess. XXII, c. 5 de sacrif. missae.<sup>4</sup> Sess. XXII de sacrif. missae.<sup>5</sup> 48, 10.

mitigkeit (*pietas — devotio*) bezeichnet. Wenn bei der Ausführung einer liturgischen Handlung auf seiten des Liturgen das *attente ac devote* fehlt, dann ist sicherlich auch das *digne* nicht vorhanden. Zahlreiche Synoden verlangen einen derartigen Vollzug der liturgischen Handlungen, daß er nicht bloß deren Heiligkeit angemessen ist, sondern auch die anwohnenden Gläubigen erbaut; dazu trägt nun ganz besonders die fromme, zu Gott erhobene Seelenstimmung des Liturgen bei; wo diese nicht vorhanden ist, mag man vielleicht die Rubriken äußerlich genau ausführen, sogar mit einer gewissen Gravität auftreten, die aber weit verschieden ist von derjenigen, welche die Synoden von Lyon (1850) und von Quebec (1854) verlangen, wenn sie vorschreiben: *Tanta gravitate, tanto religionis cultu missae sacrificium celebrant sacerdotes, ut per visibilem ministri pietatem invisibilia aeterni sacerdotis mysteria conspiciantur*<sup>1</sup>. Die weishevolle, demütig fromme Stimmung des Liturgen macht sich unwillkürlich und unmittelbar in der Haltung und Bewegung des Körpers, im Gesichte, im Klang, in der Kraft und Bewegung der Stimme bemerklich und wirkt auf diese Weise auch anregend und erbauend auf die Gläubigen; daher die Mahnung der Synode von Embrun (1727): *Ita se componant presbyteri omnes, ut vel ipsa oris species, corporis habitus, gravis et distincta verborum prolatio modestiam et sanctimoniam spirent*<sup>2</sup>.

Alle erforderlichen guten Eigenschaften werden dem Vollzug der äußeren Kultformen gewiß dann eigen sein, wenn der Liturg bei seinem gottesdienstlichen Tun lebhaft von dem Bewußtsein durchdrungen ist, daß er namens Christi und der Kirche funktioniert. Wer dies bedenkt, der wird auch seine Individualität weder beim liturgischen Sprechen noch bei Ausführung augenfälliger Kulthandlungen ungebührlich zur Geltung kommen lassen, sondern jener wohlthuenden Objektivität sich befleißigen, welche alles Affektierte, Absonderliche, Gesuchte und süßlich Frömmelnde ausschließt.

## § 16. Die Formen der katholischen Liturgie und ihre Beziehungen zur Kunst im allgemeinen.

1. Die sinnenfälligen Formen, welche für den katholischen Kultus als wesentlich erscheinen, sind Formen des gesprochenen Wortes und der augenfälligen Handlung; dazu kommen verschiedene materielle Dinge, zu welchen auch das Kultusgebäude mit seinen vielerlei Einrichtungsgegenständen gehört. Diese Formen nun wirken auf das Ohr oder auf das Auge, also auf jene zwei Sinne, welche vorzugsweise die äußeren Organe für die Wahrnehmung des Schönen oder die sog. ästhetischen Sinne sind, wie man denn auch nach gewöhnlichem Sprachgebrauch nur Objekten der Gehörs- und Gesichtswahrnehmung das Prädikat „schön“ beizulegen pflegt, worauf der hl. Thomas<sup>3</sup> mit den Worten hinweist: *Dicimus pulchra visibilia et pulchros sonos; in sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis, non enim dicimus pulchros saporos aut odores.*

<sup>1</sup> Coll. Lac. III 643; IV 460.

<sup>2</sup> Ebb. I 607.

<sup>3</sup> S. th. 1, 2, q. 27, a. 1 ad 3.

2. Schön nennt man jene sinnenfälligen Formen, welche geeignet sind, an sich, nicht in Folge von Utilitätsrücksichten, verkehrter Koncupiszenz u. dgl., dem geistig gehörig entwickelten Menschen beim Anschauen und Anhören einen Genuß zu gewähren. *Pulchra dicuntur, quae visa placent*, sagt der hl. Thomas<sup>1</sup>. Es ist für das Schöne wesentlich, daß es dem vernünftig Erkennenden als aus sich liebenswürdig erscheint, und daß es ebendeshalb ihm beim Wahrnehmen, beim Anschauen oder Anhören einen Genuß gewährt. Dieser Genuß ist kein bloß geistiger, sondern ein geistig-sinnlicher, da er nicht bloß den erkennenden Geist, sondern auch den äußeren (Auge, Ohr) und inneren (Gemüt, Phantasie) Sinn des Menschen affiziert, wie ja auch die Schönheit als eine geistig-sinnliche Eigenschaft der Dinge erscheint<sup>2</sup>.

Der letzte Grund solchen Wohlgefallens oder Genußes liegt wohl darin, daß die betreffenden sinnenfälligen Formen dem Geiste des Wahrnehmenden entsprechen, daß sie der mehr oder weniger vollkommene Ausdruck des geistig Schönen oder der Idee sind, welche der Wahrnehmende (bewußt oder unbewußt) in seinem eigenen Geiste trägt.

Die eigentliche Heimat des Schönen ist der vernünftige und als solcher ideenfähige Geist des Menschen, des Künstlers sowohl als des Beschauers, in letzter Instanz aber Gott, der absolute Geist, die vollkommene Schönheit. Je bedeutender und reiner das geistig Schöne oder die Idee ist, welche in sinnenfälligen Formen zum Ausdruck kommt, und je adäquater die sinnenfälligen Formen das geistig Schöne für die Sinneswahrnehmung darstellen, anders ausgedrückt je vollkommener die Übereinstimmung zwischen beiden ist, desto bedeutender ist die Schönheit des betreffenden Objektes. Der Unterschiede oder Grade des Schönen sind eigentlich unzählige. Selbst die mimischen und symbolischen Handlungen in der Liturgie, desgleichen die in ihr vorkommenden Natursymbole können als schön bezeichnet werden, da sie etwas Geistiges in entsprechender Weise darstellen; selbst die Aktion des Predigers und des Liturgen nennt man schön, wenn sie dem zugehörigen geistigen Inhalt entspricht. Auch die Leistungen des Handwerks in Gerätschaften usw. heißen schön, wenn sie in der Zweckmäßigkeit, Symmetrie, Einheit, Mannigfaltigkeit und Lebendigkeit ihrer Formen das Gepräge des vernünftigen Geistes an sich tragen, und gewiß mit Recht redet man daher von einem Kunsthandwerk, von technischen Künsten. Wenn wir aber hier in der Liturgik kurz hin von Kunst reden, so begreifen wir darunter nur die im engsten Sinne sog. schöne oder ästhetische Kunst, deren Schöpfungen von hervorragender Schönheit sind, weil in ihnen Geistiges (Idee) von hervorragender Bedeutung in möglichst adäquaten und darum höchst anziehenden Formen sinnenfällig dargestellt wird; die einzelnen für die Liturgie belangreichen Zweige der schönen oder freien Kunst sind Architektur, Skulptur, Malerei, Poesie und Musik.

3. Gott ist wie das an sich und absolut Gute, so auch die absolute Schönheit. Was immer im Bereich des Geschaffenen wahrhaft (in so) schön ist, sei

<sup>1</sup> Ebd. I, q. 5, a. 4 ad 1.

<sup>2</sup> Mit Recht hat Gietmann (Stimmen aus Maria-Baach XXXIV 57) gegenüber Jungmann betont, daß die Schönheit geistig-sinnlicher Natur und daher auch der Schönheitsgenuß kein bloß geistiger, sondern geistig und sinnlich zugleich sei.



es natürlich oder übernatürlich, geistig oder körperlich schön, ist es durch Theilnahme an Gottes Schönheit. *Pulchritudo creaturae nihil est aliud, quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata*, sagt der hl. Thomas von Aquin. Gott ist Geist, und darum ist auch die Schönheit ursprünglich und wesentlich geistiger Natur; die Ideen, welche Gott von den geschöpflichen Dingen schon vor aller Zeit hatte, sind der Quell ihrer Schönheit, und alle körperliche Schönheit der Kreaturen, wie sie aus Gottes Hand hervorgingen, ist nur sinnenfälliger Reflex der Ideen, welche Gott von ihnen hatte. Wo immer Häßliches sich findet, das nicht bloß Gott, sondern auch den unverdorbenen Menschen anekelt, da ist es Folge der Sünde, der Ursünde oder der individuellen Versündigung, und erscheint es als Abfall von der Idee.

Auch der Mensch hat als Ebenbild Gottes das Vermögen der Ideen von Gott erhalten, trägt in seiner Vernunft die Fähigkeit, mittels geistigen Schauens in sich Ideen zu gestalten (*species intelligibiles*), welche den Ideen Gottes von den betreffenden Dingen mehr oder weniger entsprechen. Je näher sie diesen Ideen kommen, je vollkommener sie infolgedessen sind, als desto idealer erscheinen sie uns. Als Ebenbild des Schöpfers, welcher in der sinnenfälligen Schöpfung seinen Ideen körperlichen Ausdruck gab, vermag auch der Mensch das geistig Schöne, so in ihm ist, vermag er seine schönen Ideen in sinnenfälligen Formen darzustellen, und je adäquater er geistig Schönes, zumal solches von hoher Bedeutung und Vollkommenheit, in Skulptur, Malerei, Musik usw. sinnenfällig darzustellen vermag, desto größer ist seine Kunst, desto mehr verdient seine Tätigkeit ein dem göttlichen ähnliches Schaffen genannt zu werden. Wie alle Dinge aus Gottes Schöpferhand nicht bloß als schön, sondern auch als wahr und gut hervorgingen, so sind auch die Schöpfungen der echten Künstler, wie selbst die Heiden (besonders Plato) erkannten, nicht bloß schön, sondern allzeit auch wahr und gut, und nur insofern sie auch letzteres sind, erscheinen sie als an sich lebenswürdig, gewähren sie dem Beschauer an sich einen Genuß. So wenig mit der Idee des absolut schönen Gottes das sittlich Schlechte sich verträgt, so wenig mit der echten Kunst. Sehr bündig und klar hat der hl. Augustin über das Verhältnis des Schönen zu Gott sich ausgesprochen, da er sagt: Das Schöne, so durch die Seele (mittels der Idee) in die Hand des Künstlers (in das, was seine Hand schafft) übertragen wird, stammt aus jener Schönheit, welche über die Seele erhaben ist, d. i. aus Gott<sup>1</sup>. In ihm hat zuletzt auch die Objektivität des Schönen, das keineswegs etwas rein Subjektives ist, ihren unverrückbaren Grund; die Ideen Gottes von den Dingen, die Schönheit der Dinge im göttlichen Geiste, soweit die gottverliebene und gottesleuchtete Vernunft des Menschen diese Schönheit zu schauen und zu fassen vermag, bilden den allgemein-menschlichen und objektiven Maßstab für die Beurteilung alles Schönen; wir können auch sagen, das höchste Gesetz und Maß aller Schönheit liege in des Menschen Idee von Gott als dem Inbegriff alles Schönen. Im Hinblick auf solch nahe, in der Natur des Menschen wurzelnde Beziehungen des Schönen und seiner Idee von Gott begreift man

<sup>1</sup> *Pulchra traiecta per animas in manus artificiosas ab illa pulchritudine veniunt, quae super animas est.* Confess. 10, 34.

leicht, warum von jeher und bei allen Völkern die Kunst im innigsten Verhältnis zur Religion gestanden und gerade als religiöse Kunst das Großartigste und Idealste geschaffen hat.

4. Es ist selbstverständlich, daß der urzuständige Mensch, dessen natürliche Kräfte durch die *donum integritatis* gehoben, dessen ganzes Wesen durch die heiligmachende Gnade (*consortium divinae naturae*) geedelt und verklärt und der daher an Seele und Leib in hohem Grade schön war, auch ein volleres, tieferes Verständnis wie für die Schönheit Gottes, so auch für die Schönheit der äußeren Schöpfung hatte als nachmals der gefallene Mensch und daß er auch größere Kunstfertigkeit besaß. Infolge der Ursünde ging nicht bloß die übernatürliche Klarheit des Geistes in Beziehung auf das Wahre, Gute und Schöne verloren, sondern es wurden auch die rein natürlichen Kräfte samt und sonders geschwächt und verderbt. Auch waren fortan nicht bloß die natürlichen Ideen von Gott, von seiner Schönheit usw. verdunkelt, die im menschlichen Geist liegenden Quellen des Kunstschönen getrübt, sondern eskehrte sich infolge des Willensverderbnisses und der Entfesselung sinnlicher Lüste<sup>1</sup> der ganze Mensch mit allen seinen natürlichen Kräften immer mehr von Gott ab, gab sich mit Leidenschaft an die Geschöpfe hin, vergötterte das Schöne, so in ihnen noch zurückgeblieben war, vergaß den Schöpfer, den Urquell aller Schönheit, über den Geschöpfen, was eine noch immer weiter um sich greifende Verdüsterung der natürlichen Gottesidee sowie der sittlichen Ideen und damit auch der wahren Idee des Schönen im eigenen Geiste zur Folge haben mußte<sup>2</sup>. Den hl. Augustin, welcher in solcher Knechtschaft geschmachet, hören wir darüber also klagen: „Spät hab’ ich dich geliebt, uralte und doch so neue Schönheit; du warst im Innern (in der Gottesidee) und ich draußen, und draußen suchte ich dich und stürzte mich auf das Schöne, das du geschaffen, ich Häßlicher.“<sup>3</sup> Noch geraume Zeit nach seiner Bekehrung schildert er uns, wie die verkehrte Begierlichkeit ihn bei der Wahrnehmung von musikalisch und malerisch Schöнем, ja selbst beim Anhören des melodiosen Kirchengesanges von Gott abziehen und der Sinnenlust zu vernechten suche. Auch der Satan, der Inbegriff aller Häßlichkeit, betätigte seinen gewaltigen Einfluß zu dem Zwecke, um die Gottesidee und mit ihr die Idee des Schönen im Menschen zu verzerren, die Kunst in seinen Dienst zu ziehen, was ihm bekanntlich in den von ihm durchwalteten<sup>4</sup> heidnischen Kulturen mehr oder weniger gelang. Kein Wunder daher, daß im Heidentum, selbst bei den in vieler Hinsicht höher stehenden Griechen, die Kunst immer tiefer in die gefallene Natur und zu bloßer Naturnachahmung herabsank, daß sie gleich den Menschen fleischlich wurde<sup>5</sup> und daß sie, anstatt durch Darstellung ebenso wahrer und guter als schöner Ideen die Menschen zu veredeln, deren Sinnenlust reizte und sie im Irrtum befestigte (Götzentempel und Götzenbilder). Doch gleichwie die Gottesidee im Menschen zwar getrübt, aber nicht zerstört werden konnte, so auch die Idee des

<sup>1</sup> Vgl. die einschlägige, wahrheitsgemäße Schilderung bei Adalbert Weiß, *Natur und Übernatur* 874 ff.

<sup>2</sup> Röm 1, 21—26.

<sup>3</sup> Confess. 10, 27.

<sup>4</sup> 1 Kor 10, 20.

<sup>5</sup> Gn 6, 12.

wahrhaft Schönen; diese blieb mit der Gottesidee und in ihr wenigstens dem Wesen nach erhalten.

Schon oben haben wir auf den inneren Zusammenhang der Idee des Schönen mit der Gottesidee und sofort der Kunst mit der Religion hingewiesen, in welcher letzterer die Gottesidee ihre zentralste Betätigung findet. Gegenwärtig steht es fest, daß nicht etwa bloß bei den Griechen, sondern auch bei den andern bekannten Völkern der vorchristlichen Zeit die Kunst, soweit sie von größerer Bedeutung war, vor allem religiöse Kunst gewesen ist, und daß sie, da ja die Religion sich zumeist im öffentlichen Kult betätigt, allüberall im Dienste des Kultus gestanden und in dieser Stellung ihr Bedeutendstes geleistet hat. Die älteste Poesie war Tempelpoesie, mit der sich wie von selbst Musik verband; die großartigsten Bauwerke waren Tempel, und Göttergestalten zu bilden war die wichtigste Aufgabe der heidnischen Kunst; zahlreiche Belege hierfür sind von Schnaase, Vasault, Carriere u. a. beigebracht, einzelne derselben auch von Jungmann<sup>1</sup> aufgenommen.

Daß bei den Hebräern, unter welchen die Gottesidee durch spezielle Offenbarung vor den Verirrungen des Pantheismus und Polytheismus behütet und die Form des Kultus bis ins einzelste von Gott selber festgestellt war, die Kunst nicht werde gefehlt und gerade beim Kult zumeist ihre Verwendung werde gehabt haben, läßt sich im vorhinein erwarten, desgleichen, daß sie hier ein anderes, von dem der heidnischen Kunst vielfach verschiedenes Gepräge getragen haben muß. Während die Heiden sich die Gottheit ans Götterbild gebunden und den Tempel als die Gottheit umschließende Wohnstätte derselben dachten, waren die Hebräer sich klar bewußt, daß die Himmel der Himmel Jehovah nicht umschließen können, geschweige denn ein irdisches Bauwerk, mochte dasselbe noch so groß und herrlich sein. In diesem Bewußtsein werden wir den Grund zu suchen haben, warum die jüdische Kultstätte — fürs ganze Land nur eine — verhältnismäßig klein und einfach war. Wohl heißt sie „Wohnung“ Gottes, weil ja Gott in ihr seinem Volke in besonderer Weise nahe war; daß aber dieses gnadenvolle Wohnen kein solches im Sinne der heidnischen Nachbavölker (Ägypter, Assyrier, Babylonier, Phönizier) und daß auch der größte und prachtvollste Bau vor dem unermesslichen Gott der Hebräer verschwindend klein sei, daran erinnerte die durchgängige Einfachheit der hebräischen Kultstätte; auch das salomonische Tempelgebäude als solches war bei all seinem Reichtum an Gold verhältnismäßig klein und (wenigstens nach innen) ein Holzbau<sup>2</sup>. Götterbilder, welche das Hauptobjekt der heidnischen Kunsttätigkeit bildeten, waren den Hebräern bei Strafe der Ausrottung verboten<sup>3</sup>, obschon es nicht gelang, sie allzeit ganz fernzuhalten; dagegen scheint das Kunsthandwerk im Dienste des mosaischen Kultus sehr geblüht zu haben. Auf daß alles nach dem Ideal, so dem Moses war gezeigt worden<sup>4</sup>, für die Kultstätte gefertigt werde, berief Gott selber hierfür den Bezaleel und stattete ihn übernatürlich aus mit Ideen und mit der Fertigkeit, dieselben in schönen Formen zu verkörpern; „Gott erfüllte ihn mit seinem Geiste zur Weisheit

<sup>1</sup> Ästhetik n. 243—244.

<sup>2</sup> 3 Kg 6, 15 ff.

<sup>3</sup> Ex 20, 4 ff.

<sup>4</sup> Ex 25, 9. Hebr 8, 5.



und Erkenntnis, zum Verständnis und jeglicher Kunstfertigkeit, um Gedanken (Ideen) zu erfinden, auszuführen in Gold und Silber und Kupfer und im Bearbeiten der Steine zum Einsetzen und im Bearbeiten des Holzes, auszuführen allerlei gedankenvolles (ideenreiches) Werk“<sup>1</sup>. All diese Kunst stand im Dienste des Kultus und war, gleich der altchristlichen, fast durchweg symbolischer Natur. Im Vergleich mit den heidnischen Naturreligionen erscheint die Religion der Hebräer so recht als Religion des Geistes, weshalb denn auch die mehr geistigen Künste, Poesie und Musik, unter ihnen sich der höchsten Blüte erfreuten, und zwar beide im Dienste des Kultus; „niemals hat eine griechische oder lateinische Ode die Erhabenheit der Psalmen erreicht“ (Fénelon), welche von Haus aus gottesdienstliche Lieder waren und, wie schon ihr Name *ψαλμοί* erschließen läßt, zumeist unter Begleitung von Saiteninstrumenten beim Gottesdienst gesungen wurden.

5. Im Brief an die Epheser<sup>2</sup> bezeichnet der hl. Paulus die Erlösungstat als *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν Χριστῷ*, d. i. als Wiederverjüngung der durch die Sünde tief zerrütteten Welt, als Zurückführung der Kreatur in Christo als ihrem Haupt zu Gott dem Vater, von dem sie den Anfang genommen und dem sie durch die Sünde entfremdet worden war. Dies gilt wie vom Kult, so auch von der Kunst, welche ja schon in der vorchristlichen Zeit in engster Beziehung zum Kult gestanden, in Christo wiederverjüngt, in nahe, übernatürliche Beziehung zu Gott gebracht, in gewissem Sinn erlöst worden ist. Schon in der Inkarnation wurde die Kluft, welche zwischen Gott, der absoluten Schönheit, und der entstellten Kreatur und kreatürlichen Schönheit sich geöffnet hatte, wenigstens objektiv und sozusagen in potentia ausgefüllt. Im fleischgewordenen Gottessohn, in dem die Fülle der Gottheit und darum der absoluten Schönheit leibhaftig (*σωματικῶς*)<sup>3</sup> wohnte, somit augenfällig erschienen war, erhielt sodann die Kunst das erhabenste Ideal für ihre Darstellungen ein Ideal von der denkbar größten Bedeutung<sup>4</sup>, mag sie den Erlöser in was immer für einer historischen Situation seines Lebens oder Leidens oder mag sie ihn sterbend oder tot am Kreuze darstellen. Welchen Reichtum an Objekten künstlerischer Darstellung enthalten die heiligen Evangelien in all den historischen Tatsachen, welche sie ebenso einfach als weisevoll erzählen und als deren Mittelpunkt regelmäßig der Gottmensch erscheint, dessen Majestät auf die umgebenden Personen, ja selbst auf die äußere Natur einen Verklärungsschimmer wirft!<sup>5</sup> Auch auf die alttestamentlichen Tatsachen, die Typen des „Kommanden“ waren, strahlt sein Licht zurück, und es erscheint als eine hochehabene, große Aufgabe künstlerischen Schaffens, die alt- und neutestamentlichen Tatsachen im Lichte der übernatürlichen Verklärung darzustellen, das von Christus auf sie fällt. Und welch erhabene Aufschlüsse haben wir durch den fleischgewordenen Gottessohn über Gott den Vater erhalten! Mag die Idee, welche Phidias in seinem berühmten Jupiterbilde zum Ausdruck gebracht hat, noch so großartig gewesen sein, an die Idee des Gott Vaters, welcher seinen Sohn in den Tod hingibt und in ihm die Welt versöhnt, reicht sie nicht hinan.

<sup>1</sup> Ez 35, 31—33 nach dem Urtexte.<sup>2</sup> 1, 10.<sup>3</sup> Kol 2, 9.<sup>4</sup> Vgl. Hettinger, Die Kunst im Christentum 18 ff.<sup>5</sup> Mt 17, 4.

Nach dem Gottmenschen ist das erhabenste Ideal künstlerischer Darstellung die Gottesmutter Maria, sei es, daß sie der Künstler vorwiegend in ihrer unbegreiflichen Würde als Gottesmutter und Königin des Alls, oder daß er sie als vollkommenstes Musterbild der Jungfräulichkeit und aller übrigen Tugenden, d. i. als Ideal der sittlichen Schönheit ins Auge faßt. Ganz konkrete Ideale der einzelnen Tugenden in einer Erhabenheit, wie die Welt sie vordem nicht kannte, bietet das Christentum zu künstlerischer Darstellung in den Tausenden von Heiligen, deren jeder in einem eigentümlichen Glanze himmlischen Lichtlebens, übernatürlicher Schönheit strahlt. Welch tiefen Einblick hat sodann die christliche Offenbarung in die erste und herrlichste Schöpfung Gottes, in die Engelwelt, eröffnet!

Aber nicht bloß neue und erhabene Ideen und Ideale sind durch das Christentum in die Welt und von außen her an die Künstler herangekommen, sondern durch die Wiedergeburt in Christo werden die Menschen, werden die echten Künstler auch in ihrem Innern umgestaltet, werden als Ebenbild Gottes übernatürlich schön in der Seele, wo die eigentliche Heimat des Schönen ist. Durch das in der Rechtfertigung eingeströmte göttliche Licht werden die durch die Sünde verdunkelten natürlichen Ideen von Gott und von allem, was groß und schön ist, in der Seele mittels des Glaubens wiederhergestellt, und wird man sodann für all die übernatürlichen Ideen und Ideale des Christentums erst recht empfänglich gemacht. In Christo zum Kinde Gottes und der göttlichen Natur theilhaft geworden, vermag der christliche Künstler ein mit Christo in Gott verborgenes Leben zu führen, die Größe und Erhabenheit des Christentums, das Beseligende, Ideale und wahrhaft Schöne der christlichen Tugenden, den Frieden Gottes in sich selbst zu erfahren und in diesem inneren Erfahren und unmittelbaren Anschauen zu echt künstlerischem Schaffen sich zu begeistern. Der christliche Künstler ist auch überzeugt, daß in Christo nicht bloß der Mensch, sondern selbst die gesamte unfreie Kreatur erlöst und zu künftiger Verklärung bestimmt ist; darum wird er sich nicht begnügen, das Naturschöne, von dem er weiß, daß es noch dem Verderben unterworfen ist<sup>1</sup>, slavisch nachzuahmen, sondern wird es im Lichte des Christentums idealisieren und eben darin als Künstler sich erweisen.

Und abgesehen von den Künstlern, durch den übernatürlichen Glauben und besonders durch das innere Erfahren der Göttlichkeit des Christentums im gottverbundenen Liebeleben wird auch der schlichteste Laie in Sachen der Kunst für die Eindrücke des übernatürlich Schönen empfänglicher gemacht und befähigt, es zu lieben, wo immer es seinem Auge oder Ohr begegnen mag, und daraus einen wahren, reinen Genuß zu schöpfen; er wird sodann mit Ekel erfüllt gegen jene bloß naturalistische sog. Schönheit, welche nur die Sinnenslust reizt und den Geist betört. Solange die Laien in großer Anzahl christlichgläubig, tief religiös und fromm sind, wird die Kunst unter ihnen im großen und ganzen nicht entarten, wird sie nicht in Naturalismus und Materialismus herabsinken, sondern ihr höheres, übernatürliches Gepräge bewahren, weil dann eben nur eine solche Kunst gesucht und nur für sie ein Verständnis vorhanden

<sup>1</sup> Röm 8, 21.

ist. Die Kunst eines Volkes ist in der Tat Zeiger seiner sittlichen Höhe, ist ein Gradmesser des erlösenden Einflusses, welchen das Christentum auf dieses Volk übt.

6. Aus dem, was wir über die erlösende Kraft des Christentums in Beziehung auf die Kunst gesagt haben, ergibt sich von selbst, daß da, wo einmal das Christentum zur Herrschaft gelangt ist und die Menschen geheiligt hat, die Kunst ein höheres, christlich ideales Gepräge auch dann erhalten müßte, wenn sie nicht zum Kultus beigezogen würde, wenn sie nicht spezifisch religiöse Kunst wäre, sondern als zivile oder hedonische Kunst zunächst nur den Zwecken des öffentlichen oder privaten Lebens und Vergnügens diene. Im Lichte des christlichen Glaubens wird ja auch das Alltagsleben mit allen seinen Bedürfnissen übernatürlich verklärt, wird auch dem Profanen und rein Natürlichen ein höheres, ideales Gepräge aufgedrückt; wo christlicher Glaube und christliche Sitte herrschen, bleibt wenigstens alles Un sittliche auch von der profanen Kunst als entschieden unschön ausgeschlossen. Übrigens ist es nicht wohl denkbar, daß die Kunst im Christentum dem Kult dauernd fern bleiben, daß sie sich nicht in seinen Dienst begeben sollte. Stand ja selbst im Heidentume die Kunst vorzugsweise im Dienste der Religion und des religiösen Kultes, weil eben die Religion dem Künstler die erhabensten Objekte für seine schöpferische Tätigkeit darbietet, und weil es für ihn kein höheres Ziel seines künstlerischen Schaffens gibt, als Gott, die unendliche Schönheit, verherrlichen und die Menschen zu Gott emporheben zu helfen, wie dies speziell durch die Kunst im Kulte geschieht<sup>1</sup>. Sehr natürlich daher, daß auch im Christentum seit ältester Zeit und durch alle Jahrhunderte herab die Kunst im Dienste des Kultes erscheint, und daß unstreitig die bedeutendsten Leistungen auf allen Gebieten der Kunst dem religiösen, dem liturgischen Gebiete angehören.

7. Der katholische Kult, den wir hier allein im Auge haben, ist allererst Anbetung und Verherrlichung Gottes des Dreieinigen und des fleischgewordenen Gottessohnes, ist sodann religiöser Dienst, welchen die Gläubigen der jungfräulichen Gottesmutter (Hyperdulie) und den übrigen Heiligen (Dulie) in mannigfachen Formen erweisen. Im Kulte verkehren wir Tag für Tag mit der jenseitigen Welt, in welcher der Quell und die Heimat des wahrhaft Schönen gelegen ist; den Kult im Geiste und in der Wahrheit vollziehend erheben wir unsern Geist in weisevollster Stimmung zu den höchsten Idealen der Kunst, zu Gott, der absoluten Schönheit, zum verklärten Gottmenschen, zur glorreichen Königin Himmels und der Erde, zu den Engeln und Heiligen. Und nicht genug, daß im Gottesdienst die Gläubigen mit Geist und Gemüt zum Himmel

<sup>1</sup> Dazu kommt, daß für die Kunst, welche im Dienste des Kultes tätig ist, in der Regel selbst die weniger wohlhabenden Gläubigen freudig materielle Opfer bringen, wodurch jene reiche und lebhafteste Kunstübung ermöglicht wird, ohne welche sich die technischen Vorbedingungen der ästhetischen Leistungsfähigkeit nicht erreichen lassen. Als die Reformatoren die Kunst aus dem Kulte verdrängt hatten, da war es auch vielfach um die deutsche Kunst geschehen (vgl. Hist.-polit. Blätter XC VII 691 f.); es fehlte an kirchlichen Bestellungen, und infolgedessen war aller Mut, alle Lust und Kraft künstlerischen Schaffens dahin. Über den Rückgang der religiösen Kunst in Deutschland unter dem Einfluß des Protestantismus siehe Janssen, Geschichte des deutschen Volkes VI, 1. Buch, 3. Kapitel.



sich erheben und mit dem Idealfsten, was es gibt, in subjektiver Tätigkeit sich beschäftigen, im katholischen Kult neigt sich der Himmel geheimnisvoll auch zur Erde herab; hat sich ja an die katholischen Gotteshäuser der Dreieinige mit seiner Gegenwart in besonderer Weise gebunden, und auf dem Altare wird in der eucharistischen Feier der himmlische Hohepriester<sup>1</sup>, umgeben von den himmlischen Heerscharen<sup>2</sup>, persönlich gegenwärtig, um geheimnisvoll sein gesamtes Erlösungswerk, vorab sein Leiden und Sterben zu vollziehen, um Tag und Nacht unter den Menschenkindern zu wohnen; die großen, schon im Alten Testament vorgebildeten Tatsachen unserer Heilsbereitung sodann, welche in den heiligen Evangelien erzählt sind, werden im Laufe des Kirchenjahres den Gläubigen in geheimnisvoller Weise durch die Opferfeier nahe gebracht, auf daß sie um so leichter in dieselben sich versenken und einleben können. Im Kult, bei der Opferfeier und dem Opfermahle sowohl als in den Sakramenten und Sakramentalien, strömt übernatürliches Licht und Leben in die Seelen ein, werden diese übernatürlich schön und gottähnlich gemacht, erfahren in sich den himmlischen Frieden und antizipieren in besonders gnaden- und weisevollen Augenblicken jene himmlische Wonne, die im Schauen und Genießen Gottes vollendet wird. Kurz, das Idealfste und geistig Schönste, was das Christentum in sich beschließt, ist im Kult zusammengedrängt, erfüllt und durchwaltet ihn. Wie sollte sich nun da die Kunst nicht herandrängen, um aus dem Kult die erhabensten Ideen zu entnehmen und in ihm sie befruchten und verklären zu lassen?

In der Tat hat die Kunst auch aus dem unversiegliehen Vorne der Liturgie zu allen Zeiten bald mehr, bald minder reichlich geschöpft. Schon die Denkmale der Katakomben<sup>3</sup> erweisen sich als von der Liturgie und den in ihr zum Ausdruck kommenden Gedanken beeinflusst, ja teilweise geradezu bedingt und geschaffen, so daß mehr als einmal erst die Rücksicht auf die liturgischen Gebete und Gebräuche ihr volles Verständnis ermöglicht. Es sei zum Belege dafür nur an den Bilderkreis der altchristlichen Sarkophagreliefs erinnert, der nach den Untersuchungen von Le Blant<sup>4</sup>, Vell<sup>5</sup> u. a. seine hauptsächlichste Quelle in den liturgischen Gebeten für Sterbende (besonders in der *Commendatio animae*) und Verstorbene (*Requienritus*) besitzt, oder an die Gemäldezyklen der sog. Sakramentskapellen von S. Callisto mit ihren auf Taufe und Eucharistie bezüglichen Darstellungen<sup>6</sup>. Dieses Wechselverhältnis zwischen Liturgie und Kunst, wobei erstere die Ideen bot, welchen die Kunst nach Maßgabe ihres

<sup>1</sup> Hebr 8, 1—4.

<sup>2</sup> Hebr 12, 12—24.

<sup>3</sup> Über die innigen Beziehungen der Grabinschriften in den Katakomben zur Liturgie vgl. Kirsch, *Die Aklamationen und Gebete der altchristlichen Grabinschriften*, Köln 1897, besonders S. 61 ff.

<sup>4</sup> *Les bas-reliefs des sarcophages chrétiens et les liturgies funéraires*: *Revue archéol.* 1879, 223 ff 276 ff. *Manuel d'épigraphie chrétienne d'après les marbres de la Gaule*, Paris 1869, 87 ff.

<sup>5</sup> Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria, Freiburg 1877, 139 ff.

<sup>6</sup> De Rossi, *Roma sotterranea* II 343; vgl. auch De Buck: *Études relig. hist. et litt.* XIII, Bruxelles 1868, 301. Wilpert, *Fractio Panis*, Freiburg 1895, und dessen Werk: *Die Malereien der Katakomben Roms*, ebd. 1903.

jeweiligen Könnens Gestalt verlieh, dauerte ins Mittelalter herab nicht nur fort, sondern wurde noch inniger und lebendiger. Während mit dem Ausleben der ottonischen Kunstperiode die antik-klassischen Reminiszenzen in der christlichen Kunstübung mehr und mehr erblaßten, blieben die spezifisch christlichen Ideen, wie sie der katholische Kult in reichster Fülle darbot, weil täglich erneuert, in voller Lebenskraft, und von ihnen befruchtet schuf die Phantasie der jungen mittelalterlichen Völker ein neues, großartiges System künstlerischen Schmuckes, welches das ganze spätere Mittelalter und teilweise selbst noch die neuere Zeit beherrscht. Wie das heilige Messopfer Mittelpunkt des Kultes, so ist es auch Mittelpunkt der ihm dienenden religiösen Kunst, und wie in ersterem sowohl durch Worte als durch symbolische Handlungen das gesamte Erlösungswerk dargestellt wird — ein Gedanke, der alle mittelalterlichen Liturgiker beherrscht —, so ordnet sich auch die gesamte christliche Kunst, wie sie am und im Kirchengebäude sich offenbart, dieser Zentralidee unter: die Kirche selbst und ihr gesamter malerischer und plastischer Schmuck bilden nichts anderes als eine harmonisch gegliederte, zum Herzen auch des einfachsten Laien sprechende Wiedergabe der Welt- und Menschengeschichte vom christlichen Standpunkte aus, angefangen von der Zeit der Erschaffung und Vorbereitung auf Christus hin durch die ganze Erlösungsgeschichte bis zum Abschlusse, dem Weltgericht und seinem Endurteil über Gute und Böse. Es gehört zu den anziehendsten Abschnitten der mittelalterlichen Kunstgeschichte, diese engen Beziehungen zwischen Liturgie und Kunst ins einzelne zu verfolgen und so einen Einblick in die tiefsinnige Symbolik zu gewinnen, welche beide durchdringt<sup>1</sup>.

8. Der Künstler vermag den doppelten Zweck eines jeden religiösen Kunstwerkes — die gloria Dei und die aedificatio hominum — nirgends leichter und völliger zu erreichen, als wenn er im Dienste der Liturgie arbeitet. Schon jeder Grassalm verkündet Gottes Herrlichkeit, ist eine faktische Verherrlichung Gottes, der ihn geschaffen; um so mehr jegliches religiöse Kunstwerk, in welchem übernatürlich Schönes, das aus den Tiefen der Gottheit stammt und als höherer Abglanz Gottes besonders deutlich auf ihn hinweist, zu erhebendem Ausdruck kommt, zumal wenn solch ein Kunstwerk im unmittelbaren Dienst des Kultes steht. Wem erscheint z. B. nicht der Kölner Dom als ein großartiger, wenn auch steinerner Preisgesang auf Gott und seinen Gesalbten? Und ist nicht selbst das einfachste Kirchengebäude durch seine Anlage (Vorhalle, Schiff und Priesterraum in forma crucis) und Einrichtung (Altar, Tabernakel usw.) eine sinnenfällige Predigt von der Größe Gottes in Christo und seiner Kirche, als deren Abbild das Gotteshaus erscheint? Aber auch das Kreuzifix am Feldwege, zumal wenn es wahrhaft schön ist, erweist sich als plastische Doro-logie der Liebe Gottes zu den Menschen; um so mehr dann das Kreuzifixbild auf dem Altar der Kirche, den es als geheimnisvolles Golgatha charakterisiert, und der Zyklus von Bildern aus der Offenbarungsgeschichte, die von den Wänden und selbst von den Portalen der Kirche herab die Größe der Liebe Gottes verkünden. Auch das in der Kirche, vielleicht am Altare aufgestellte Heiligenbild, aus welchem übernatürliche, göttliche Schönheit augenfällig leuchtet, verkündet Tausenden von Kult-

<sup>1</sup> Vgl. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes, Freiburg 1902.

befuchern die Herrlichkeit Gottes und seines Gesalbten, in dessen Licht ja die Heiligen glänzen<sup>1</sup>, und erweist sich als beständige Verherrlichung Gottes sowohl als des betreffenden Heiligen. Als die vollkommenste, weil im Feierkleid des Wortes sich vollziehende Verherrlichung Gottes erscheint die echte liturgische Musik, der irdische Nachklang der Musik im Himmel<sup>2</sup>. Kurz, die Kunst im Kulte der Kirche dient nach allen Beziehungen hin der Verherrlichung Gottes.

Was den andern Zweck aller religiösen Kunst betrifft, die *aedificatio hominum*, so wird dieser nirgends mehr und völliger erreicht als durch die liturgische Kunst. Tausende und Tausende kommen jahraus jahrein zur Kultstätte; wenn nun diese kunstschön ist und darum selbst in ihrer Anlage und in ihrem äußeren Aufbau übernatürliche Wahrheiten (symbolisch) zum Ausdruck bringt, sich augenfällig als würdige Wohnstätte Gottes präsentiert, so wird schon ihr Anblick von außen sogar den weniger religiösen Menschen weihenvoll stimmen und mit Gedanken der Ewigkeit erfüllen. Wie mächtig fühlt sich erst der gläubig fromme Christ beim Eintritt in ein solches Gotteshaus gehoben, wo ihn alles unwillkürlich nach oben zieht, wo ihm nicht bloß das Emporstreben der reich gegliederten Bauformen, die magische Beleuchtung, der höher gelegene und durch Schranken abgesonderte Altarraum mit der Opferstätte und all ihrem Schmucke, sondern wo ihm auch die zahlreichen Heiligenbilder, die Darstellungen aus der heiligen Geschichte an den Wänden eindringlich verkünden: hier ist Gottes Haus und die Pforte des Himmels, ja hier ist der verhüllte Himmel auf Erden, hier ist dein Herr und Gott geheimnisvoll dir nahe mit all der Liebe, so er in den Tagen seines Fleisches sichtbar auf Erden betätigt hat! Wenn dann während des Gottesdienstes wahrhaft schöne Musik ertönt, eine Musik, die aus dem heiligen Texte wie herausgewachsen und dessen würdiges Feierkleid ist, so fühlen sich nicht bloß diejenigen, welche den Sanges-text verstehen, tief innerlich erbaut, gehoben und beseligt, sondern selbst auf jene Gläubigen, welche den Text nicht verstehen, wirkt wenigstens die Melodie erhebend und erleichtert ihnen das Anbeten, Danken, Bitten und fromme Betrachten. Wenn sich sodann des armseligen Menschenkindes bei seiner Andacht etwa Zerstreuung oder Mutlosigkeit u. dgl. bemächtigen will, da erhebt es seinen Blick zum rührend schönen Kreuzigebild, das nach altem Brauch vor aller Augen oben im Triumphbogen hängt, um im Hinblick auf den Gekreuzigten sich leichter wieder zu sammeln, Liebe, Mut und Freude wieder in sich zu erwecken. Von Fiesole erzählt Vasari, er habe die Figur Christi stets auf den Knien gemalt und bei Darstellung der Leiden des Heilandes Tränen vergossen. Wer könnte erst die Tränen der Reue, des Dankes, der innigen Teilnahme zählen, welche in unsern Gotteshäusern der Anblick von Bildnissen des Gekreuzigten, der Schmerzensmutter usw. den Augen der Gläubigen entlockt hat! Und welch erbaulichen, die Andacht fördernden, für die Tugend begeisternden Eindruck machen in den Kirchen die Heiligenbilder, aus welchen übernatürlicher Tugendglanz und himmlischer Friede leuchtet! Man hat die Bildwerke in den mittel-

<sup>1</sup> Ps 109, 3.

<sup>2</sup> Offb 7, 9—12 u. 5.



alterlichen Kirchen als „Katechismus des Volkes“ bezeichnet<sup>1</sup>, und zwar ganz mit Recht. Schon Papst Gregor d. Gr.<sup>2</sup> hatte den bilderfeindlichen Bischof Serenus von Marseille auf den lehrhaften Charakter der Bilder in den Kirchen aufmerksam gemacht, und auch jetzt noch, wo fast jeder Gläubige des Lesens kundig und in den Grundwahrheiten und Heilstatfachen des Christentums gut unterrichtet ist, kann selbst der Gebildetste und Frömmste durch aufmerksames und andächtiges Betrachten wahrhaft schöner Bilder gar manches lernen; denn das Übernatürliche, geistig Ideale, so der Künstler in möglichst adäquater Sinnenform im Bilde zum Ausdruck brachte, ist unerschöpflich reich. Dazu kommt, daß aus echten Kunstschöpfungen das Ideale, Himmlische so recht unmittelbar und darum sehr eindringlich zum Herzen spricht, vielleicht eindringlicher und packender als selbst das gesprochene Wort.

Aber nicht bloß erbauend und belehrend wirkt die Kunst im Kulte, sondern macht den Gläubigen ihr *colere Deum* auch noch genußreicher, da es ja zum Wesen des Schönen gehört, reinen Genuß zu gewähren. Beim Gottesdienst sollen die Gläubigen sich bemühen, von dieser Welt sich innerlich möglichst loszumachen, sollen an Gott sich hingeben, mit ihm verkehren, Licht und Leben aus ihm und darin in gewissem Sinne den Himmel in sich herabziehen und so in übernatürlichem Genießen ausruhen von der Mühsal und qualvollen Hast des Alltagslebens, sollen die *futura gloria* sabbatlich antizipieren. Daß solches Genießen beim Kult nicht primär und wesentlich Kunstgenuß sei und sein darf, daß es nicht aus sog. „ästhetischer“, sondern aus asketischer Andacht, aus anbetender Hingabe der Seele an Gott und aus der herablassenden Gnade Gottes stamme, kann einem verständigen Katholiken keinen Augenblick zweifelhaft sein. Aber ebenso klar ist, daß jenes übernatürliche Genießen, welches mit der rechten Kulttätigkeit an sich verbunden ist, durch die kunstschönen Kultformen noch intensiver, für den ganzen, auch für den sinnlichen Menschen fühlbarer und beglückender gemacht werden könne, was besonders dem armen Volke zu gönnen ist, das außerhalb der Kirche jahraus jahrein viel Mühe und Plage und selten einen Kunstgenuß hat. Ihm wird ein schönes Gotteshaus und eine wahrhaft schöne Kirchenmusik noch mehr als andern zum Himmel auf Erden, der Gottesdienst darin zum Abbild der ewigen Ruhe<sup>3</sup> und der himmlischen Triumphgesänge. Eine Gefahr erwächst aus solchem Kunstgenuß für das kirchliche Kultleben nicht; denn wo gottesdienstliches Tun die Hauptsache ist, wie im katholischen Kultus, und wo der einzelne mit seiner subjektiven religiösen Tätigkeit sich durchweg und engstens an die genau normierten liturgischen Akte der Kirche anzuschließen hat, darum nicht sich selbst überlassen ist, da erscheint die Gefahr als ausgeschlossen, daß durch das Heranziehen der Kunst in allen ihren Verzweigungen zum Kulte die wahre Andacht verdrängt und an deren Stelle der bloße Kunstgenuß oder sentimentale Gefühlschwärmerei gesetzt werden könnte, die gar leicht in sinnliche

<sup>1</sup> E. Franz in dem geistvollen Buche „Fra Bartolomeo della Porta“, Regensburg 1879, 2. Vgl. Reppfers Bericht über die Wandmalereien Giotto's in der Kirche der Madonna dell' Arena zu Padua im Archiv für christl. Kunst 1885, 70 f. und Kreuser, Christl. Kirchenbau II<sup>2</sup> 12 ff.

<sup>2</sup> Ep. 1, 10, 13.

<sup>3</sup> Hebr 4, 11.

Luft umschlägt. Eine Gefahr, und zwar eine große, läge nur dann vor, wenn die betreffenden Kunstleistungen nicht kirchlich, sondern weltlich wären.

9. Aus dem Gesagten dürfte klar sein, daß die Heranziehung echter Kunst zum kirchlichen Kultus im Interesse der Kunst selbst gelegen war, da sie gerade im Dienste desselben ihre Aufgabe als religiöse Kunst in vollkommenster Weise, am leichtesten und für die weitesten Kreise zu lösen vermag. Diese Heranziehung lag aber auch im Interesse der Kirche, insofern nämlich, als durch den Gebrauch kunstschöner Formen der Kultus noch würdiger, der höchsten Majestät Gottes und den im Kult sich vollziehenden Mysterien angemessener und namentlich für den *populus Dei*, für die Kolenten erhebender, erbaulicher, genußreicher und segensbringender gemacht wird. Und so hat sich denn mit einer Art von Nothwendigkeit und ganz naturgemäß ergeben, was uns die Kunstgeschichte aller Jahrhunderte bestätigt, daß überall, mit geringen Ausnahmen, die Kunst im Dienste des Kultus der Kirche gestanden und hier ihre schönsten Triumphe gefeiert hat<sup>1</sup>.

Wie befruchtend die katholische Religion und die katholische Liturgie auf das künstlerische Schaffen einwirkt, wird noch klarer, wenn wir einen Blick werfen auf das Verhältnis des Protestantismus zur Kunst im Dienste des Kultes. Daß durch die sog. Reformation die christliche Kunst nicht bloß nicht gefördert, sondern vielmehr, namentlich als bildende Kunst, in hohem Grade geschädigt wurde, ist über allen Zweifel erhaben und wird selbst von einsichtigeren Protestanten zugestanden. Wohl mißbilligten Luther und Melancthon die förmliche Bilderstürmerei und gingen prinzipiell nicht soweit als die Reformierten, welche in den Kirchen sämtliche Kunst- und Bildwerke zerstörten, gemäß ihrem Axiom: *Praedicari iussit Dominus Evangelium, non pingere et pictura erudire laicos; Sacramenta quoque instituit, non statuas constituit*<sup>2</sup>; allein die Grundlehren des Protestantismus und besonders seine Kultprinzipien waren an sich der Pflege religiöser Kunst für die Zwecke des Kultus ungünstig. Wir wollen gar nicht reden von der schroffen Verwerfung des Heiligenkultes und vom Verbot jeglicher Bilderberehrung; eine Hauptursache, warum die Kunst im protestantischen Kultus keine Heimstätte finden konnte, lag darin, daß man der falsch verstandenen „Anbetung im Geiste und in der Wahrheit“ zulieb alles Sinnensfällige, was nicht als schlechthin notwendig erschien, vom Gottesdienst verbannte, hierin sich fälschlich auf die Praxis der alten Kirche berufend. Wie sollte in einem Kult, der gleich dem protestantischen es mit Fernhaltung symbolischer Handlungen und stehender Symbole bis zur Widernatur treibt und in welchem die Predigt fast die Alleinherrschaft führt, sich noch Raum finden für wahrhaft schönen, formreichen Kirchenbau und für die bildenden Künste, die ihrer innersten Natur nach symbolisch sind und die ferner im Gotteshaus nicht primär dem Zweck der Belehrung, sondern dem der Verherrlichung Gottes dienen sollen? „Kommt nach Luthers Grundsatz beim Gottesdienst alles auf die Predigt an, und hat er sich ausschließlich im Wort und in der Rede zu bewegen, so bedarf es dazu nur großer, zu Versammlungen geeigneter Räume, in denen man, vor Wind und Wetter geschützt, bequem sitzen und gut hören kann, die lediglich darauf eingerichtet zu sein brauchen, daß der geistliche Redner überall verstanden wird. Eine Kirche, die nicht so flach und stubenmäßig gebaut ist, daß jedes Wort des Predigers überall deutlich gehört

<sup>1</sup> über die Beziehungen zwischen Kunst und Liturgie handelt trefflich Jakob, *Die Kunst im Dienste der Kirche*.

<sup>2</sup> 2 Confess. Helvet. 4, 4.

werden kann, kann der protestantische Gottesdienst gar nicht brauchen, sie ist für ihn eine reine Antiquität, mit der er nichts anzufangen weiß. Über den protestantischen Kirchenbau haben in neuerer Zeit viele Erörterungen stattgefunden; Theologen und Architekten haben sich bemüht, ein Prinzip dafür aufzufinden; bis jetzt war aber alle Mühe vergeblich und wird es auch künftig bleiben, solange als Prinzip des Gottesdienstes die Ober- und Meinherrschaft der Predigt feststeht. Läßt der Protestantismus davon nicht, so kann er nichts anderes bauen als Hörsäle, und jede andere Bauart der Kirchen wäre eine prinzipwidrige Inkonsequenz. „Entweder müssen wir unsere Hörsäle mit ihren vielen Bänken und schachtelähnlichen Emporen, mit ihren schönen weißen Wänden, mit ihren flachen Decken, mit ihren viereckigen Kasernensfenstern behalten oder der Predigt ihre bisherige Meinherrschaft beim Gottesdienst entziehen.“ So der Protestant Bähr<sup>1</sup>, welcher der Meinung ist, wenn im protestantischen Gottesdienst nur das subjektiv lateinische Element als gemeinsames Anbeten, Danken, Bitten usw. seitens der Gemeinde wieder zu ihrem Recht käme, dann würde der Protestantismus auch wieder Kirchen bauen, die einen ähnlichen Eindruck zu machen vermöchten wie der Kölner und Freiburger Dom, und dann würden auch die bildenden Künste, Skulptur und Malerei, an heiliger Stätte wieder gepflegt werden. Doch nicht im Mangel subjektiver lateinischer Elemente, sondern darin liegt die Hauptursache der von Bähr beklagten Verbannung der Kunst aus dem protestantischen Kulte, daß dieser kein Opfer, keine reale Gegenwart des gottmenschlichen Hauptes der Gemeinde hat, daß infolgedessen die protestantischen Kirchen nicht geheimnisvolle Wohnstätten Gottes, sondern Hörsäle und etwa auch noch Bethäuser sind. Erste Aufgabe der liturgischen Kunst ist die Verherrlichung Gottes, der sich schon durch die kirchliche Konsekration des Gotteshauses in besonderer Weise mit seiner Gnadengegenwart an selbes bindet, der sodann als Gottmensch im Kulte, speziell im Opfer und Sakrament im katholischen Gotteshause persönlich gegenwärtig und als verkürtes Haupt für seine Glieder und im Zusammenschluß mit ihnen lateinisch tätig ist; nach katholischer Lehre ist das Kirchengebäude in aller Wahrheit Palast des himmlischen Königs, mit welchem auch seine himmlischen Diener, die Engel und Heiligen, beim Opfervollzug unsichtbar gegenwärtig sind, es ist der verhüllte Himmel auf Erden, *coeli corusca civitas, Christo iugata principi*; und da ist es nun doch wohl selbstverständlich und durch eine Art von Naturgeiz gefordert, daß man diesen geheimnisvollen Gottesbau mit dem Besten, was die Kunst zu bieten vermag, und so herrlich als möglich ausstatte, daß man dem Gebäude und seiner Einrichtung ein höheres, himmlisches Gepräge aufdrücke, indem man die übernatürlichen, den Kult bewegenden und erfüllenden Wahrheiten und Ideen in einfachen Symbolen und in eigentlichen Werken der Kunst sinnfällig darstellt, um so mehr, als hierdurch auch den Gläubigen ihr subjektives *colere Deum* erleichtert, neben der gloria Dei auch die *aedificatio fidelium*, somit der zweite Zweck der liturgischen Kunst gefördert wird. Daß eine Mitursache des Verschwindens der Kunst aus dem protestantischen Gottesdienst im Mangel an subjektiv lateinischen Elementen gelegen sei, kann man Bähr unbedenklich zugeben; denn ein Kult, der fast kein lateinisches Element besitzt, bedarf auch der Kunst zum Zwecke der Erbauung nicht; höchstens könnte ihr noch zum Behuf des Belehrens ein Plätzchen eingeräumt werden, wie Luther es wohl in der Theorie, aber der Protestantismus schon zu Luthers Zeit nachweislich praktisch nicht mehr getan hat<sup>2</sup>. In Beziehung auf den erbaulich-belehrenden Einfluß der liturgischen Kunst möge aus Bähr<sup>3</sup> nachfolgende Stelle hier noch Platz finden: „Mag

<sup>1</sup> Der protestantische Gottesdienst 26.

<sup>2</sup> Alt, Der christl. Kultus II<sup>2</sup> 117 ff.

<sup>3</sup> Der prot. Gottesdienst 25.



die Rede (Predigt), das Wort noch so sehr unmittelbar den Geist anregen und das Denken beschäftigen, es ist einmal Tatsache, und niemand kann es anders machen, daß unter gewissen Umständen und bei gewissen Gemüthern ein Kunstprodukt einen Eindruck macht, den keine Rede in gleicher Weise hervorzurufen imstande ist. Das Bild des Gekreuzigten im Gotteshause, das der Gemeinde beständig vor Augen schwebt, prägt sich dem Gemüthe von Jugend an so tief ein, daß es kaum mehr daraus verdrängt werden kann, und ist darum von größerer und bleibenderer Wirkung als manches Duzend Karfreitagspredigten, die eines breiten von dem großen Lehrer handeln, der für seine Lehre gestorben ist. Recht gut erinnere ich mich noch der Reihe von biblischen Bildern aus der Geschichte des Alten und Neuen Testaments, welche ich oft als kleiner Knabe neben meiner Mutter sitzend in einer altlutherischen Kirche betrachtete. Einzelne Darstellungen, wie Daniel in der Löwengrube, Abisalom am Baume hängend, Adam und Eva im Paradies, Christus die fünftausend Mann speisend, Jonas mit dem Walsisch usw., haben sich mir, so mangelhaft sie auch in künstlerischer Beziehung waren, doch so tief eingeprägt, daß sie heute noch lebhaft vor meiner Seele stehen; von den Predigten aber, die ich damals in jener Kirche gehört, weiß ich, offen gestanden, nicht das mindeste mehr. Ähnlich verhält es sich mit dem Kirchengebäude überhaupt (Architektur). Ich habe schon manche gute und treffliche Predigt gehört, die mich in hohem Grade angesprochen hat, und für die ich sehr dankbar bin; aber gerade den eigenthümlichen, in seiner Art einzigen Eindruck, den ich beim jedesmaligen Eintritt in den Kölner Dom oder in den Freiburger Münster hatte, konnten eben doch jene Predigten nicht hervorbringen. Und daß dieser Eindruck, daß die Stimmung des Gemüthes, in welche jene Gotteshäuser versetzen, nicht zu verwerfen sei, wird doch wohl der entschiedenste ‚Anbeter im Geist und in der Wahrheit‘ zugestehen.“ Sofort stellt sich Bähr die Frage, warum der Protestantismus keine solchen Bauwerke produzieren könne, und beantwortet sie in der schon oben angegebenen, ungenügenden Weise. Ähnliche Klagen über den Verfall der liturgischen Kunst unter dem Einfluß des Protestantismus kann man wie bei Bähr, so auch bei andern Protestanten der Neuzeit lesen<sup>1</sup>, desgleichen Vorschläge für deren Hebung; sollte aber eine solche von bedeutendem Erfolge sein, so müßten allererst die Kultprinzipien geändert werden. Auch die protestantische (altlutherische) Lehre von den guten Werken ist der Kunst im Dienste des Kultes nichts weniger als förderlich. Luther verurtheilte es als Greuel, wenn jemand ein Bild usw. für die Kirche in der Absicht anschaffte, um Gott einen Dienst zu erweisen, sich ihm dankbar zu zeigen und ein verdienstliches Werk zu vollbringen. All die Opfer aber, welche die Gläubigen im Mittelalter für Pflege der Kunst an heiliger Stätte brachten und welche sie noch bringen, zielen darauf ab, Gott einen Dienst, eine *katrpsa* zu erweisen und durch solchen Dienst zugleich ein Verdienst vor Gott sich zu erwerben. In der Verkehrttheit der Lehre Luthers von den guten Werken liegt gewiß nicht der letzte Grund, warum die religiöse Kunst im Protestantismus in tiefen Verfall geriet. Weil der Katholik gläubig überzeugt ist, daß im Gotteshaus sein Heiland täglich sich opfert und gerade im Opfer den erhabensten Gottesdienst vollzieht, darum bringt auch er in dankbarem, werthätigem Anschluß an das Haupt in mannigfacher Weise freudig Opfer; als solch ein Opfer betrachtet er auch die Spenden für den künstlerischen Schmuck des Gotteshauses; und weil er alle diese Opfer in Vereinigung mit Christo und seinem Opfer bringt, hält er sie auch mit Recht für verdienstlich.

<sup>1</sup> Vgl. Alt, Der christl. Kultus 49 f 121 u. ö.; ferner die Schriften von Karl Meyer, über das Verhältniß der Kunst zum Kultus, Zürich 1837; Koopman, Der evangelische Kultus und die evangelische Kunst (1854); Rottmaier, Die Darstellung des Heiligen durch die Kunst (1857).

10. So nahe nun auch dem Erörterten zufolge die Beziehungen zwischen Kunst und Kultus sind und von jeher waren, es muß gleichwohl prinzipiell festgehalten werden, daß die katholische Liturgie zur Erreichung ihrer wesentlichen Zwecke der Kunst nicht bedarf. Der latrentische Kult sowohl als der sakramentale könnten gegebenen Falles auch in einem Bretterhaus ohne allen Schmuck, sie könnten auch jetzt noch wie vor alters in Grabkammern und Gefängnissen in den einfachsten Formen des Wortes und der wesentlichen liturgischen Handlungen gültig vollzogen werden; und tatsächlich gibt es auch in der Gegenwart allüberall nicht wenige Kirchen, von denen man keineswegs sagen kann, daß sie als Bauwerke einen eigentlichen Kunstwert haben, und deren Einrichtungsgegenstände nicht einmal technisch- oder handwerksschön, geschweige denn kunsts schön genannt werden können, von der Musik, die in ihnen ertönt, gar nicht zu reden. Wenn nun aber die Kunst kein wesentlicher Faktor im katholischen Kult ist, dann hat sie selbstverständlich bei demselben eine den wesentlichen Kultzwecken untergeordnete Stellung einzunehmen, hat im Kult nicht zu herrschen, sondern zu dienen, freilich nicht als Sklavin, sondern als freigeborene<sup>1</sup>, weil in Christo wiedergeborene Tochter der Kirche. Zu dienen aber hat die Kunst in unserem katholischen Kult dem genannten doppelten Zweck: der Verherrlichung Gottes (in gloriam Dei) und der Erbauung der Gläubigen (in aedificationem fidelium). Aus dieser Zweckbestimmung ergeben sich nun wie von selbst die Forderungen, welche an die Kunst im Kult gestellt werden müssen, bzw. die Eigenschaften, welche die Werke der liturgischen Kunst haben sollen.

11. Dem eben bezeichneten Doppelzweck entsprechen Kunstformen oder Kunstwerke durchschnittlich um so vollkommener, je bedeutender ihre wirkliche Schönheit, je größer ihr wahrer Kunstwert ist. Deshalb wird jeder Pfarrer, dem Gottes Ehre und der Seelen größtmögliche Erbauung am Herzen liegt, nach Kräften dafür Sorge tragen, daß sein Kirchengebäude, daß Skulpturen, Gemälde und Musik in demselben wo möglich kunsts schön seien und daß selbst die untergeordnetsten Einrichtungsgegenstände desselben durch Reinheit, Einheit und Stilmäßigkeit ihrer Formen das Prädikat technisch schön verdienen. Keinenfalls sollte das Auge im Gotteshaus sinnenfälligen Formen und Gestalten begegnen, die entschieden unschön, häßlich oder lächerlich sind, da sie, anstatt Gottes Ehre zu fördern, dessen Haus verunzieren, und anstatt die Gläubigen in religiöser Erkenntnis und namentlich in der Andacht zu fördern, dieselben stören und verstimmen: Quae intuentium risum aut. spretum moveant, vel pietatem quavis ratione imminuant omnino amoveantur<sup>2</sup>.

Die wahre, hier allein in Betracht kommende Schönheit jeglichen Kunstwerkes ist erstlich bedingt durch die Beschaffenheit der in ihm sich verkörpernden Idee, sodann durch die möglichst vollkommene Angemessenheit der sinnenfälligen Formen an die zu Grunde liegende Idee. Im katholischen Kultus nun handelt es sich durchweg um Übernatürliches, um Natürliches nur, insofern es in wesentlicher Beziehung zum Übernatürlichen steht, schon irgendwie übernatürlich verkört ist oder es werden soll; auch die subjektive (latrentische) Tätigkeit der

<sup>1</sup> Gal 4, 31.<sup>2</sup> Concil. Neogranat. 1868: Coll. Lac. VI 532.

Gläubigen beim Gottesdienst soll übernatürlichen Wert haben, das Gepräge der Ewigkeit an sich tragen. Daraus ergibt sich die Forderung, daß die Ideen, welche im Dienste der Liturgie zu kunstschönem Ausdruck gebracht werden sollen, aus dem Gebiete der positiven (alt- und neutestamentlichen) Offenbarung, aus dem Bereich des übernatürlichen Glaubens oder Lebens entnommen oder doch dazu in Bezug gesetzt sein sollen, daß also die liturgische Kunst insoweit übernatürlichen Charakter haben soll, als sie regelmäßig übernatürliches zur Darstellung bringt. Selbst die bloßen Symbole, von denen noch das Mittelalter in der kirchlichen Architektur und in der bildenden Kunst mit Recht sehr reichen Gebrauch machte, sollen stets etwas Übernatürliches oder was damit in Beziehung steht zum Ausdruck bringen.

12. Weil das Übernatürliche nicht Produkt des Menschengesistes, sondern positiv von Gott durch die Kirche gegeben ist, weil die Offenbarungswahrheiten und Offenbarungstatsachen auf Grund des inspirativen Charakters der heiligen Schriften und auf Grund der kirchlichen Autorität unverrückbar feststehen, so darf der Künstler bei deren Darstellung nie nicht nach seinem individuellen Belieben gestalten und umgestalten, sondern ist in allem Wesentlichen an die Schrift, an die Tradition, an den kirchlichen traditionellen Typus gebunden, während seiner Individualität in Beziehung auf Akzidentelles freier Spielraum gelassen ist, woher es kommt, daß die künstlerische Darstellung biblischer Personen, Tatsachen und Wahrheiten bei aller Einheitlichkeit im großen und ganzen gleichwohl nach Verschiedenheit der Jahrhunderte, der Länder und der Künstler in untergeordneten Dingen mannigfach verschieden ist, wenigstens im Abendlande, wo die Kunst ungleich freier war und ist als bei Griechen und Orientalen. Das Konzil von Trient (sess. 25) betont, daß die bildlichen Darstellungen der Tatsachen unserer Heilsgeschichte auch die Bestimmung haben, das Volk in den Glaubensartikeln zu unterrichten (*erudire*) und zu befestigen, und scharft daher den Bischöfen ein, streng darüber zu wachen, daß keine *imagines falsi dogmatis*, überhaupt keine Bildwerke in der Kirche sich befinden, welche beim Volk irrtümliche Vorstellungen hervorrufen könnten. Seit dem Tridentinum ist fast keine Synode abgehalten worden, die nicht gleich Papst Urban VIII. eingeschärft hätte, daß die Künstler bei biblischen Darstellungen sich an die heilige Geschichte, an die kirchliche Tradition und an den in der Kirche hergebrachten Typus (*iuxta veritatem historiae ac receptam et probatam ecclesiae traditionem*) zu halten haben. Auch bei Abbildung von Heiligen hat der Künstler den in der ganzen Kirche oder in der betreffenden Kirchenprovinz herkömmlichen Typus (einschließlich der hier besonders wichtigen Embleme oder Attribute) einzuhalten. Bildwerke, die vom kirchlichen Herkommen auffällig abweichen (*imagines insolitae*), dürfen nach Vorschrift des Tridentinums und unzähliger Synoden ohne spezielle Erlaubnis des Bischofs in Kirchen nicht aufgestellt werden. Auch in Beziehung auf den Kirchenbau gibt es gewisse durch die Tradition geheiligte Normen, deren genaue Beobachtung neuestens (1860) sehr eindringlich durch das Prager Provinzialkonzil<sup>1</sup> eingeschärft wurde.

<sup>1</sup> Coll. Lac. V 525—528.



Enger Anschluß an das kirchliche Herkommen muß in allem Wesentlichen und Wichtigen auch aus dem Grunde gefordert werden, weil gleich allen übrigen Kultformen auch die kunstschönen populär, d. h. so beschaffen sein müssen, daß sie nicht nur auf einige wenige, sondern auf das gesamte Volk, also auch auf die Nichtgebildeten, im großen und ganzen einen bestimmten, sowohl belehrenden als erbauenden Eindruck machen können, was nicht möglich wäre, wenn der Individualität des einzelnen Künstlers völlig freier Spielraum gegönnt würde. Wie die gesunde Weiterentwicklung der liturgischen Kunst, so ist auch deren sicheres Verständnis nur auf der festen Grundlage der Vergangenheit zu gewinnen.

13. Noch größeres Gewicht als auf den Einklang mit der heiligen Geschichte und Tradition legen die kirchlichen Bestimmungen darauf, daß die kirchlichen Kunstwerke nicht das Gepräge des Profanen, Weltlichen oder gar des sinnlich Reizenden an sich tragen, weil sonst ihr Doppelzweck, die Verherrlichung Gottes und die Erbauung der Gläubigen, nicht erreichbar wäre. Dieser wird nur erreicht, wenn das Übernatürliche, welches Gegenstand der künstlerischen Darstellung ist, auch klar und deutlich, ja allbeherrschend heraustritt, wenn durch das geistig Schöne die natürliche Schönheit verklärt und dadurch der Eindruck des Weltlichen, sinnlich Reizenden unmöglich gemacht wird. Die Forderung, das Übernatürliche, das geistig Schöne müsse im Vordergrunde stehen, ist unerläßlich, weil gerade dieses geistig Schöne es ist, was zur Verherrlichung Gottes dient und was belehrend, erbauend, begeisternd und tröstend auf die Gläubigen wirkt. Ein Kunstwerk, an welchem das übernatürlich Ideale gar nicht oder doch nicht zum klaren, ergreifenden, allbeherrschenden Ausdruck kommt, paßt nicht für die Zwecke des Kultes oder wird sie nur sehr unvollkommen realisieren helfen. Das ist es gerade, was die mittelalterliche Kunst so recht eigentlich zur kirchlichen Kunst machte, daß sie überall auf den Ausdruck des geistig Schönen, auf das Übernatürliche den Hauptakzent legte, daß sie es verstanden hat, in einfachen, ja sogar in mangelhaften Formen die Idee oft in anziehendster, erbaulichster Weise zum Ausdruck zu bringen. Im geistig Schönen, im idealen Inhalte liegt der Grund, warum selbst solche anspruchslose Formen uns um so mehr fesseln, je länger und eingehender wir sie betrachten. Übrigens folgt daraus, daß bei kirchlichen Kunstwerken das übernatürlich und geistig Schöne die Hauptsache sein soll, durchaus nicht, daß der Künstler nicht auch die größtmögliche Schönheit der sinnensfülligen Formen anstreben soll, oder daß die körperliche und natürliche Schönheit überhaupt nicht belangreich sei. Mag ein Mensch (durch seine übernatürliche Gottebenbildlichkeit, seine Tugenden usw.) seelisch noch so schön sein, wenn seine Leibesgestalt unschön ist, dann mangelt ihm die vollkommene Schönheit. Analog verhält es sich auch auf dem Gebiete der kirchlichen Kunst. Nur wo beides vorhanden ist und in voller Harmonie steht, das geistig Schöne und die sinnensfüllige Form, wo die natürlich-körperliche Schönheit von der übernatürlich-geistigen verklärt und ganz beherrscht ist, kann von vollendeter Schönheit die Rede sein. Hettinger<sup>1</sup> hat gewiß recht, wenn er meint, es wäre einseitig und Schaden bringend,

<sup>1</sup> Aus Welt und Kirche II 355.

über dem idealen Moment die Technik zu vernachlässigen, welche auf allen Gebieten und in vielen Beziehungen große Fortschritte gemacht hat und noch macht. Nur weil und wo die ideale, geistige Schönheit fehlt, kann man in der Nacktheit der Figuren etwas Schönes, ja die Schönheit finden, kann man die Darstellung des Nackten als höchste Aufgabe der Plastik und Malerei betrachten. Kunstwerke dieser Art will die Kirche entschieden von ihrem Kult ausgeschlossen wissen, weil dieselben als Profanation des Heiligtums erscheinen und die Gläubigen ins Bereich dieser Welt herabziehen würden, anstatt sie im Verständnis der übernatürlichen Wahrheit und in der liebenden Hingabe an Gott zu fördern. Die Kirche hat niemals für die Zwecke der Liturgie einen bestimmten Kunststil vorgeschrieben, hat vielmehr die verschiedensten Kunstströmungen, die im Laufe der Jahrhunderte sich entwickelten, zugelassen und gepflegt, aber jederzeit suchte sie weltliche oder gar ärgerliche Kunstwerke und Kunstformen durch ihre Gesetze vom Kult fernzuhalten, was ihr freilich nicht immer gelungen ist. Ein besonders wachsam Auge hat sie stets auf Skulpturen und Malerei gerichtet, welche den göttlichen Heiland und die Gottesmutter darstellen, desgleichen auf die Heiligenbilder; daß gerade bei diesen Bildwerken das Ideale, Übernatürliche und resp. Göttliche im Vordergrund stehe und daß an ihnen wie alles rein Weltliche, so namentlich die Nuditäten möglichst vermieden seien, ist für Erreichung der Kultzwecke von höchster Wichtigkeit.

a) Sehr zahlreich sind, namentlich seit dem Konzil von Trient und gegenüber der entarteten Renaissance, die Vorschriften der Provinzialkonzilien und Diözesansynoden in Beziehung auf die Bilder in den Kirchen. Sie fußen durchweg auf den einschlägigen Bestimmungen des Tridentinums. Hier sollen nur einige aus neuerer und neuester Zeit angeführt werden. Das Provinzialkonzil von Fermo im Jahre 1726 verordnete: *Pictorum et sculptorum licentia fraenetur, qua quidlibet etiam in sacris audent... cum domum Dei decet sanctitudo, lascivia omnis et procax venustas in angelorum et sanctorum imaginibus vitetur, nec illae corporis partes, quas verecundus pudor tegere consuevit, nudatae umquam appareant, nec lubricum quid aut profanum in ecclesia ullibi inveniat*<sup>1</sup>. Das Provinzialkonzil von Bourges im Jahre 1850 schrieb vor: *Accurate seligantur imagines sculptae et depictae, quae in ecclesiis sunt ponendae. Requiritur, ut nihil mundanum, profanum et carneum referant, sed quid pium, castum ac divinum spirent. Posthabenda siquidem arte voluptaria venustius formosiusque conficta, potiora autem ducenda christiana solertia verius et sanctius elaborata*<sup>2</sup>. Das Provinzialkonzil von Ravenna im Jahre 1855 verlangt von den Bischöfen, daß sie bei Approbation von Bildwerken für die Kirchen gewissenhaft zu Werke gehen, und gibt die Eigenschaften, welche dieselben haben müßten, um approbiert werden zu können, also an: *Nihil indecens, indecorum profanumque, multo minus lascivum prae se ferant, vel potius tales sint et habitu et vultu et toto corporis statu, ut in illis inspicendis pietas excitetur. Cavendum etiam, ne quidquam in eis appareat, quod prototypo et exemplari suo ex approbata ecclesiae consuetudine non conveniat. Sanctissimae Trinitatis personae et angeli sub iis tantum formis exprimantur, sub quibus constat ex scripturis*

<sup>1</sup> Coll. Lac. I 604.<sup>2</sup> Coll. Lac. IV 1113.

apparuisse<sup>1</sup>. Das Prager Konzil vom Jahre 1860, welches gleich dem Rölner vom gleichen Jahre ganz besondere Aufmerksamkeit der kirchlichen Kunst zugewandt hat, verbietet nach dem Vorgang vieler älterer Synoden ganz speziell, daß man in den Kirchen Porträte lebender Personen als Heiligenbilder anbringe, ein Unfug, der namentlich von italienischen Malern im 16. Jahrhundert<sup>2</sup> mitunter in schamloser Weise getrieben wurde. Dagegen ist es erlaubt, auch auf kirchlichen Kunstwerken die Bildnisse der Donatoren an untergeordneter Stelle in geeigneter Weise anzubringen.

b) Was die Nacktheiten betrifft, so sind dieselben weder durch das Tridentinum noch durch die Dekrete der Provinzialkonzilien von kirchlichen Bildwerken ausgeschlossen, wie denn auch die christliche Kunst in der besten Zeit, sofern es durch die Geschichte erfordert schien (bei Adam und Eva im Paradies, bei der Taufe Jesu, bei der Darstellung der Geißelung, Kreuzigung), die Nacktheit zuließ, aber in möglichster Beschränkung und in einer Weise, durch welche das christliche Zartgefühl nicht verletzt werden konnte. Dieser Grundsatz hat auch jetzt noch zu gelten. Denn die Bilder in der Kirche sollen die Gesamtheit, Junge und Alte, Männliche und Weibliche, Fromme und weniger Fromme erbauen, und darum hat man, so oft es fraglich wird, ob und inwieweit eine Nacktheit zuzulassen sei, auf die Gesamtheit und nicht auf einzelne abgehärtete und abgestumpfte Kunstliebhaber zu schauen.

14. Werke, welche dem Doppelzwecke der Kunst im Kulte entsprechen, vermögen nur Künstler zu schaffen, die wahrhaft religiös sind und die eben darum das übernatürliche Ideale, das geistig Schöne im Christentum mit gläubigem Sinne tief zu erfassen und das also Erfasste lebensfrisch, mit Wärme und mit Weihe in kunstschönen Formen für die Sinne darzustellen imstande sind. Sehr weise haben daher Bischöfe und Synoden verordnet, daß zur Herstellung kirchlicher Kunstwerke, die ja eine Art von ministerium ecclesiasticum ist, nur würdige und fromme Künstler zugelassen werden, die selbstverständlich Katholiken sein müssen und, wie Führiß sich ausdrückte, „nur als Katholiken Künstler“ sein sollten. Enger Anschluß an die Kirche, Leben im Geiste der Kirche und des Kirchenjahres, fleißige, andächtige Teilnahme an der kirchlichen Liturgie sind Grundvoraussetzungen, um „nur als Katholik Künstler“ zu sein, um Werke zu schaffen, welche dem Zwecke, den Normen und Bedürfnissen des katholischen Kultus entsprechen.

Das Provinzialkonzil von Prag (1860) schreibt vor: *Quum Sanctorum imagines, si rite pieque pictae vel sculptae sint, mirum in modum corda fidelium ad coelestia desideria erigere soleant, ardentem optamus, ut ecclesiarum rectores novas, quae ad ecclesiarum ornatum et in aedificationem populi comparandae sunt, sacras imagines nonnisi a piis ac peritis artificibus confici curent.* Als Grund, warum man Künstlern, die nicht religiös-sittlich sind, die Herstellung liturgischer Kunstwerke nicht anvertrauen soll, führt der hl. Karl Borromäus an: *Vel quia contaminati homines non deberent contrectare res divinas indignique tali ministerio essent, vel quia operti vitiis et inquinati sordibus nullo modo posse viderentur imaginibus adiungere pietatem et religionem, quam ipsi non haberent.*

15. Wie in Beziehung auf den eigentlichen Ritus, so steht auch in Beziehung auf die Kunstformen bei der Liturgie das Gesetzgebungsrecht

<sup>1</sup> Coll. Lac. VI 180.

<sup>2</sup> Vgl. Jungmann, *Ästhetik* n. 274 277 286.



ausschließlich der Kirche zu, in oberster Instanz dem Papste und den allgemeinen Konzilien, in Unterordnung unter dieselben den Provinzial- und Diözesansynoden, sowie dem Bischof im Bereich seiner Diözese. Letzterer muß nicht bloß, wenn es sich um *imagines insolitae* handelt, befragt werden, von ihm ist auch die Genehmigung für alle kirchlichen Neubauten, für Kirchenrestaurationen, für belangreichere Neuanschaffungen zu erholen und sind ihm für diesen Zweck die nötigen Pläne vorzulegen.

Es ist selbstverständlich, daß — in Unterordnung unter den Bischof — auch der Pfarrer als Verwalter des Kirchenvermögens in seiner Kirche Anordnungen über deren künstlerische Ausgestaltung zu treffen hat, und da, wie es in der Natur der Sache liegt, die Initiative in dieser Hinsicht meist von unten auszugehen pflegt, so gehört ein gewisses Maß künstlerischen Verständnisses zum notwendigen Erziehungsziel des angehenden Priesters. Wo und solange es dem Klerus an Verständnis und Interesse für die christliche Kunst gebricht, wird letztere den so wünschenswerten Aufschwung gewiß nicht nehmen; auch werden zum materiellen und geistigen Schaden der Gläubigen bei künstlerischen Anschaffungen für die Zwecke des Kultus viele Mißgriffe gemacht und nicht selten wertvolle Kunstwerke zerstört oder verschleudert werden. Der Beitritt zu bestehenden Kunstvereinen christlicher Richtung wird das im Seminar geweckte Kunstverständnis rege erhalten und den Geistlichen in der Regel zugleich auch für Neuanschaffungen oder Restaurationen unparteiische fachmännische Beratung ermöglichen.

a) Das oben erwähnte Recht des Bischofs machen gleich den älteren auch die jüngsten Konzilien und Synoden geltend: von letzteren seien erwähnt die Provinzialsynoden von Avignon (1849)<sup>1</sup>, (1851)<sup>2</sup>, Quebec (1854)<sup>3</sup>, Halifax (1857)<sup>4</sup>, Wien (1858)<sup>5</sup>, Bordeaux und Venedig (1859)<sup>6</sup>, Köln und Prag (1860)<sup>7</sup>. Das Provinzialkonzil von Westminster (1852) führt zur Begründung, warum bei Neubauten und Restaurationen dem Bischof der Plan vorzulegen sei, folgendes an: *Non solum ut de operis decore et elegantia iudicium ferat, sed multo magis ut dignoscat, utrum omnia rubricis et ecclesiae legibus sint conformia, et etiam, utrum ad fidelium pietatem fovendam aedificii ratio possit conducere* <sup>8</sup>.

b) „Im Gotteshaus müssen die Geistlichen herrschen, nicht die Künstler“, sagt Linsemann<sup>9</sup> mit Recht; um aber auch in Sachen der Kunst recht herrschen zu können, dürfen sie nicht ohne Kunstkenntnis sein. Die Kunstkenntnis der Kleriker betreffend, erklärte das Konzil von Prag, welches gleich dem Kölner der liturgischen Kunst ganz besondere Aufmerksamkeit zugewendet hat, wie folgt: *Optamus ardentem, ut parochi omnesque universim sacerdotes solidam praesertim archaeologiae ecclesiasticae peritiam et subtile de artis christianae principiis et ministeriis iudicium acquirant, ne sinistro eorum arbitrio, deficiente siquidem scientia et dexteritate, conservanda tollantur, abolenda retineantur et instauranda sumptuose potius deformata quam reformata*

<sup>1</sup> Coll. Lac. IV 331.<sup>2</sup> Coll. Lac. IV 1191.<sup>3</sup> Coll. Lac. III 658.<sup>4</sup> Coll. Lac. III 755.<sup>5</sup> Coll. Lac. V 179.<sup>6</sup> Coll. Lac. IV 754; VI 341.<sup>7</sup> Coll. Lac. V 373 528.<sup>8</sup> Coll. Lac. V 373 528.<sup>9</sup> Theol. Quartalschr. LXVII, Tübingen 1885, 211.

merito vituperentur<sup>1</sup>. Da leider nicht wenigen Geistlichen die wünschenswerten Kenntnisse auf dem Gebiete der christlichen Archäologie und Kunst fehlen, hat das Wiener Provinzialkonzil vom Jahre 1858 sehr weise verordnet: *Imagines et ornamenta, quae vetustate deformata esse videntur, absque virorum peritorum consiliis non removeantur, ne contingat, ut rebus arte et industria potioribus substituantur aliae, quae nullam quam novitatis commendationem habent*<sup>2</sup>.

## Zweites Hauptstück.

### Die Formen des Wortes in der katholischen Liturgie. Häufiger gebrauchte Gebetsformularien.

#### § 17. Die liturgischen Sprachen<sup>3</sup>.

1. In welcher Sprache der göttliche Heiland im Cönaculum konsekriert, das heiligste Opfer eingesetzt habe, ob in der syro-chaldäischen Volkssprache oder in alt-hebräischer (biblischer) Sprache, wissen wir nicht; keinesfalls hat er seinen Aposteln, als er ihnen sagte: *Hoc facite in meam commemorationem*, den Auftrag gegeben, bei der Gedächtnisfeier seines Todes sich nur einer bestimmten Sprache zu bedienen, denn sonst wäre nicht erklärlich, wie sich schon in altchristlicher Zeit, wo man doch so streng an den apostolischen Anordnungen festhielt, die Praxis hätte bilden können, die Eucharistie in verschiedenen Volkssprachen zu feiern, wie das unleugbar im Orient und Okzident der Fall war<sup>4</sup>.

a) Schon im Hinblick auf das, was der hl. Paulus im 14. Kapitel des ersten Korintherbriefes über und resp. gegen das Reden in fremden Sprachen beim Gottesdienste und für den Gebrauch einer gemeinverständlichen Sprache sagt, ist man berechtigt, anzunehmen, daß die Apostel in den Gemeinden, welche sie gegründet hatten, den Gottesdienst (Schriftlesung, mittlerisches Gebet, Konsekration, Opfermahl) mit Rücksicht auf die Belehrung und Erbauung des Volkes in derselben Sprache hielten, in welcher sie predigten, nämlich in der betreffenden Volkssprache oder doch in einer Sprache, die, wiewohl nicht eigentliche Volkssprache, doch auch vom Volke vielfach verstanden wurde, wie das um die Zeit Christi und der Apostel (und schon lange zuvor) bezüglich des Griechischen z. B. selbst in Palästina, wo Syrochaldäisch, und in Ägypten, wo Koptisch die eigentliche Volkssprache war, der Fall gewesen ist. Wir wissen nichts Sicheres darüber, ob der heilige Apostel Jakobus sich bei der liturgischen Feier in Jerusalem der syrochaldäischen oder der griechischen Sprache bediente, ob die

<sup>1</sup> Coll. Lac. V 528.

<sup>2</sup> Coll. Lac. V 179.

<sup>3</sup> Vgl. über unsern Gegenstand Bellarmin, *De Sacram. in gen. c. 31*; Benedict. XIV., *De sacrif. Missae* l. 3, c. 2; Bona, *Rer. liturg.* I, c. 5; Le Brun, *Explication de la Messe* IV; Thomassin, *Vet. et nov. eccl. disciplina* P. I, l. 2, c. 82; Winterim, *Dentw.* IV 2; Guéranger, *Instit. liturg.* III; Väst, *Liturgik* I 484 ff; Wenger, *Pastoraltheologie* II 220 ff; Schwinghaimb, *Über Kirchensprache und Landesprache in der Liturgie*, Biaz 1839; Hettinger, *Liturgie der Kirche und lateinische Sprache*, Würzburg 1858; Bartak, *Versuch, die liturgische Sprache der Kirche vom dogmatischen, historischen und pastoralen Standpunkt zu beleuchten*, Königsbrä 1875.

<sup>4</sup> Origenes, *Contra Celsum* 8, 37.

auf uns gekommene griechische Jakobusliturgie nur eine Übersetzung oder gleich ursprünglich griechisch verfaßt sei; jedenfalls wäre die Liturgie den Anwesenden auch dann nicht unverständlich gewesen, wenn er sie von vornherein und ausschließlich in griechischer Sprache gehalten hätte, in welcher er ja auch seinen auf Judenchristen der weitesten Kreise berechneten Brief geschrieben hat. Ganz ähnlich war die Sachlage in Alexandria, der ursprünglichen Heimat der Markusliturgie; mochte übrigens der hl. Markus die Liturgie ursprünglich in griechischer Sprache gehalten haben, so scheint sich im Sprachgebiet des Koptischen doch schon bald das Bedürfnis nach Abhaltung der Liturgie in koptischer Sprache geltend gemacht zu haben; wenigstens wurde dort schon frühe die Heilige Schrift ins Koptische übersetzt und in dieser Sprache beim Gottesdienst gelesen<sup>1</sup>. Renaudot verteidigt die Ansicht, Jakobus und Markus hätten ihre Liturgien ursprünglich griechisch geschrieben.

b) Was speziell Rom betrifft, so hat man in neuester Zeit die Herrschaft des Griechischen daselbst während der ersten drei christlichen Jahrhunderte unkontestiert im Übermaße betont und sofort den übereilten Schluß gezogen, unter den Christen Roms sei bis gegen Ende des 3. Jahrhunderts nur die griechische Sprache Kultussprache gewesen und erst dann sei die lateinische in liturgischen Gebrauch gekommen<sup>2</sup>. Wohl ist gewiß, daß zur Kaiserzeit in Rom als der communis patria aller Völker das griechische und besonders das hellenistisch-orientalische Element stark vertreten, daß infolge der Ausdehnung des Römerreiches über Griechenland, Kleinasien, Ägypten usw. das Griechische zur internationalen Verkehrs- und Amtssprache geworden, daß es in „höherem Grade die Weltsprache jener Zeit war als das Lateinische“. Daraus erklärt sich nicht bloß, warum Paulus seinen Brief an die Römer griechisch schrieb und Markus die Predigt des hl. Petrus zu Rom in griechischer Sprache aufzeichnete, sondern auch warum römische Päpste schon im 1. und dann im 2. Jahrhundert amtliche Schreiben in griechischer Sprache erließen, warum zahlreiche christliche Autoren des 2. Jahrhunderts, die in Rom sich aufhielten, griechisch schrieben; sie hatten es auf weite Verbreitung ihrer Schriftwerke abgesehen und mußten sich daher der internationalen Schriftsprache bedienen. Daraus folgt aber noch nicht, daß in Rom selber die lateinische Muttersprache aus dem sozialen und literarischen Verkehr sozusagen verdrängt oder auch nur in den Hintergrund gestellt gewesen sei, und folgt namentlich nicht, daß auch die Angehörigen der niederen Stände regelmäßig griechisch gesprochen oder auch nur verstanden haben; das Gegenteil ist soviel als gewiß<sup>3</sup>. Selbst Caspari, der die weiteste Verbreitung des Griechischen in Rom und Italien in altchristlicher Zeit verteidigt, gesteht im Hinblick auf eine Stelle des in Rom gegen Ende des ersten christlichen Jahrhunderts verfaßten Hirten des Hermas zu: „daß die lateinische Sprache in der römischen Kirche des apostolischen Jahrhunderts doch keine allzu untergeordnete Stellung gehabt haben kann und von nicht ganz

<sup>1</sup> Vgl. Athanas., Vita S. Antonii c. 1—2.

<sup>2</sup> Diese Ansicht des gelehrten Katafombenforschers de Rossi (Roma sotterranea II) hat Raulen in einem gründlichen Artikel des „Ratholik“ (Jahrgang 1870, I) mit Recht entschieden bekämpft. Die Gründe für das Überwiegen des Griechischen in Rom während der ersten drei Jahrhunderte finden sich übersichtlich zusammengestellt bei Caspari, Gedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Tauffymbols und der Glaubensregel III, Christiania 1875, 267 ff. Nach Caspari hätte man sich in Rom übrigens nur bis gegen Ablauf des 1. Jahrhunderts ausschließlich, dann bis gegen Ende des 2. Jahrhunderts vorwiegend des Griechischen bei der Liturgie bedient, hierauf sodann wäre mehr und mehr das Lateinische als Kirchensprache zur Geltung gekommen, bis es endlich im 4. Jahrhundert in alleinigen Gebrauch gelangt sei.

<sup>3</sup> Vgl. Nitzsch, Patrologie I 87.



geringer Bedeutung gewesen sein muß, läßt sich daraus schließen, daß nach der Stelle Ὅτι, φημί, κύριε, στασίωνα ἔχω. Τί, φησὶν, ἐστὶ στασίων; Νηστεύω, φημί, κύριε<sup>1</sup> das Fasten am vierten und sechsten Wochentag in ihr mit dem lateinischen Worte statio bezeichnet wurde. Dieses eine Wort zeigt uns, daß das Lateinische am Ende des 1. Jahrhunderts sogar davon, römische Kirchensprache zu sein, keineswegs ganz ausgeschlossen war. Auch die Latinismen des Markusevangeliums und insbesondere des ‚Hirten‘ zeugen zum Teil davon, daß selbst griechisch redende und griechisch schreibende Christen in Rom und Glieder der römischen Gemeinde im Zeitalter der Apostel das von ihnen ringsum gehörte Lateinische zum wenigsten einigermaßen verstanden und gesprochen haben müssen. Auf ein lateinisches Element der römischen Gemeinde des 1. und der ersten Decennien des 2. Jahrhunderts, und zwar auf ein bedeutendes, führen schließlich auch die christlichen Grabchriften in lateinischer Sprache aus dieser Zeit hin“<sup>2</sup>. Wir zweifeln nicht, daß in Rom anfänglich der Gottesdienst auch in griechischer Sprache gefeiert wurde; doch dürfte daran festzuhalten sein, daß sehr frühe, vielleicht noch im Laufe des ersten christlichen Jahrhunderts die lateinische Sprache eigentliche und herrschende Kultussprache geworden sei. Hierdurch ist nicht ausgeschlossen, daß in Rücksicht auf die Gläubigen aus den Griechen für die vorwiegend lehrhaften Bestandteile der Liturgie neben der lateinischen Sprache bei einem und demselben Gottesdienst auch die griechische in Anwendung kam, wie ja bekanntlich später bei der Taufe das nicäno-konstantinopolitanische Symbolum in beiden Sprachen tradiert und reddiert wurde<sup>3</sup>. In der feierlichen Papstmesse wird bis zur Stunde die Epistel und das Evangelium, nachdem sie zuerst in lateinischer Sprache gesungen sind, vom Subdiaconus und Diaconus graecus auch noch in griechischer Sprache vorgetragen<sup>4</sup>. Diese Gebräuche mögen in der römischen Liturgie aus der Zeit stammen, wo es in Rom, in Italien, im südlichen Gallien und anderwärts in den christlichen Gemeinden noch mehr oder weniger Griechen gab, und wo ein wirkliches Bedürfnis bestand, ihnen durch teilweise Anwendung der griechischen Sprache neben der lateinischen Rechnung zu tragen. Nachmals hielt man, als das wirkliche Bedürfnis längst weggefallen war, gleichwohl an diesem altherwürdigen Usus fest, um dadurch auszudrücken, daß die eine katholische Kirche Griechen und Römer, daß sie alle Völker (in den zwei Hauptsprachen repräsentiert) umfasse, daß von ihr gelte: Omnes vos unum in Christo Iesu<sup>5</sup>; dieser Gedanke kommt bekanntlich auch bei Einweihung des materiellen Kirchengebäudes dadurch zum Ausdruck, daß der Bischof das Alphabet griechisch und lateinisch in Kreuzesform<sup>6</sup> mit seinem Hirtenstab auf den Boden der Kirche schreibt, und erhält rührenden Ausdruck bei der Anbetung des Kreuzes am Karfreitag im Agios o Theos, Sanctus Deus. Daß man in Rom nicht bis ins 3. Jahrhundert ausschließlich in griechischer Sprache die Liturgie gefeiert habe, dafür

<sup>1</sup> Herm. Past. sim. V 1.<sup>2</sup> Ebd. III 301 302.<sup>3</sup> Wilson, Sacram. Gel. 53.

<sup>4</sup> In Rom las man bis tief ins Mittelalter hinein am Kar- und Pfingstamstag noch die Prophetien lateinisch und griechisch (Ordo I, n. 40; XI, n. 43; XV, n. 78 in fine). Daß dortselbst früher (ab antiquis Romanis) an den Quatemberstagen auch die sechs Sektionen sowohl griechisch als lateinisch (also im ganzen zwölf) gelesen wurden, versichert Amalar (De off. eccl. l. 2, c. 1) und führt für diese altrömische Praxis zwei Gründe an: unum, quia aderant Graeci, quibus incognita erat lingua latina, aderantque Latini, quibus incognita erat graeca; alterum propter unanimitatem utriusque populi. In Konstantinopel las man noch zur Zeit Nikolaus' I. an Festtagen die Epistel und das Evangelium auch lateinisch (Thomassin., Eccl. discipl. I, 2, 82, n. 3).

<sup>5</sup> Gal 3, 28.<sup>6</sup> Eph 2, 14.

zeugt namentlich auch die Geschichte der alten lateinischen Bibelübersetzung (Itala; Vorkhieronymiana), die noch im ersten, spätestens zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts entstanden ist und sicherlich zunächst dem Bedürfnis verständlicher Schriftlesung bei der Liturgie dienen sollte; einer gottesdienstlichen Versammlung, in welcher alle griechisch verstanden, hätte die weithin verbreitete Septuaginta nebst dem griechischen Neuen Testament genügt. — Daß in Nordafrika und in Spanien, auch in Gallien und in der altbritischen Kirche von Anfang an die lateinische Sprache Kultussprache gewesen, wird sich kaum mit Grund bezweifeln lassen<sup>1</sup>. Jedenfalls steht unumstößlich fest, daß seit Apostelzeiten die Liturgie in verschiedenen Sprachen gefeiert wurde, und zwar regelmäßig in der Sprache, welche in der betreffenden Provinz eigentliche Volkssprache war oder doch auch vom Volke mehr oder weniger verstanden wurde. Von einem Verbot, die Liturgie in *lingua vulgari* zu feiern, ist im christlichen Altertum keine Spur zu finden, und wenn gleichwohl die Volkssprachen nach und nach aufhörten, liturgische Sprache zu sein, so daß gegenwärtig fast nirgend mehr (auch nicht im Orient) die Liturgie in der eigentlichen Volkssprache gefeiert wird, so ist das nicht Wirkung eines kirchlichen Gebotes oder Verbotes, sondern Resultat einer natürlichen historischen Entwicklung, wie sich weiter unten zeigen wird.

2. Aus dem im vorigen Abschnitt Erörterten ergibt sich, daß die Kirche weder durch ein göttliches noch durch ein apostolisches Gebot bezüglich der Verwendung einer bestimmten Kirchensprache gebunden ist. Vielmehr steht ihr jetzt noch wie in alter Zeit grundsätzlich das Recht zu, überall, wo es ihr zweckdienlich scheint, den Gebrauch der Volkssprache bei der Liturgie zu gestatten. Tatsächlich hat die Kirche auch von diesem Rechte wie in alter, so in mittlerer und neuerer Zeit Gebrauch gemacht. Infolgedessen sind jetzt innerhalb der katholischen Kirche neben der lateinischen Sprache in einzelnen Gebieten die altgriechische, altsyrische, äthiopische, koptische, armenische, kirchenslavische und arabische Sprache in Gebrauch.

a) Wohl das älteste Beispiel, daß die Kirche, nachdem das Lateinische zur toten Sprache geworden, von ihrem Rechte, die feierliche Liturgie in der Volkssprache ausdrücklich zu gestatten, Gebrauch machte, bietet die Geschichte der beiden Slavenapostel Cyrillus und Methodius. Als dieselben um die Mitte des 9. Jahrhunderts unter den Slaven (Mähren) die aus Konstantinopel mitgebrachte griechische Liturgie im Interesse erfolgreicherer Christianisierung in der slavischen Sprache der Neubefehrten feierten, wurden sie bekanntlich darob in Rom verklagt. Ihre Gegner betonten, es dürfe nach altkirchlichem Brauche die Liturgie nur in drei Sprachen<sup>2</sup> gefeiert werden, und bezeichneter den Gebrauch der slavischen *lingua vulgaris* in der Liturgie als eine verwerfliche Neuerung. Allein Papst Hadrian II. billigte, nachdem er die Ver-

<sup>1</sup> Gaspari, Gedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen III 230 ff.

<sup>2</sup> In den drei Kreuzessprachen (Jo 19, 20), syrochaldäisch, griechisch und lateinisch; allein damals wurde die Liturgie längst auch in koptischer, äthiopischer und armenischer Sprache gefeiert. Die Gegner der beiden Slavenapostel mochten nicht bloß als Trilingues, sondern auch aus dem Grunde opponieren, weil ihnen überhaupt der Gebrauch einer eigentlichen, noch lebenden Volkssprache als bedenklich erschien; das Lateinische war damals schon tote Sprache, das Griechische der Liturgie vom Volksgriechischen (anfängendes Neugriechisch) schon stark verschieden.

teildigung der beiden Missionäre in Gegenwart des römischen Klerus angehört hatte, deren Praxi, und Methodius (Cyrill starb bald darauf in Rom), welcher sofort seine Missionstätigkeit noch auf mehrere neue Slavenstämme ausdehnte, feierte nach wie vor die Liturgie in slavonischer Sprache. Als ihm dies Papst Johann VIII. auf erneute Klagen hin untersagt und ihn zur Verantwortung nach Rom berufen hatte, fiel letztere so befriedigend aus, daß der Papst sein Verbot zurücknahm und in einem eigenen Schreiben an den Mährenfürsten Svatopluk vom Jahre 880 den Gebrauch der slavonischen Sprache beim Gottesdienst offiziell und prinzipiell als zulässig erklärte mit den Worten: *Nec sanae fidei vel doctrinae aliquid obstat, sive Missas in eadem slavonica lingua canere, sive sacrum Evangelium vel lectiones divinas novi et veteris testamenti bene translatas et interpretatas legere*<sup>1</sup> aut alia horum officia omnia psallere (im Stundengebet), quoniam, qui fecit linguas tres principales, hebraeam scilicet, graecam et latinam, ipse creavit et alias omnes ad laudem et gloriam suam. Iubemus tamen, ut in omnibus ecclesiis terrae vestrae propter maiorem honorificentiam Evangelium latine legatur et postmodum slavonica lingua translatum in auribus populi latina verba non intelligentis annuntietur, sicut in quibusdam ecclesiis fieri videtur. Et si tibi et tuis iudicibus placet, Missas latina lingua magis audire, praecipimus, ut latine tibi Missarum sollemnia celebrentur<sup>2</sup>. Sichtlich hielt der Papst es für würdiger und feierlicher, daß die Liturgie in der lateinischen Sprache gefeiert werde, welche durch achthundertjährigen Gebrauch beim Gottesdienst geheiligt und als tote Sprache dem profanen Gebrauch entzogen war, und eben darum betrachtet er die Lesung des Evangeliums in lateinischer Sprache als eine Auszeichnung (propter maiorem honorificentiam) desselben; aber gleichwohl schließt er keine Sprache prinzipiell vom Gebrauche der Liturgie aus und gesteht den Gebrauch der slavonischen Sprache bei der Liturgie für die Slavenländer ausdrücklich zu, eine Konzession, welche durch die späteren Päpste ungeachtet wiederholter Beanstandung<sup>3</sup> nicht zurückgenommen, vielmehr bezüglich der unierten Slaven (Ruthenen, Rumänen usw.) noch in neuerer Zeit zu wiederholten Malen (durch Urban VIII., Innozenz X., Benedikt XIV., Pius VI.<sup>4</sup>) ausdrücklich bestätigt wurde. Als Johann im 16., 17. und 18. Jahrhundert schismatische Griechen, Kopten, Abessinier, Armenier, Chaldäer, Melchiten usw. mit der katholischen Kirche sich wieder vereinigten, da gestattete ihnen diese ohne weiteres, ja verlangte sogar, daß sie die Liturgie auch fortan in den bei ihnen altherkömmlichen Sprachen feiern.

b) Abgesehen von der lateinischen Sprache, über welche in den folgenden Abschnitten eingehend gehandelt werden soll, ist unter den innerhalb der katholischen Kirche in liturgischem Gebrauche befindlichen Sprachen vor allem die griechische zu nennen. Die Sprache der jetzigen griechischen Liturgie, welche sich von dem klassischen Griechisch wie auch von der Volkssprache, dem Neugriechischen, bedeutend unterscheidet, empfing ihr Gepräge wohl hauptsächlich im 6. und 7., vielleicht noch 8. Jahrhundert. Um diese Zeit erhielt die griechische Liturgie der hl. Jakobus, Markus, Basilus, Chrysostomus eine Umbildung, welche ihren sprachlichen Charakter stark beeinflusste. Einzelne Bestandteile kamen auch in späteren Jahrhunderten hinzu. Diese griechisch-liturgische Sprache ist nunmehr nicht nur bei den schismatischen, sondern auch bei den unierten Griechen in Europa (auf der Balkanhalbinsel und außerhalb derselben), Asien und Afrika in Gebrauch. — Die syrische Kirchensprache oder das Altsyrische wird

<sup>1</sup> Bezieht sich auf die slavische Bibelübersetzung des Cyrillus und Methodius, welche auch beanstandet worden war.

<sup>2</sup> Hardouin VI 85.

<sup>3</sup> Gregor. VII., Epist. I. 7, ep. 11.

<sup>4</sup> Nilles, Calendarium II 685.



in einem großen Teile von Asien im Gottesdienste sowohl für die Messe als das Offizium verwendet (bei den unierten Nestorianern wird es als „chaldäisch“ bezeichnet). Da sie eine tote Sprache ist, so werden die Stücke, welche direkt an das Volk sich wenden (Epistel, Evangelium, Anreden u. dgl.), in arabischer Sprache vorgetragen, an hohen Festtagen vielfach in beiden Sprachen. Dasselbe gilt von manchen Gebeten bei der Spendung der Sakramente, zumal unter den arabisch redenden Maroniten. — In äthiopischer Sprache feiern ihre Liturgie die monophysitischen Abessinier, von denen gegenwärtig nur ein kleiner Teil uniert ist. Der Charakter der liturgischen Texte ist streng archaisch und berührt sich mit der wohl in das 4. Jahrhundert (St. Frumentius) zurückreichenden altäthiopischen Bibelübersetzung. — Auch die koptische Sprache ist längst zur toten geworden und hat sich nur in der Liturgie der nunmehr arabisch sprechenden, meist monophysitischen Kopten forterhalten. — Der Anfang der armenischen Literatur und Liturgie datiert vom hl. Mesrop, dem Erfinder des armenischen Alphabets. Die Sprache der armenischen Liturgie ist altertümlich und von der neuen armenischen Volkssprache so verschieden, daß sie dem Volke unverständlich ist. Dieselbe ist bei den unierten katholischen Armeniern in Asien und Europa in Gebrauch. — Das Kirchenslavisch, welches sich gleichfalls als tote Sprache von der lebenden slavischen Sprache wesentlich unterscheidet, verdankt seine Einführung in die Liturgie, wie oben erwähnt, den hl. Cyrillus und Methodius, von welchen auch die cyrillische Schrift, in welcher sie gewöhnlich geschrieben und gedruckt wird, herrührt. Die in dieser Sprache abgefaßte griechische Liturgie steht bei den Russen, unierten Ruthenen, unierten und nicht unierten Serben und Bulgaren in Gebrauch. Römischen Ritus in slavischer Sprache haben die sog. Glagoliten, d. h. jene Slaven, welche sich der glagolitischen Schrift bedienen, in den Diözesen Triest-Capodistria, Veglia-Arbe, Zara, Spalato, Sebenico und Zengg-Modruz. Ein modernisiertes Kirchenslavisch wurde durch das Konkordat mit Montenegro vom 18. August 1886 wenigstens für einen Teil der Liturgie in der Diözese Antibari gestattet. — Endlich ist auch das Arabische unter die Kirchensprachen zu rechnen, insofern es in einzelnen unierten Kirchen des Morgenlandes mit Rücksicht auf die praktischen Verhältnisse, sei es für Teile der Liturgie, sei es für die ganze Liturgie, indulgiert wurde<sup>1</sup>.

3. Der Umkreis, in welchem die genannten Sprachen innerhalb der katholischen Kirche liturgisch verwendet werden, ist ein verhältnismäßig kleiner; die eigentliche, offizielle Sprache des katholischen Gottesdienstes ist die lateinische, welche, wie oben gezeigt wurde, schon in den ersten Jahrhunderten des Christentums in Rom zu dieser herrschenden Stellung gelangte. Es war das freilich nicht das klassische Latein, sondern ein Vulgärlatein, die *lingua vulgaris*, wie sie nicht nur in Rom und Italien selbst vielfach von den Gebildeten im täglichen Verkehr gebraucht wurde, sondern auch untermischt mit Provinzialismen in Nordafrika, Spanien, Gallien und überhaupt im abendländischen Teile des römischen Reiches Volkssprache war oder doch vom Volke verstanden wurde. Die Kirche machte von derselben schon ihrer Gemeinverständlichkeit wegen Gebrauch; im Dienste der Kirche erfuhr sie aber auch eine Umbildung und Veränderung, und in dieser Form als Kirchenlatein blieb sie gottesdienstliche Sprache, auch nachdem sie nicht mehr im Munde des Volkes lebte, und erfuhr eine reiche Entwicklung.

<sup>1</sup> Nähere Angaben über diese liturgischen Sprachen siehe den Artikel „Kirchensprache“ von Bäumer in Weger u. Weltes Kirchenlexikon VII 638 ff.

a) Erst seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. entwickelte sich unter griechischem Einflusse sehr allmählich zunächst in Rom jene Gestalt der lateinischen Sprache, die man als das klassische Latein bezeichnet und als dessen Höhepunkt man den Ciceronianismus betrachtet. Schon die Bezeichnung desselben als *urbanitas* läßt uns erschließen, daß es zumeist nur in Rom und auch da nur in den Kreisen der Gebildeten gesprochen wurde; es war eben die Sprache der Adeligen, der Patrizier, die Sprache der höheren Schulen, der gelehrten Schriftwerke und des Senates; das Volk sprach durchweg nur das althergebrachte Latein, welches formell (in Rücksicht auf Flexion und Konstruktion) rauh war, aber einen reicheren Wortschatz umfaßte, und dessen man sich nach wie vor auch für Inschriften der Monumente usw. bediente; es führt den Namen *rusticitas*, *lingua vulgaris seu rustica*. Da von der ersten römischen Christengemeinde ohne Zweifel gilt, was Paulus von der korinthischen sagte: *Non multi sapientes secundum carnem, non multi nobiles, sed quae stulta sunt mundi et infirma mundi elegit Deus*<sup>1</sup>, so ist selbstverständlich, daß ihre Missionäre, auch wenn sie des klassischen Lateins vollkommen mächtig gewesen wären, Predigt und Liturgie im Vulgärlatein halten mußten, an dem sich die weniger zahlreichen Gläubigen aus dem Stande der Gebildeten gewiß nicht stießen, da einmal sein Klang ihrem Ohre nicht fremd und darum auch nicht störend war, sodann weil sie in der Frömmigkeit und Demut ihres Herzens erkennen mußten, zu den erhabenen Geheimnissen und Wahrheiten des Christentums, welches nicht auf Wortschwall, sondern auf Gottes Geist und Kraft das Hauptgewicht legte, passe die einfache Sprache des Volkes besser als das klassische Latein, in welchem das gebildete, die Christen bis auf den Tod verfolgende stolze Heidentum sich spreizte und seine Verführungskünste ausübte. Wie die ersten Christen mit einer begreiflichen Scheu auf die prachtvollen heidnischen Götzentempel mit ihren kunstvollen Götzenbildern und auf die heidnische Weltweisheit schauten, so ohne Zweifel auch auf die Sprache des gebildeten, prinzipiell antichristlichen Heidentums, d. i. auf die klassische Sprache. Dazu kam, daß diese Sprache, welche auch für Predigt und Liturgie viel zu breit, zu umständlich und zu wenig verständlich<sup>2</sup> war, für viele der neuen und erhabenen Ideen des Christentums

<sup>1</sup> Paulus hat bekanntlich in Korinth sich absichtlich aller oratorischen Kunst um so mehr enthalten, als die verwöhnten Korinther nach ohrenkitzelnden Reden Lüftern waren: *Sermo meus et praedicatio mea non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis, ut fides vestra non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei*.

<sup>2</sup> Erasmus von Rotterdam, der feingebildete Humanist, zeigte denen, welche an Stelle des Kirchenslatein das klassische gebracht wissen wollten, das Ungehörige solchen Verlangens augenfällig dadurch, daß er folgenden Satz aus dem Kirchenslatein ins Klassische umsetzte: *Iesus Christus, Verbum et Filius aeterni Patris, iuxta prophetias venit in mundum, ac factus homo sponte se in mortem tradidit ac redemit ecclesiam suam, offensio Patris iram avertit a nobis eique nos reconciliavit, ut per gratiam fidei iustificati et a tyrannide diaboli liberati inseramur ecclesiae, et in ecclesiae communione perseverantes post hanc vitam consequamur regnum coelorum*. In klassischer Sprache: *Optimi maximique Iovis interpres ac Filius, Servator rex, iuxta vatum responsa ex Olympo devolvit in terras, et hominis assumpta figura sese pro salute reipublicae sponte devovit Diis manibus; atque ita reipublicam suam asseruit in libertatem, ac Iovis optimi maximi vibratum in nostra capita fulmen restinxit nosque cum illo redegit in gratiam, ut persuasionis munificentia ad innocentiam reparati et a sycophantis dominatu manumissi cooptemur in civitatem, et in reipublicae societate perseverantes, cum fata nos evocarint ex hac vita, in Deorum immortalium consortio rerum summa potiamur*. Vgl. Jungmann, *Ästhetik*<sup>2</sup> 917. Viele Beispiele solcher Latinität finden sich in den Hymnen des bekannten Pariser Breviers, das Erzbischof Vintimille 1735 herausgab. Belege dafür, daß die Väter der Kirche, z. B. Ambrosius,

keine passenden Worte darbot, während das Vulgärlatein wortreicher war und, weil mehr im Flusse begriffen, die Anknüpfung neuer Begriffe an althergebrachte Worte erleichterte.

b) Ohne Zweifel hatte die älteste römische Liturgie in der Hauptsache den gleichen sprachlichen Charakter wie die spätestens zu Anfang des 2. Jahrhunderts zunächst für den Zweck der liturgischen Schriftleitung entstandene, lateinische Bibelübersetzung, die sog. *Itala*, bezüglich deren sprachlicher und anderweitiger Eigentümlichkeiten wir auf die einschlägigen neueren Arbeiten von Kaulen<sup>1</sup>, Ziegler<sup>2</sup>, Rönisch<sup>3</sup> und Berger<sup>4</sup> verweisen.

Diese Vulgärsprache blieb aber nicht unverändert. Gerade dadurch, daß sie in den Dienst der Kirche, speziell der Liturgie trat, wurde sie gehoben und verebelt. Die kirchlichen Schriftsteller der ersten christlichen Jahrhunderte, vor allem ein Tertullian, auch Cyprian, waren es in erster Linie, welche diesen Umbildungsprozeß beförderten. Durch denselben wurde das Vulgärlatein einerseits mit klassischen Formen, anderseits mit orientalischen Redeweisen und Ideen, ganz besonders aber auch durch schöpferische Neubildungen im Geiste des Christentums bereichert und so den hohen Ideen des Christentums immer mehr angepaßt, so daß es zu einem eigenen Idiom, der lateinischen Kirchensprache, sich gestaltete. Eine neue Periode in der Entwicklungsgeschichte dieses Lateins beginnt mit der Zeit des Papstes Damasus, besonders durch die großartige Tätigkeit des hl. Hieronymus. Mit richtigem Verständnis hielt derselbe sich in seiner Bibelübersetzung im Interesse der Allgemeinverständlichkeit von einseitigem Klassizismus fern, trug aber dennoch Sorge, der Kirchensprache eine reinere, geglättete Form zu verleihen. Der Erfolg dieser Bemühungen trat unverkennbar zu Tage in den großartigen liturgischen Neuschöpfungen aus der Zeit der Päpste Leo I. und Gelasius, welche ein Zeugnis für die reiche Entwicklungsfähigkeit und ernste Würde und Schönheit dieser Sprache bilden. Diese Bestrebungen finden mit Gregor d. Gr. eine gewisse Zusammenfassung, doch keineswegs einen völligen Abschluß. Inzwischen hatte sich die Volkssprache auch im Gebiete des römischen Reiches von der Kirchensprache immer weiter entfernt; wie aus dem Gedränge der Völkerwanderung neue Völker, so begannen auch neue Volkssprachen sich abzusondern. Es entstanden die romanischen Sprachen (Italienisch, Spanisch, Französisch), in Deutschland kam das klangvolle Althochdeutsche zur Alleinherrschaft, während auf den britischen Inseln aus angelsächsischen und keltischen Elementen die englische Sprache sich zu bilden begann. All diese Sprachen waren auf Jahrhunderte hin noch unvollkommen und bei ihrer Unbeholfenheit völlig ungeeignet, den Ideenreichtum einer bereits in feststehende Formen gefaßten Liturgie aufzunehmen oder adäquat wiederzugeben. So mußte die Kirche, selbst wenn sie anders gewollt hätte, für ihren Gottesdienst an der alten kirchlichen Sprache, dem Latein, festhalten. War dieses nun zur toten Sprache geworden, so war es doch keineswegs völlig erstarrt, und die neue schöpferische Periode in der Liturgie, welche mit dem Zeitalter der Karolinger begann und in üppiger Fülle das ganze Mittelalter hindurch liturgische Formulare in Prosa und noch mehr in gebundener Form hervorbrachte, fand in ihr ein fügsames Organ, wenn auch gegen Ausgang des Mittelalters eine Vernachlässigung und Verschlechterung der Form sich immer fühlbarer macht. Dem gegenüber griffen Renaissance und Humanismus mit

Augustin, Gregor d. Gr., desgleichen der mit den Klassikern befreundete Hieronymus, es geradezu als unpassend erklärten, für Dolmetschung und Auslegung der heiligen Schriften, überhaupt für spezifisch christliche Zwecke sich des Klassischen zu bedienen, sind zu finden bei Ziegler, Die älteren Bibelübersetzungen vor Hieronymus (1879).

<sup>1</sup> Geschichte der Vulgata (1868).

<sup>2</sup> Die älteren Bibelübersetzungen.

<sup>3</sup> Itala und Vulgata<sup>2</sup> (1875).

<sup>4</sup> Histoire de la Vulgate, Paris 1893.



Entschiedenheit auf die klassische Form zurück und gaben so zu einer tiefgreifenden Verbesserung auch der lateinischen Sprache Anstoß. Freilich schossen diese Bestrebungen, die an sich als berechtigte Reaktion gegen die eingerissene Verwilderung betrachtet werden müssen, oft weit über das Ziel hinaus; allein die Kirche wies denselben die rechte Bahn, und so erhielt unsere liturgische Sprache seit dem 16. Jahrhundert allmählich jene ebensoweit von einseitiger Nachahmung klassischer Formen als von Mißachtung derselben entfernte Gestalt, welche dieselbe heute auszeichnet.

c) Was speziell den sprachlichen Charakter der in der Liturgie verwendeten Schrifttexte anlangt, so ist derselbe ein verschiedener. Ursprünglich dienten, wie oben bemerkt, die alten vorhieronymianischen Bibelübersetzungen, welche man *Itala* nennt, auch im Gottesdienste. Nachdem der hl. Hieronymus eine verbesserte Übersetzung, die nachmals so genannte *Vulgata*, geschaffen hatte, nahm man dieselbe — freilich nur sehr allmählich — statt der *Itala* für die liturgischen Lesungen in Gebrauch. Dagegen behielt man für das, was bei der Liturgie gesungen wurde, auch späterhin noch die Fassung der *Itala* bei, offenbar, weil mit diesen Texten bereits feststehende Gesangsweisen verbunden waren; die seit 1596 in Venedig erschienenen *Missalien*, in welche durchweg die *Vulgata* aufgenommen war, wurden auf den Index gesetzt. Noch bis zur Stunde enthält unser römisches Meßbuch und Brevier in jenen Teilen, die gesungen werden (Introitus, Gradualien, Traktus, Offertorium, Antiphonen, Responsorien usw.) zumeist den alten *Italatext*, und was speziell die Psalmen betrifft, so bediente man sich in Rom und anderwärts bis auf Pius V. keineswegs des in unserer jetzigen authentischen *Vulgata* stehenden *Psalterium gallicanum*, sondern des sog. *Psalterium romanum*<sup>1</sup>, welches dem alten, vor Hieronymus allüberall gebräuchlichen *Italatext* der Psalmen noch näher stand als das *Psalterium gallicanum*, welches zwar auch die *Itala* zur Grundlage hat, aber eine eingreifendere, nach der Hexapla vollzogene Rezension derselben ist. Gegenwärtig ist in der römischen Liturgie nur noch der Invitatorialpsalm zur Matutin und sind jene Psalmstellen, die in verschiedenen Teilen der heiligen Messe, sodann beim Stundengebet als Antiphonen und Responsorien gesungen werden, dem *Psalterium romanum* entnommen, welches man in Rom für das ganze Stundengebet nur bei St. Peter beibehielt.

4. Die Beibehaltung der lateinischen Sprache als Kultussprache, auch nachdem sie nicht mehr Volkssprache war, muß, wie oben gezeigt wurde, als Resultat der natürlichen Entwicklung betrachtet werden, die sich in ähnlicher Weise auch im Orient vollzog, wo die römisch-katholische Kirche seit dem Ausbruch des Schismas keinen disziplinären Einfluß mehr ausübte. In der Tat wurde bis tief ins Mittelalter herab nirgends im christlichen Abendland ein Wunsch laut, es möge die Liturgie in der Volkssprache gefeiert werden, wie auch kein Erlaß, der dieses verbot, existiert.

<sup>1</sup> Des näheren sei in Beziehung auf den Unterschied dieser Psalterien auf Thalhofer-Schmalzl, *Erläuterung der Psalmen*, Regensburg 1904, 15 f. verwiesen. Das eigentliche *Psalterium Hieronymianum*, die vortreffliche Übersetzung des Psalters durch Hieronymus aus dem hebräischen Urtext, ging nirgends in den liturgischen Gebrauch über, ohne Zweifel, weil es sich von dem seit Jahrhunderten in der Liturgie eingebürgerten Psalmentext der *Itala* gar zu stark unterschied; konnte man sich ja vielfach nicht entschließen, das *Psalterium gallicanum* für den liturgischen Gebrauch zu rezipieren, wie denn bis zur Stunde das mozarabische und Ambrosianische Brevier noch das *Psalterium romanum*, dagegen für die Lesungen den offiziellen *Vulgatatext* enthält. Die lateinische Psalmenübersetzung des hl. Hieronymus aus dem hebräischen Texte wurde neuestens nebst letzterem in sehr bequemer Form von Tischendorf, Delitzsch und Bär herausgegeben; Leipzig 1874, II. 8°.

Die Katharer (Albigenser, Waldenser usw.) zu Ende des 12. und im Anfange des 13. Jahrhunderts waren die ersten, welche im Abendlande den Gebrauch der Volkssprache beim Gottesdienst an Stelle der lateinischen verlangten und tatsächlich einführten; desgleichen taten später die Wiclifiten und Husiten und nach deren Vorgang die Reformatoren des 16. Jahrhunderts. Wie die Kirche die Irrlehren genannter Häretiker verdammt, so hat sie beharrlich auch ihre Forderung der *lingua vulgaris* für den Gottesdienst zurückgewiesen, und war hierin, abgesehen von andern, weiter unten zu erörternden Gründen, schon aus dem einen Grund im vollsten Recht, weil die Forderung resp. Einführung der Volkssprache beim Gottesdienst seitens all der genannten Häretiker nur als Konsequenz ihrer Verwerfung eines mittlerischen Priestertums sowie des Opfercharakters der Eucharistie erschien. Wem der Gottesdienst nicht mehr in erster Reihe mittlerisches Tun der Liturgen, sondern lediglich religiöses Tun der Gemeinde ist, wer als Hauptzweck des Gottesdienstes nicht die *λατρεία* des Hauptes in Verbindung mit den Gliedern, sondern die Belehrung und Erbauung der Gemeinde betrachtet, der muß konsequent die jeweilige Volkssprache als Kultusprache fordern. Auch die Jansenisten und Josephiner verkannten mehr oder weniger den mittlerischen Charakter der Liturgie und betonten die lehrhafte Seite derselben gegenüber der sakramental-latreutischen im Übermaß, woraus sich ihr mitunter sehr ungestümes Verlangen nach Einführung der Volkssprache beim katholischen Gottesdienst ganz einfach erklärt.

a) Der Gottesdienst bei den Katharern bestand aus Lesung des Neuen Testaments in der Volkssprache, darauffolgender Predigt, an welche sich Segnung angeschlossen, die einer von den Vollkommenen („Freund Gottes“, „guter Christ“) vornahm, worauf (in der Volkssprache) das Vaterunser als einzig erlaubtes Gebet mit der bei den Griechen üblichen Doxologie und zum Schluß nochmalige Segnung folgte. Daß im dualistischen System der Katharer für ein wirkliches, mittlerisches Erlösungsoffer durch Jesu Tod und darum auch für das eucharistische Opfer kein Platz sein könne, ist klar; alles dreht sich um Belehrung aus den heiligen Schriften, besonders des Neuen Testaments, die man in der Volkssprache (französisch) nicht bloß in der Kirche, sondern auch in Konventikeln leidenschaftlich las. Die berühmte Synode von Toulouse (1229)<sup>1</sup> sah sich daher veranlaßt, zu verbieten, daß Laien überhaupt die Bibel haben<sup>2</sup>; nur das Psalterium oder Brevier für den Gottesdienst (*pro divinis officiis*) und die Gebetsstunden von der allerseligsten Jungfrau Maria dürfen auch die Laien *ex devotione* haben, aber durchaus nicht in die Volkssprache übersetzt. Damit war selbstverständlich und um so mehr die Abhaltung des öffentlichen Gottesdienstes in *lingua vulgari* ausgeschlossen. Es ist beachtenswert, daß die Synode nur den Gebrauch des Psalters usw. in *lingua vulgari*, nicht etwa auch in griechischer Sprache verbietet, wie denn auch das vierte allgemeine Konzil im Lateran (1215) nicht daran dachte, für das ganze Abendland die Feier des Gottesdienstes in lateinischer Sprache vorzuschreiben, vielmehr die Bischöfe (*can. 9*) ausdrücklich verpflichtete, dafür zu sorgen, daß auch für jene Christen innerhalb ihrer Diözese, welche einen andern als den römischen Ritus haben, nach ihrem Ritus und in der bei ihnen herkömm-

<sup>1</sup> Can. 14.

<sup>2</sup> Über dieses älteste offizielle Verbot des Bibellebens in *lingua vulgari* vgl. Thalhoffers Abhandlung in Reithmayrs Lehrbuch der bibl. Hermeneutik, Rempten 1874, 202 ff.

lichen liturgischen Sprache regelmäßiger Gottesdienst gehalten werde; die vielfach mißverstandene Stelle<sup>1</sup> lautet also: Quoniam in plerisque partibus intra eandem civitatem et dioecesin permixti sunt populi diversarum linguarum, habentes sub una fide varios ritus et mores, districte praecipimus, ut pontifices huius modi civitatum sive diocesum provideant viros idoneos, qui secundum diversitates rituum et linguarum divina illis officia celebrent et ecclesiastica sacramenta ministrent instruendo eos verbo pariter et exemplo.

b) Wiclif und sein Adept Hus erklärten als einzige Quelle der Offenbarung die heiligen Schriften, deren Lesung in der Volkssprache (Wiclif hatte sie selbst ins Englische übersetzt) sie gleich den Katharern dem Volke dringlich empfahlen. Daß die Husiten die gesamte Liturgie in lingua vulgari feierten, ersieht man aus dem Verbot einer Prager Synode von 1418, welche nur Lesung von Epistel und Evangelium in der Volkssprache beim Gottesdienst gestattete. Nach Wiclif und Hus besteht die eigentliche Kirche nur aus den Prädestinierten, dem Volke Gottes, und gibt es ein mittlerisches Priestertum im Sinne der katholischen Kirche, ein Gnadenmittelamt ex opere operato, nicht; ein lasterhafter Priester kann den Konsekrationsakt, den sie übrigens nicht als Wandlung fassen, gar nicht gültig vollziehen; das Hauptgewicht legen sie auf die Predigt.

c) Da die Reformatoren des 16. Jahrhunderts von vornherein den Opfercharakter der Eucharistie leugneten, das mittlerische Priestertum verworfen und den Gottesdienst lediglich als religiöses Tun der Gemeinde resp. ihres Delegierten erklärten, so forderte es die Konsequenz, daß man beim Gottesdienst auch die Sprache der Gemeinde spreche, der Volkssprache sich bediene. Wie in manch andern Dingen, so war auch hierin Zwingli von Anfang an konsequent; er übersetzte nicht etwa die bisherige Liturgie ganz oder teilweise aus dem Lateinischen ins Deutsche, sondern verwarf sie alsbald vollständig, um eine neue in der Volkssprache an ihre Stelle zu setzen, wie dies mutatis mutandis auch seitens der übrigen Reformierten geschah und von Karlstadt angestrebt wurde. Zwar hatte auch Luther, wie aus mehreren Stellen seiner Formula missae ersichtlich, schon frühe es darauf abgesehen, eine durchaus deutsche Messe einzuführen, ging aber hierbei sehr vorsichtig und langsam zu Werke. Ihm war erstlich klar, daß der plötzliche Übergang von der lateinischen Messe zu einer ganz deutschen für das Volk etwas Anstößiges und Störendes haben müsse, und ließ er daher in der 1523 veröffentlichten Formula missae von der bisherigen Messe (mit Ausnahme des kleinen und großen Kanon) zahlreiche Teile (Introitus, Kyrie, Gloria, Salutation, Kollekte, Epistel, Graduale, Evangelium, Symbolum, Präfation, Sanctus, Paternoster, Paterdomini, Agnus Dei, Benedicamus, Schlußgebet), und zwar in lateinischer Sprache, fortbestehen. Es erschien ihm doch als etwas in der Geschichte Unerhörtes, mit der gesamten liturgischen Vergangenheit vollständig zu brechen, das reiche Erbe vieler Jahrhunderte, diesen kostbaren Schatz herrlicher Gebete und Gesänge ganz über Bord zu werfen; auch mochte er fühlen, wie schwer es sei, auf diesem Gebiete etwas völlig Neues zu schaffen, das dem Volke auch nur halbwegs genügen könnte. Auf der andern Seite war ihm ferner klar, daß eine Übersetzung der aus dem römischen Meßbuch entnommenen zahlreichen Bestandteile bei dem noch herrschenden Mangel einer gemeinsamen deutschen Schriftsprache schwierig, und daß mit einer Übersetzung doch nicht gründlich geholfen sei, zumal deutsche Texte zu den althergebrachten Choralmelodien (und an andern mangelte es noch) keineswegs passen. In der zu Anfang des Jahres 1525 verfaßten Schrift

<sup>1</sup> C. 14, l. 1, tit. 30 de officio iudicis ordinarii.



wider die himmlischen Propheten erklärt er: „Ich wollte heute gern eine deutsche Messe haben, ich gehe auch damit um; aber ich wollte ja gern, daß sie eine recht deutsche Art hätte. Denn daß man den lateinischen Text dolmetscht und lateinischen (Sanges-) Ton oder Noten behält, lasse ich geschehen; aber es lautet nicht artig noch rechtlichaffen. Es muß beides, Text und Noten, Akzent, Weise und Gebärde aus rechter Muttersprach und Stimme kommen, sonst ist es alles ein Nachahmen, wie die Affen tun. Nun aber der Schwärmergeist (Karlstadt) darauf dringt, es müsse sein (daß man die ganze Liturgie deutsch halte), und will aber die Gewissen mit Geseß, Werk und Sünde beladen, so will ich mir die Weile nehmen und weniger dazu eilen (alles deutsch zu machen) denn vorhin, nur zum Trutz den Sündenmeistern und Seelenmördern, die uns zu Werken nötigen als von Gott geboten, die er nicht gebeut.“<sup>1</sup> Allein nachdem einmal der Gottesdienst als reiner Gemeindegottesdienst erklärt und es ins freie Belieben gegeben war, denselben ganz in der Volkssprache zu halten, machte man sich auch unter den Protestanten aller Orten vollständig deutsche Gottesdienstordnungen nach individuellem Ermessen zurecht, wodurch Luther sich veranlaßt, ja moralisch genötigt sah, im Jahre 1526 eine Art deutscher Musterliturgie herauszugeben in seiner „Deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes“<sup>2</sup>. In der Einleitung erklärt er ausdrücklich, daß er keineswegs gewillt sei, die lateinische Messordnung der Formula missae abzuschaffen und zur Annahme der deutschen Liturgie zu verpflichten, vielmehr sei es unbenommen, auch fortan an der lateinischen Sprache beim Gottesdienst festzuhalten. „Denn ich in keinem Weg will die lateinische Sprache aus dem Gottesdienst lassen gar wegkommen, denn es ist mir alles um die Jugend zu tun. Und wenn ich's vermöcht, und die griechische und hebräische Sprache wäre uns so gemein als die lateinische, und hätte so viel seiner Musika und Gesanges als die lateinische hat, so sollte man einen Sonntag um den andern in allen vieren Sprachen — deutsch, lateinisch, griechisch, hebräisch — Messe halten, singen und lesen. Ich halte es gar nicht mit denen (Karlstadt usw.), die nur auf eine Sprache sich gar geben und alle andern verachten; denn ich wollte gern solche Jugend und Leute aufziehen, die auch in fremden Landen kunnten Christo nuß sein und mit den Leuten reden, daß nicht uns gienge wie den Waldensern in Böhmen (Husiten), die ihren Glauben in ihre eigene Sprache so gefangen haben, daß sie mit niemand können verständlich und deutlich reden, er lerne denn zuvor ihre Sprache. So tat aber der Heilige Geist nicht im Anfang; er harrete nicht, bis alle Welt gen Jerusalem käme und lernet hebräisch, sondern gab allerlei Zungen zum Predigtamt, daß die Apostel reden konnten, wo sie hinkamen. Diesem Exempel will ich lieber folgen und ist auch billig, daß man die Jugend in vielen Sprachen übe, wer weiß, wie Gott ihrer mit der Zeit brauchen wird; dazu sind noch die Schulen gestiftet.“<sup>3</sup> Diese Äußerungen Luthers lassen nicht bloß erkennen, daß er die Wichtigkeit der einen lateinischen Kultsprache für die Katholizität der Kirche ahnte und fühlte, sondern auch, daß er die Abhaltung des Gottesdienstes in der Volkssprache keineswegs für etwas schlechthin Wesentliches hielt<sup>4</sup>. Allein hierin war er, wie schon bemerkt, inkonsequent, und es konnte daher nicht ausbleiben, daß gar bald unter Berufung auf den ausschließlich gemeindlichen Charakter des Gottes-

<sup>1</sup> Kliefoth, Liturgische Abhandlungen IV 249.

<sup>2</sup> Daniel, Cod. lit. II 97.

<sup>3</sup> Ebd. II 99.

<sup>4</sup> Übrigens hatte er sich schon 1520 in seiner Polemik gegen den Opfercharakter der Eucharistie nicht bloß gegen das heimliche Sprechen des Kanons, sondern überhaupt gegen die Anwendung der lateinischen Sprache ausgelassen und gerufen: „Warum sollten wir Deutsche nicht Meß lesen auf unsere Sprache, so die Lateinischen, Griechen und viele andere auf ihre Sprache halten?“

dienstes dieser auch unter den Protestanten überall nur in der Volkssprache gehalten und darin ein wesentliches Spezifikum des Protestantismus gegenüber dem Katholizismus erblickt wurde. Die Latinismen, denen wir in einzelnen altlutherischen Liturgien des 16. und 17. Jahrhunderts noch begegnen, erschienen als verwitterte Ruinen aus der guten alten Zeit. Eine notwendige Folge der Leugnung des mittlerischen Priestertums war die von Luther gleich anfänglich (1520) gestellte Forderung, daß die Konsekrationsworte vom Liturgen laut gesprochen werden müssen, denn er spreche sie kraft des allgemeinen Priestertums, als Organ der versammelten Gemeinde; übrigens stellte er es nachmals (1523) in der Formula missae wieder ins Belieben der einzelnen, die Konsekrationsworte *silenter vel palam recitare*.

d) Die entschiedenen Jansenisten lehrten bekanntlich, daß die Prädestinierten allein die Kirche ausmachen, und daß, wer zur Kirche gehöre, gleichviel ob Mann oder Weib, gültig konsekrieren könne; ein mittlerisches Priestertum im Sinne des Katholizismus leugneten sie, da ja die Prädestinierten als Sancti eines solchen Mittler-tums nicht mehr bedürfen. Konsequenter verlangte daher Quésnel die Volkssprache beim Gottesdienst, und arbeiteten andere, z. B. Ledieu, darauf hin, daß die Konsekrationsworte bei der heiligen Messe laut gesprochen werden und das Volk mit Amen auf dieselben antworte<sup>1</sup>. Von den rationalistischen Anschauungen der Josephiner bezüglich des Priestertums und von ihren ausgedehnten Bestrebungen, die Volkssprache in Deutschland und Oberitalien (Synode von Pistoja) zur Kultussprache zu machen, war schon oben (S. 169) die Rede.

5. Gegenüber den Forderungen der *lingua vulgaris* beim Gottesdienste, wie solche seit dem späteren Mittelalter von offenen Häretikern und von mehr oder weniger versteckten Feinden der Kirche ausgingen, hat sich die kirchliche Autorität allzeit entschieden ablehnend ausgesprochen, teils auf Provinzialkonzilien, teils durch das Oberhaupt der Kirche<sup>2</sup> und besonders nachdrücklich auf dem allgemeinen Konzil von Trient. Wie hätte sie auch das, was in der Regel nicht ihre treuen Söhne, sondern ihre Widersacher<sup>3</sup>, zumeist aus unkirchlichen Motiven forderten, gewähren und dadurch ihr Ansehen sowohl als die Interessen der gutgesinnten Gläubigen schädigen können? Ohne seine abweisende Antwort gegenüber den Reformatoren im einzelnen zu motivieren, hat das Konzil von Trient<sup>4</sup> einfach erklärt: *Non expedire visum est patribus, ut*

<sup>1</sup> Guéranger, *Instit. liturg.* II<sup>o</sup> 132.

<sup>2</sup> Klemens XI. verdammt in der Bulle *Unigenitus* (13. Sept. 1713) 101 Sätze des jansenistisch gefinnten ehemaligen Oratorianers Quésnel, deren 76. also lautete: *Eripere simplicio populo hoc solatium, iungendi vocem suam (sc. in lingua vulgaris) voci totius ecclesiae, est usus contrarius praxi apostolicae et intentioni Dei*. In der Bulle *Auctorem fidei* (28. August 1794) wurden durch Pius VI. im ganzen 85 Sätze censurirt, welche aus den Akten der Synode von Pistoja waren ausgezogen worden; bezüglich der 66. Proposition erklärte der Papst: *Propositio asserens: Fore contra apostolicam praxin et Dei consilia, nisi populo faciliores viae parentur, vocem suam iungendi cum voce totius ecclesiae* — *intellecta de usu vulgaris linguae in liturgicas preces inducendae, falsa, temeraria, ordinis pro mysteriorum celebratione praescripti perturbativa, plurium malorum facile productrix*.

<sup>3</sup> Daß auch die Katholiken für ihre Liturgie die deutsche Sprache einführen, dürfte weniger auf dogmatischen Gründen beruhen, als auf Opposition gegen Rom, sowie auf der übertriebenen Betonung des modernen Nationalitätsprinzips, wie sie auf dem Katholikentag zu Wien (September 1897) charakteristisch zu Tage trat.

<sup>4</sup> Sess. XXII, *De sacrif. Missae* c. 8.

vulgari passim lingua Missa celebraretur, und hat sodann diejenigen, welche behaupten, die Messe müsse überall in der Volkssprache gefeiert werden (*Lingua tantum vulgari Missam celebrari debere*)<sup>1</sup>, mit dem Kirchenbann belegt. Die gewichtigen Gründe, welche dieses entschiedene Auftreten der kirchlichen Autorität rechtfertigen, werden wir im nachfolgenden nunmehr des näheren darlegen<sup>2</sup>.

6. Der erste Grund, warum die Väter des Tridentinums die Volkssprachen, deren teilweise Zulassung auch der König von Frankreich und Kaiser Ferdinand II. befürwortet hatten, gleichwohl so entschieden von der Feier des heiligsten Opfers ausschlossen, liegt ohne Zweifel in dem konservativen Charakter der katholischen Kirche, welche grundsätzlich alle Einrichtungen, die Produkt naturgemäßer Entwicklung sind und durch Jahrhunderte als zweckmäßig sich bewährt haben, mit einer, man möchte fast sagen heiligen Zähigkeit so lange festhält, als nicht veränderte Zeitverhältnisse und das Heil der Seelen deren Beseitigung oder Umgestaltung fordern. Nun haben wir aber gesehen, daß durch das ganze Abendland hin die lateinische Sprache auf dem Wege ungewzogener historischer Entwicklung Kultusprache geworden und auch dann geblieben ist, als sie faktisch zur toten Sprache geworden war. Ganz analog war es auch im Orient gegangen, wo zur Zeit des Tridentinums die meisten der gebräuchlichen Kultusprachen schon seit Jahrhunderten tote Sprachen waren, ohne daß die dortigen Schismatiker oder Katholiken auch nur einen Wunsch nach Einführung der Volkssprachen in die Liturgie hätten laut werden lassen. Die Altehrwürdigkeit ihrer aus den Apostel- und Väterzeiten stammenden, durch vielhundertjährigen Gebrauch geheiligten Liturgien hatte den Völkern des Orients und Oskidents so imponiert, daß sie an eine Änderung derselben auch nur rücksichtlich der Sprache niemals dachten; diese Altehrwürdigkeit war es auch, auf welche die Väter des Tridentinums in ihrem negativen Bescheid einzig und allein ausdrücklichen Bezug nahmen.

Schon oben wurde gezeigt, daß die römische Kirche in Sachen der Liturgie stets mit größter Pietät am Altüberlieferten festhielt, und daß sie — weit entfernt, die Orientalen zur Annahme des römischen Ritus zu zwingen — dieselben vielmehr aus Verehrung für ihre altehrwürdigen Liturgien geradezu verpflichtete, an denselben festzuhalten<sup>3</sup>. Das gleiche geschah auf dem Tridentinum in Kap. 8 der 22. Sitzung, wo der Gebrauch der Volkssprache in der Liturgie mit dem Beifügen untersagt wurde: *retento ubique cuiusque ecclesiae antiquo et a sancta Romana ecclesia, omnium ecclesiarum matre et magistra, probato ritu*. Dieses Dekret gilt keineswegs bloß für den Oskident, wo man römischen Ritus hat, sondern auch für die Griechen und Orientalen, für die gesamte Kirche, wie denn auch die Väter des Konzils auf dem Libanon (1736) sich ausdrücklich auf obiges Dekret berufen, wo sie anordnen, daß die Maroniten wie bisher so auch für die Zukunft ihre Liturgie in altchriecher Sprache feiern sollen. Aber vielleicht wendet man gegen unsere Ausdehnung des fraglichen Dekrets auch auf Griechen und Orientalen ein, daß von deren Liturgien doch nicht gesagt werden könne, sie seien *ritus a sancta Romana ecclesia probati*. Dagegen weisen wir auf die Tatsache hin, daß auf dem Konzil zu Florenz

<sup>1</sup> Sess. XXII, De sacrif. Missae can. 9.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Pallavicini, Hist. Conc. Trid. XVIII, c. 10.

<sup>3</sup> Vgl. noch den Erlaß Pius' V. vom 21. August 1556: Coll. Lac. II 450—451.



und kurz danach, als es sich um die Union der Armenier, Jakobiten, Maroniten, Chaldäer usw. handelte, auch die Liturgien der Griechen und Orientalen von der *magistra ecclesiarum* geprüft und anerkannt wurden. Klemens XI. hat in einem Breve vom Jahre 1705 ausdrücklich erklärt, es sei für den Apostolischen Stuhl Gegenstand angelegentlicher Sorge, daß auch der orientalische Ritus fort und fort erhalten bleibe.

7. Daß die Kirche an den Liturgien in ihrer alten Gestalt und in ihrer ursprünglichen Sprache so entschieden festhält, kommt ohne Zweifel zunächst daher, weil sie weiß, daß dieselben gerade in dieser Gestalt, welche sie in der letzten Zeit von den Vätern und unter Respizienz der kirchlichen Autorität erhielten, ganz sicher ein getreuer Ausdruck des orthodoxen Glaubens und des echt kirchlichen Gebetsgeistes sind, während, wenn sie in die Volkssprachen übersetzt oder in ihnen bearbeitet würden, mit Grund zu befürchten stünde, daß Irrtümer in sie eindringen, daß sie wenigstens verflacht und allzu subjektiv gestaltet werden könnten, zumal die Volkssprachen als lebende Sprachen in fortgehender Entwicklung begriffen sind, wodurch immer wieder neue Änderungen bedingt wären, die von der obersten kirchlichen Autorität kaum alle gehörig kontrolliert werden könnten.

Man darf als gewiß annehmen, daß eine bloße Übersetzung unserer altewürdigen Liturgien in die betreffenden Volkssprachen auch der von den wohlwollendsten Eiferrern für die Volkssprache beim Kulte gehegten Erwartung nicht entsprechen würde. Einmal sind viele Stellen in unserer römischen Liturgie (um nur von dieser speziell zu reden) wegen ihrer Prägnanz sehr schwer zu übersetzen, sodann bliebe gar vieles, wenn auch richtig und gut übersetzt, dem Volke gleichwohl unverständlich und dunkel; wir erinnern nur an gar manche Psalmen, an die zahlreichen vereinzelt Psalmstellen im Messbuch, mit denen ein einfacher Laie nichts Rechtes anzufangen wüßte. Die Anhänger der Reformation überzeugten sich daher bald, daß mit einer bloßen Übersetzung der von ihnen noch beibehaltenen Meßteile in die Volkssprache nicht geholfen sei, und gingen daher an selbständige Bearbeitungen, deren bekanntlich in Deutschland nach und nach eine Menge entstand, in denen die Konfessionsunterschiede ihren unzweideutigen Ausdruck gefunden haben. Denken wir uns nun den Fall, die katholische Kirche würde eine allgemeine Erlaubnis geben, die alten Liturgien entweder in die Volkssprachen zu übersetzen oder auf Grundlage der alten Liturgien neue in den Volkssprachen zu bearbeiten. Wie leicht könnte schon beim bloßen Übersetzen, noch mehr aber beim freien Bearbeiten nicht bloß mala, sondern selbst bona fide Irrtümliches in solche Liturgien eindringen und durch sie unter das Volk gebracht werden, von der bloßen Verflachung des Gebetsinhaltes, von der Verwischung und Verflüchtigung des Gebetsgeistes, vom Geltendmachen der Individualität des jeweiligen Übersetzers oder Bearbeiters gar nicht zu reden! Daß die Übersetzungen sowohl als die freien Bearbeitungen von der obersten untrüglichen Autorität in der Kirche, d. i. vom Apostolischen Stuhl, kontrolliert werden müßten, ist klar. Halten wir nun eine solche Kontrolle auch nicht für geradezu unmöglich, so wäre sie doch in Beziehung auf die ganze Kirche um so schwerer zu üben, als die Volkssprachen, weil lebende Sprachen, in steter Entwicklung begriffen sind, was die Folge hätte, daß an den Liturgien, sollte deren Sprache nicht gar bald altmodisch und mißverständlich werden, von Zeit zu Zeit Änderungen gemacht werden müßten<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> In diesem Betreff äußert sich der Protestant Marheineke sehr wahr also: „Eine lebendige Sprache im Gottesdienste streitet mit der notwendigen Unveränderlichkeit des-

die auch wieder der Kontrolle bedürften. Daß also durch die allgemeine Einführung der Volkssprachen in die Liturgie die Bewahrung der Reinheit und Einheit des Glaubens wesentlich erschwert würde, ist sonnenklar. Wohl sind in die Liturgien der Griechen und Orientalen seit der Lostrennung vom untrüglichen Lehrer der Kirche einzelne Irrtümer eingedrungen, und zwar zur Zeit, wo diese Liturgien noch in der Volkssprache gefeiert wurden; was müßte aber aus diesen Liturgien erst geworden, wie viele Irrtümer würden in sie noch eingedrungen sein, wenn nicht die betreffenden Sprachen in Bälde tote Sprachen geworden wären? Daß die schismatischen Griechen und Orientalen trotz ihrer Lostrennung von Rom nicht in so mannigfache Irrtümer, in eine so schreckliche Zersahrenheit in Sachen des Glaubens hineingerieten wie die Protestanten, das danken sie zum guten Teil dem Umstand, daß sie ihre althergebrachten Liturgien in deren alter Form und Sprache beibehielten; in diesen festen, unveränderlichen Formen war der Glaubensinhalt gegen Alterierung und Verflüchtigung gut geschützt.

8. Ein weiterer Grund, warum die Kirche den alten Kultussprachen so entschieden den Vorzug vor den Volkssprachen gibt, liegt darin, weil jene als tote Sprachen sich mehr eignen, die in ihnen gefeierte Liturgie als das Erscheinen zu lassen, was dieselbe ihrem innersten Wesen nach ist, als mittlerischen Kult und nicht als bloßen Gemeindegottesdienst lediglich zum Zwecke der Belehrung und subjektiven Erbauung; sodann auch, weil die tote, dem gemeinen Gebrauch entrückte Sprache eine Art von Schleier um die hehren Mysterien bildet, welche im Kult sich vollziehen, während der Kult, in der Sprache des profanen Alltagslebens gefeiert, allerlei Profanationen ausgesetzt wäre.

a) Es ist gewiß nicht Zufall, daß alle jene Häretiker, welche das mittlerische Priestertum verwarfen und bloßes Volkspriestertum lehrten, für den Gottesdienst die Volkssprachen forderten. Nach katholischer Lehre aber ist der Liturg als Repräsentant des himmlischen Hohenpriesters zunächst mittlerisch tätig und spricht deswegen beim Gottesdienst ganz passend auch eine andere Sprache als das Volk, eine Sprache, die von keinem Volke mehr gesprochen wird, eine tote Sprache, die eben als solche besonders geeignet ist, den Liturgen als erhaben über das Volk, als *assumptus ex hominibus* erscheinen zu lassen.

b) Die palästinenischen Juden hatten nach dem babylonischen Exil, als das Chaldäische unter ihnen Volkssprache geworden war, für den Gottesdienst die althebräische Sprache beibehalten, laien sogar (wie noch jetzt) die Schriftabschnitte (Paraschen und Haphtaren) beim Gottesdienst althebräisch, ohne Zweifel, weil ihnen diese Sprache, in welcher sie von Anfang die Offenbarungen Gottes empfangen hatten, als heilig und eben darum für den heiligen Dienst als besonders passend erschien. Was Wunder daher, wenn auch die Christen jene Sprachen, in welchen seit alters unter ihnen die erhabensten Mysterien gefeiert, die heiligsten Gefühle im Verkehr mit Gott zum Ausdruck gebracht worden, im Vergleich mit den neu entstandenen Volkssprachen als heilig

---

selben; denn es kann nicht verhütet werden, daß, je nachdem jene sich ändert, ausbillet und verbindet, auch die Liturgie jedesmal eine andere Gestalt annehme. . . . Ungezweigt nun wäre es im höchsten Grade, wenn auch die Sprache des Kultus dem Einflusse solcher Veränderungen sollte ausgesetzt sein, wenn man nach jedem halben Jahrhundert die Sprache des Gottesdienstes umschaffen müßte, weil sie unverständlich, geschmacklos und lächerlich geworden sein würde in so veralteter Form.“ System des Katholizismus III 393.

betrachteten und als Sprachen des Heiligtums beibehielten? Die Volkssprache heißt *lingua vulgaris*, und das Wort „vulgär“ hat bekanntlich auch den Nebenbegriff des „Gemeinen, Profanen“; die Volkssprache dient eben auch dazu, täglich und stündlich und allerorten selbst das Gemeinste und Niedrigste zum Ausdruck zu bringen, wird zum Fluche und zur Gotteslästerung mißbraucht, was bei einer toten Sprache nicht so der Fall ist. Schon deshalb jedoch, weil sie nur von Gebildeten verstanden wird, erscheint sie als ehrwürdig; ganz besonders aber ist sie ehrwürdig als Sprache der Mysterien, als Sprache, die seit alters dann im Gebrauch steht, wenn der Himmel sich geheimnisvoll zur Erde neigt und die Kreatur im Anschluß an den Mittler betend und opfernd empor zum Himmel steigt. Es war ein Zeichen gesunden, tiefreligiösen Sinnes, daß zur Zeit der Reformation und der josephinischen Aufklärung die guten Elemente im Volke sich gegen Einführung der Volkssprache in die Liturgie geradezu auflehnten, weil sie darin eine Entweihung des Heiligen erblickten. Gregor VII., welcher den Gebrauch der Volkssprache bei der Liturgie unter den Slaven beanstandete<sup>1</sup>, führt als Grund dafür seine Besorgnis an, es könnte das Heilige dadurch entwürdigt und profaniert werden, ne vilescerent et subiacerent despectui, was in gleicher Weise auch die Väter des Tridentinums besorgten, wie aus Pallavicini sich ergibt, welcher unter den Gründen ihres Festhaltens an der lateinischen Sprache auch den anführt: *No fidei nostrae mysteria quotidie communi sermone circumferantur a vulgo*. In dem Breve, durch welches Alexander VII. das für den Volksgebrauch von Duboisin ins Französische übersehte Missale unter Exkommunikationsandrohung verbietet (12. Januar 1661), jagt der Papst von derlei Überzeugungen der Liturgie: *Sacrosancti ritus maiestatem latinis vocibus comprehensam deiciunt et proterunt ac sacrorum mysteriorum dignitatem vulgo exponunt*<sup>2</sup>. Wie im Stillbeten des Kanons eine Art von spezieller disciplina arcani für den Kanon als die eigentliche actio sacrificia gelegen ist, so erscheint als disciplina arcani für die gesamte Liturgie die tote Sprache, durch deren Gebrauch eine Profanation des liturgischen Wortes möglichst abgeschnitten ist. Aber nicht bloß als Schleier um das Heilige zur Verhütung von Profanation durch das Volk erweist sich die tote Sprache, sondern auch als Schleier, um die Profanation des Heiligen durch laue und unwürdige Priester vor den Augen des Volkes zu verhüllen. „Wenn du“, sagt Sailer<sup>3</sup> dem Eiferer für Einführung der Volkssprache in die Liturgie, „dem geistlosen Manne am Altar anstatt des lateinischen ein deutsches Meßbuch unterstichst und ihn daraus seine Messe deutsch herunterlesen lässest, so wird er jetzt für das Volk, das sein Wort versteht, ein Skandal sein, da er doch zuvor, wo er die lateinische Messe gleich geistlos herunterlas, wenigstens mit dem Laute, den das Volk nicht verstand, dessen Andacht nicht zu stören vermochte.“ Es liegt in der Anführung dieses Grundes gegen die Volkssprachen in der Liturgie zwar etwas Beschämendes für den Priesterstand; allein es ist nun einmal nicht zu leugnen, daß es unter den Liturgen, wenn auch nicht viele, so doch manche gibt, gegenüber deren Profanation des Heiligen die tote Sprache als bergender Schleier vor den Augen des Volkes nur erwünscht sein kann. Doch möchten wir auf diesen Grund kein allzu großes Gewicht legen, zumal das Volk die Kälte und Leichtfertigkeit des Liturgen mehr oder weniger auch dann wahrnehmen wird, wenn derselbe nicht in der Volkssprache funktioniert; denn auch Miene und Gebärde verraten die Beschaffenheit des Innern. Wichtiger ist der Grund, welcher nunmehr an letzter Stelle noch besprochen werden soll.

<sup>1</sup> Epist. I, 7, ep. 11.      <sup>2</sup> Mühlbauer, Decret. auth. Suppl. II 565.

<sup>3</sup> Beiträge zur Bildung der Geistlichen II 252.



9. Die Innigkeit und Festigkeit der Verbindung einzelner Diözesen und ganzer Kirchenprovinzen mit dem Apostolischen Stuhl als dem *centrum unitatis ecclesiae* wird dadurch mächtig gefördert, daß sie mit diesem die gleiche Liturgie haben, mit dem Vater der gesamten Christenheit sozusagen aus einem Munde Gott loben. Der Gebrauch ein und derselben Liturgie erhält aber die verschiedenen Völker des Abendlandes nicht bloß in reger Verbindung mit Rom, sondern bewirkt auch, daß sie untereinander sich lebhaft als Brüder fühlen, erleichtert deren Verkehr untereinander und mit dem Oberhaupt der Kirche, erweist sich endlich auch als ganz vorzügliches Mittel, die Zerklüftung der einen den Himmel auf Erden darstellenden Kirche in sog. Nationalkirchen aufzuhalten und die traurigen Folgen der aus der Sünde stammenden Sprachenverwirrung<sup>1</sup> wenigstens bei der Feier des heiligsten Opfers möglichst zu paralysieren.

a) Es ist selbstverständlich, daß zur einen römischen Liturgie ganz wesentlich auch die lateinische Sprache gehört; in den Kult die Volkssprachen einführen, hieße die römische Liturgie aufgeben, auch wenn man letztere noch so gut und getreu überlegen würde. Als in Frankreich während des 17. und 18. Jahrhunderts die Abhängigkeit an den Apostolischen Stuhl unter verschiedenen Einflüssen sich vermindert hatte, da legte man in vielen Diözesen eigenmächtig die römische Liturgie beiseite und führte Sonderliturgien ein, in welchen übrigens durchweg die lateinische Sprache beibehalten war. Wurde nun schon dadurch, wie es Tatsache ist, die Verbindung mit dem Apostolischen Stuhle sehr gelockert, so wäre das gewiß noch mehr der Fall gewesen, wenn man in diese Liturgien auch die Volkssprache eingeführt hätte. Wo immer Häresie und Schisma gegen Rom als das *centrum unitatis* sich erhoben, war gewöhnlich das Aufgeben der römischen Liturgie und das Einführen der Volkssprache in die Liturgie im nächsten Gesolge, zum klaren Beweis, daß Einführung der *lingua vulgaris* in den Kult und Entfremdung von Rom in tief innerem, wenn auch nicht geradezu notwendigem Zusammenhang stehen. Hätten die Slaven römische Liturgie oder doch ihre orientalische Liturgie in lateinischer Sprache gehabt und wären sie insolgedessen mit Rom und der abendländischen Kultur in lebensvoller Verbindung gestanden, sie würden wahrscheinlich nicht ins Schisma hineingeraten sein und würde die kolossale russische Nationalkirche nicht existieren<sup>2</sup>.

b) Wie mit Rom, so ist die abendländische Christenheit durch die eine lateinische Kultussprache auch unter sich in lebensvoller Verbindung geblieben, ist namentlich das Bewußtsein religiöser Zusammengehörigkeit wesentlich gefördert worden. Mögen im äußeren, bürgerlichen und politischen Leben beispiehalber der Deutsche und Franzose sich noch so scharf gegenüberstehen, wenn sie im Gotteshaus bei der einen Liturgie zusammenkommen und die Töne der einen ihnen wohlbekannten Kultussprache hören, da fühlen sie sich als Glieder der einen Gottesfamilie, als Brüder in Christo, in welchem es keinen Deutschen und keinen Franzosen gibt, sondern alle eins sind<sup>3</sup>. Oft genug kann man von Auswanderern oder solchen, welche den französischen Feldzug mitmachten, hören, daß sie mitten im fremden, ja feindlichen Lande sich wenigstens in den katholischen Kirchen, bei der einen Liturgie heimisch fühlten und Regungen religiöser Brudertliebe selbst gegen den Feind in sich verspürten. Die Verschiedenheit der Sprachen trennt die Menschen

<sup>1</sup> Gn 11.<sup>2</sup> Hettinger, Die Liturgie der Kirche 60 f.<sup>3</sup> Gal 3, 28.

mehr oder minder voneinander, richtet eine Art geistiger Scheidewand zwischen ihnen auf, macht sie gegenseitig zu Fremdlingen und teilt sie in Nationen. Die Sprachverschiedenheit selber aber, mit welcher die Nationalverschiedenheit Hand in Hand geht, ist ihrem Ursprunge nach eine Folge des Sündenfalles, und kein Mensch zweifelt daran, daß einstens, wenn die Sünde ganz überwunden ist, im Zustand der künftigen Verklärung es nur noch eine Sprache geben werde. Am ersten Pfingstfest, wo die Wirkungen des vollbrachten Erlösungsofers bei Ausgießung des Heiligen Geistes in die neugegründete Kirche recht augenfällig zu Tage traten, erscheint als eine derselben auch die momentane wunderbare Aufhebung der Sprachschranken, da Angehörige der verschiedensten Nationen und Sprachen, ein jeglicher die Apostel in seiner Sprache reden hörte<sup>1</sup>. In der heiligen Messe nun vollzieht sich geheimnisvoll das eine Erlösungsofer von Golgotha, durch welches, in potentia wenigstens, die Sprachverschiedenheit als Folge der Sünde aufgehoben wurde; wer möchte es nun nicht passend finden, daß bei der Feier dieses völkereinigenden Opfers überhaupt nur eine oder — da dies unausführbar ist — wenigstens durch möglichst große Gebiete der Kirche hin eine und dieselbe Sprache zur Anwendung komme, daß hierdurch die Nationen und Sprachen einigende Kraft des Opfers zur Darstellung gebracht und der Himmel auf Erden antizipiert werde? In der heiligen Messe neigt sich der Himmel geheimnisvoll zur Erde; wie passend, wenn dabei durchs ganze Abendland hin von den Liturgen, welche den einen verklärten Hohenpriester repräsentieren, auch nur eine Sprache, und zwar eine dem irdischen Verkehre entzogene, weil tote Sprache gesprochen und hierin die futura gloria antizipiert wird, von der wir uns allen Sprachen- und Nationalitätenunterschied ausgeschlossen denken! Nun dürfte auch klar sein, mit welchem Recht wir sagten, die Einheit der liturgischen Sprache sei ein wirkames Gegenmittel wider das sog. Nationalkirchentum.

c) Dadurch, daß die lateinische Sprache seit dem frühesten Mittelalter durchs ganze Abendland hin Kultusprache geworden ist, ergab sich zunächst für den Klerus des Okzidentes die dauernde Notwendigkeit, diese Sprache zu erlernen, und wurde er so in den Stand gesetzt, auch die Kenntnis der lateinischen Väter und Profanschriftsteller, sowie der kirchlichen Canones sich anzueignen, eine gründlichere theologische und profane Bildung sich zu erwerben. Denken wir uns, es wäre bei der Sprachentziffung des Lateinische aus der Liturgie des Abendlandes verschwunden und an seine Stelle allüberall die betreffende Volkssprache getreten. Würde wohl auch dann das Studium der lateinischen Väter, des kirchlichen Rechtes sowie der alten Klassiker in den Klöstern und religiösen Genossenschaften des Mittelalters einer solchen Pflege sich erfreut haben, wie dies faktisch der Fall gewesen? Würden nicht vielmehr die theologischen und kanonistischen Studien, desgleichen das zumeist nur vom Klerus betriebene Studium der alten Klassiker auf Jahrhunderte hinein in tiefen Verfall geraten sein? Und würde nicht selbst jetzt noch, wenn etwa die lateinische Sprache in der Gegenwart aus der Liturgie verschwände, gar bald ein Verfall des gründlichen und namentlich des allseitigen Betriebes lateinischer Sprachstudien sich bemerklich machen? Wohl ist auch die griechische Sprache eine klassische und sind in ihr fast noch mehr und herrlichere Väterwerke verfaßt als in der lateinischen; aber gleichwohl wurde durchs ganze Mittelalter herab und noch später das Studium der lateinischen Sprache im Abendland ungleich, um nicht zu sagen unendlich mehr betrieben als das der griechischen, weil eben die lateinische Sprache Kultusprache und als solche überall verbreitet war. Jahrhundertelang war das Lateinische die ausschließliche Sprache der Wissenschaft und des gelehrten Verkehrs durchs ganze Abendland hin und noch jetzt

<sup>1</sup> Apg 2, 7—11.

ist sie die offiziell-kirchliche Verkehrssprache für den ganzen katholischen Erdkreis, was sie nur als Kultsprache der römischen Kirche geworden ist.

10. Erwägt man vorurteilsfrei die oben angeführten Gründe, welche gegen Einführung der *lingua vulgaris* in die Liturgie sprechen, so wird man zugestehen müssen, die Kirche sei in vollem Recht, da sie entschieden auf Beibehaltung der alten Kultsprachen besteht. Von dieser Praxis könnte sie nur dann abgehen und von ihrem gottverliehenen Recht, die Vulgärsprachen bei der Liturgie zuzulassen, nur dann Gebrauch machen, wenn das Heil der Seelen dies erforderte, resp. wenn die geistigen Vorteile, welche an den Gebrauch der alten Kultsprachen und welche speziell an den Gebrauch der lateinischen Sprache im Abendland geknüpft sind, von denen, welche der Gebrauch der Volkssprache mit sich brächte, entschieden und weit überwogen würden. Dies trifft jedoch nur in höchst seltenen Fällen zu, und in solchen hat die Kirche auch tatsächlich den Gebrauch der Volkssprache oder doch eines ihr nahekommenen Idioms gestattet, so für das Patriarchat Antiochien und neuestens für Montenegro.

Aber, so fragt man, ist es denn keine Gefährdung oder doch Schädigung des Seelenheiles der Gläubigen, daß sie infolge des Gebrauches einer toten Sprache in der Liturgie sich nicht lebensvoll an die Tätigkeit des Liturgen anschließen können? Allein für den Zweck solchen Anschließens ist es vollständig ausreichend, wenn die Gläubigen vom Wesen der betreffenden liturgischen Handlung, sowie von deren Ritus (den Worten und besonders den begleitenden symbolischen Handlungen) wenigstens insoweit ein Verständnis haben, daß sie wissen, um was es sich dabei handelt, welche subjektive Akte sie dabei vollziehen, in welcher Stimmung sie beten, für was sie danken sollen usw., um in entsprechender, segensbringender Weise an das Tun des Liturgen sich anzuschließen. Ein solches Verständnis sowohl der Meß- als der Sakramentaliturgie dem gläubigen Volke zu vermitteln, sind die Seelsorger strengstens verpflichtet<sup>1</sup>, und es ist diese Vermittlung auch nicht allzu schwer; schließt ja der katholische Kult zahlreiche symbolische Handlungen in sich, welche durchschnittlich sehr populär und vielfach leichter verständlich sind als die sie begleitenden Worte, welche letztere in großen Kirchen, auch wenn sie in *lingua vulgari* und durchweg laut gesprochen würden, von gar vielen nicht einmal äußerlich genau vernommen werden könnten, vom inneren Verständnis derselben, das auch in den Volkssprachen genug Schwierigkeiten darböte, gar nicht zu reden. Gerade die Gliederung unserer römischen Meßliturgie durch zahlreiche symbolische Handlungen erleichtert es auch dem einfachsten Laien, in feiner Art mit Andacht und Segen dem heiligsten Opfer beizuwohnen. Dazu kommt, daß in unsern Tagen dem Volke gute Gebetbücher in der Volkssprache zu Gebote stehen, die sich jeder nach seiner Individualität auswählen kann, wie denn überhaupt gerade infolge des Gebrauches einer toten Sprache beim Gottesdienste der Individualität des einzelnen in wünschenswerter Weise Spielraum gelassen ist. Jeder kann, unbeschadet der wesentlichen Objektivität eines betreffenden Kultaktes im großen und ganzen, nach seiner Stimmung, nach seinem Bedürfnisse sich an demselben beteiligen, was nicht im gleichen

<sup>1</sup> Trid. sess. XXII, De sacrif. missae c. 8; sess. XXIV, De reform. c. 7.



Grade der Fall wäre, wenn stets nur Gebete in der Volkssprache vom Liturgen laut vorgebetet oder auch gemeinsam gesprochen würden. Der Haupterklärungsgrund, warum durchschnittlich sowohl in den Kirchen als außerhalb derselben unter den Katholiken mehr gebetet wird als unter den Protestanten, liegt sicherlich darin, daß die Katholiken bei ihrem öffentlichen Gottesdienst viel Gelegenheit haben, nach dem individuellen Herzensbedürfnis und doch im Anschluß an den auf dem Altare gegenwärtigen himmlischen Hohenpriester zu beten, während die Protestanten bei ihrem Gottesdienst, auch sofern er Gebetsgottesdienst ist, fast ausschließlich passiv und resp. rezeptiv sind, vielfach nicht einmal mittels des „Amen“ an den Pastor sich anschließen, welcher langatmige Gebete vorspricht, die meist sehr allgemein gehalten sind<sup>1</sup>. Durch Einführung der Volkssprachen in die katholische Liturgie würde die Frömmigkeit und Erbauung des Volkes nicht bloß nicht gefördert, sondern geschädigt und dem Gottesdienst selber gar bald das Gepräge einer Predigt in Form der Liturgie aufgedrückt werden, wofür abschreckende Beispiele genug aus der Zeit josephinischer Aufklärung vorhanden sind; man vergleiche z. B. nur das Weissenberg zugeschriebene „Ritual nach dem Geist und den Anordnungen der katholischen Kirche“<sup>2</sup>, das noch nicht einmal zu den schlimmsten Produkten der bezeichneten Zeit gehört.

a) So streng die Kirche im allgemeinen die Volkssprache vom Gottesdienste fernhält, so hat sie doch in einzelnen, freilich höchst seltenen Fällen aus wichtigen Gründen von ihrer Gewalt Gebrauch gemacht und die Benützung der Volkssprache für die Liturgie gestattet. So genehmigte Urban VIII. im Jahre 1624, daß die Karmeliten für die arabisch redenden Katholiken Persiens die römische Liturgie in arabischer Volkssprache feiern *ad consolationem populorum, qui in eo regno fidem nuper susceperunt*<sup>3</sup>. Das römische Missale mußte damals genau (literaliter) ins Arabische übersetzt und von Rom approbiert werden. Auch im Patriarchat von Antiochien wird mit Genehmigung Roms die Liturgie nach griechischem Ritus in der arabischen Volkssprache gefeiert, wofür die liturgischen Bücher teils in Rom teils in Jerusalem gedruckt wurden. In neuester Zeit Johann hat sich, wie oben schon bemerkt, der Heilige Stuhl bewogen gefunden, durch das Konkordat mit Montenegro vom 18. August 1886 im Gebiete der Diözese Antivari ein modernisiertes Kirchenslavisch (Grajdanka), das sich seit der Zeit Peters d. Gr. als Verkehrssprache zwischen den verschiedenen slavischen Nationen eingebürgert hat, zum Gebrauche wenigstens für einen Teil der Liturgie zu gestatten. Wie indes der sich daran knüpfenden Bewegung für Einführung des Neuslavischen in die Liturgie der österreichischen Slaven sofort entgegengetreten wurde<sup>4</sup>, so hat Rom auch früher schon ähnliche Bestrebungen und Gesuche (auch gut gemeinte) zurückgewiesen. So gab die Propaganda im Jahre 1631 auf die Bitte der Missionäre in Georgien (im Kaukasus), nach römischem Ritus in georgischer Sprache zelebrieren zu dürfen, einen abschlägigen Bescheid, jedoch mit dem Beisatz: *nisi esset medium ad convertendos Georgianos potissimum*<sup>5</sup>. Auch für China wurde der Gebrauch der Volkssprache in der Liturgie

<sup>1</sup> Vgl. Bähr, Der protestantische Gottesdienst 66 ff.

<sup>2</sup> 2. Aufl. 1833.

<sup>3</sup> Coll. Lac. II 501 ff.

<sup>4</sup> Vgl. den Hirtenbrief des Erzbischofs von Görz und seiner Suffragane vom 26. November 1887 und die damit in Verbindung stehende Erklärung des Nuntius Galimberti.

<sup>5</sup> Coll. Lac. II 501 f.

trotz wiederholter Bemühungen der Missionäre aus dem Jesuitenorden nicht gestattet<sup>1</sup>. In jüngster Zeit endlich wurde das dringende Gesuch um Einführung der ungarischen Sprache in die Liturgie für die griechisch-katholische Bevölkerung ungarischer Zunge durch Apostolisches Breve vom 23. September 1896 entschieden abgelehnt<sup>2</sup>.

b) Wie sehr der Kirche daran gelegen ist, daß allererst die Seelsorger selber ein gründliches Verständnis der Liturgie haben, das beweisen zahllose Vorschriften, die zunächst für das Abendland gegeben wurden; auch den Griechen hat noch Benedikt XIV. dringend eingeschärft, in spezieller Rücksicht auf das Verständnis ihrer Liturgie ein gründliches Verständnis der griechischen Sprache sich anzueignen, *graecae linguae peritiam non levem et extimam, sed perfectam et omnibus numeris absolutam*<sup>3</sup>. Nur der Seelsorger, welcher ein lebensvolles Verständnis der Liturgie besitzt, wird imstande sein, den für die ganze Kirche bindenden tridentinischen Vorschriften bezüglich der Unterweisung des Volkes in Sachen der Liturgie nachzukommen. In dem schon wiederholt erwähnten Kap. 8 der 22. Sitzung des Konzils von Trient wurde in spezieller Rücksicht auf die lateinische Sprache als Kultsprache verordnet: *Etsi missa magnam contineat populi fidelis eruditionem, non tamen expedire visum est Patribus, ut vulgari passim lingua celebraretur. Quamobrem retento ubique cuiusque ecclesiae antiquo et a sancta Romana ecclesia . . . probato ritu ne oves Christi esuriant neve parvuli panem petant, et non sit, qui frangat eis, mandat sancta synodus pastoribus et singulis curam animarum gerentibus, ut frequenter inter Missarum celebrationem vel per se vel per alios ex iis, quae in missa leguntur, aliquid exponant, atque inter caetera sanctissimi huius sacrificii mysterium aliquod declarent, diebus praesertim dominicis et festivis*. Hiernach sind die Seelsorger verpflichtet, in der Pfarrpredigt (denn diese findet nach altkirchlichem Brauche intra Missam, vor oder nach dem Kredo statt) an Sonn- und Festtagen, an denen das Volk zum Besuch des öffentlichen Gottesdienstes, speziell zum Mithören verpflichtet ist, häufig von der heiligen Messe zu handeln, dabei erstlich dem Volke von dem, was der Liturg in fremder Sprache liest oder singt, etwas zu erklären, selbstverständlich so und in solcher Ordnung, daß nach und nach alle Lesungen und Gebete der Messe daran kommen; alsdann aber auch das geheimnisvolle Wesen des heiligen Meßopfers und die bei der Feier desselben vorkommenden mysteriösen, tief bedeutsamen symbolischen Handlungen zum Gegenstande homiletischer Darlegung zu machen. Was die Kirche hier verlangt, sind liturgische Predigten über die heilige Messe, über Lesungen, Gebete und Handlungen bei derselben, und zwar zu dem ausgesprochenen Zweck, damit die Schäflein, die an Sonn- und Feiertagen der heiligen Messe anzuwohnen verpflichtet sind, bei derselben nicht Hunger leiden müssen, sondern eine fetten Weide finden, was der Fall ist, wenn sie in die Opfertätigkeit des Hauptes in entsprechender Weise eingehen. Daß hierzu nicht das Verständnis eines jeden Wortes und jeder kleinsten Zeremonie notwendig sei, wurde schon oben dargetan. Wird überall dieser weissen Vorschrift genügt, werden von Zeit zu Zeit Predigten über Wesen, Wirkungen und den gesamten Ritus der heiligen Messe gehalten, werden außerdem an jedem Sonn- und Festtage in der Pfarrpredigt das Evangelium oder die Epistel des Tages oder beide zumal unter Berücksichtigung des Introitus, der Kollette ufm. erklärt und wird dem Volke jederzeit in Kürze (am Schlusse der Predigt) gesagt, in welcher speziellen Intention an diesem Tage das

<sup>1</sup> Vgl. Benedict. XIV, De sacrif. missae I 82.

<sup>2</sup> Vgl. Kathol. Kirchenzeitung, Salzburg 1896, 835.

<sup>3</sup> Coll. Lac. II 531.

heiligste Opfer gefeiert werde, um was es bei demselben dem Geiste der Liturgie gemäß bitten, für was es danken, welche spezielle Gnade es aus dem Opferschatz sich anzueignen suchen solle, dann werden ganz gewiß die Schäflein allzeit am Altare reiche Weide finden und wird sicherlich keines derselben auch nur den leisesten Wunsch hegen, es möchte die heilige Messe in der Volkssprache gefeiert und dadurch ihres heiligen Gewandes beraubt werden. Was die Volksgebetbücher betrifft, die von größter Wichtigkeit sind, so sollte der Seelsorger ganz besonders solche empfehlen, die sich möglichst eng an die offizielle Liturgie und an das Kirchenjahr anschließen.

c) Damit die Gläubigen auch beim Empfange der heiligen Sakramente dem Liturgen innerlich folgen und ungeachtet des Gebrauchs der toten Sprache in die heilige Handlung lebensvoll eingehen können, hat das Konzil von Trient<sup>1</sup> sehr weise verordnet: *Ut fidelis populus ad suscipienda sacramenta maiori cum reverentia atque animi devotione accedat, praecipit sancta synodus episcopis omnibus, ut non solum, cum haec per se ipsos erunt populo administranda, prius illorum vim et usum pro suscipientium captu explicant, sed etiam idem a singulis parochis pie prudenterque etiam lingua vernacula, si opus sit et commode fieri poterit, servari studeant iuxta formam a sancta synodo in catechesi singulis sacramentis praescribendam, quam episcopi in vulgarem linguam fideliter verti atque a parochis omnibus populo exponi curabunt.* Der Römische Katechismus, der hier gemeint ist, enthält bekanntlich im Hauptstück *De sacramentis* nicht bloß gründliche Erörterungen über Materie, Form und Wirkungen der einzelnen Sakramente, sondern auch (am ausführlichsten bei der Taufe) über den Ritus ihrer Spendung. Das gleiche gilt von unsern Diözesankatechismen, an deren Hand die Kinder in der Schule und die Erwachsenden in der sonntäglichen Kirchenkatechese auch über die Liturgie der Sakramente gründlich unterrichtet werden sollen.

11. Daß überall, wo das römische Missale, Brevier und Rituale rezipiert ist, von den betreffenden liturgischen Akten die Volkssprache schlechthin ausgeschlossen sei, ist klar; das gleiche gilt bezüglich der Sakramenten- und Sakramentalien spendung usw. für jene Diözesen, wo das römische Ritual einfach hin und ganz rezipiert wurde. Bei uns in Deutschland aber, desgleichen in Frankreich und andernwärts haben die Bischöfe ihre Diözesanritualien dem römischen wohl akkommodiert, aber mancherlei eigene Riten beibehalten. In diesen, dem römischen Ritual bloß akkommodierten Diözesanritualien kommt in der Regel auch die Volkssprache — im einen mehr, im andern weniger häufig — zur Anwendung, und wie mir scheint, haben die Bischöfe das Recht, am diesbezüglichen Herkommen festzuhalten, wie sich denn auch tatsächlich noch in den Ritualien und Manualien, welche in neuester Zeit von Ordinarien Deutschlands (z. B. Augsburg, Eichstätt, München, Ermland, Trier, Baderborn, Münster, Mainz) herausgegeben wurden, einzelnes in deutscher Sprache findet; ist ja doch bei Taufe und Trauung die Fragestellung in *lingua vulgari* wenigstens bei uns schlechthin notwendig. Von Herkommen und berechtigter Gewohnheit ganz absehend, möchte ich mich übrigens vom prinzipiellen Standpunkt aus dafür aussprechen, daß überall nicht nur für die wesentlichen Spendeformeln der Sakramente, sondern auch für alle Exorzismen, Gebete

<sup>1</sup> Sess. XXIII, De reform. c. 7.



und Segnungsformulare, kurz für alles, was so recht und entschieden mittlerischen Charakter hat, ausschließlich die lateinische Sprache in Anwendung gebracht werde; dagegen wird bei Fragen an den Empfänger oder seinen Stellvertreter, sofern sie des Lateinischen nicht kundig sind, dann für Symbolum und Vaterunser im Taufakt der Gebrauch der Volkssprache nicht nur gestattet werden können, sondern geradezu als notwendig sich erweisen.

a) Was die Übersetzungen des römischen Missale zum Gebrauche der Laien speziell in deutscher Sprache anlangt, so erschienen deren seit Erfindung der Buchdruckerkunst zahlreiche von größerer oder geringerer Vollständigkeit, ohne seitens der kirchlichen Obrigkeit beanstandet zu werden. In nachtridentinischer Zeit kam man wohl aus Furcht vor Profanation zu größerer Strenge und wurden derlei Übersetzungen verboten, wie das diesbezügliche strenge Decret Alexanders VII. vom 12. Januar 1661<sup>1</sup> beweist, und noch Pius IX. untersagte wiederholt (6. Januar 1851, 6. Juni 1857<sup>2</sup>) wenigstens die Übersetzung des Ordinarium missae (mit dem Canon). In Deutschland machte sich indes seit langen eine mildere Praxis geltend, es wurden in den letzten Decennien mehrfach deutsche Ausgaben des Missale veröffentlicht, dergleichen Übersetzungen des Ordo missae in bischöflich approbierten Andachtsbüchern. Am 4. August 1877 erklärte die Ritenkongregation ausdrücklich, der Gegenstand unterliege der Entscheidung des Diözesanbischofs (episcoporum auctoritati omnino reservari). Heute können alle derartigen Ausgaben und Übersetzungen, sofern sie die oberhirtliche Druckerlaubnis an der Stirne tragen, um so weniger beanstandet werden, als alle älteren einschlägigen Verbote durch die Konstitution Leo's XIII. *Officiorum ac munerum* vom 25. Januar 1897 aufgehoben sind<sup>3</sup>.

b) Das Verbot, beim Taufakt die nötigen Fragen (bezüglich des Namens, bei der abrenuntiatio etc.) nur in der Volkssprache oder zuerst in lateinischer und sofort in der Volkssprache zu stellen<sup>4</sup>, dürfte wohl nur da verpflichten, wo das römische Rituale ganz und gar eingeführt ist. Finden sich doch in dem neuen Freiburger Rituale<sup>5</sup>, dergleichen im *Proprium Ratisbonense ad Rituale Romanum*, welche beide die päpstliche Approbation besitzen, die bezeichneten deutschen Sätze dem lateinischen Texte ausdrücklich beigelegt, wie auch im Trauungsritus in beiden Ritualien für die an die Brautleute gerichteten Abschnitte die deutsche Sprache benützt ist. Einen beachtenswerten Richtpunkt für die Beurteilung dieses Gegenstandes dürfte die behufs Bearbeitung der Freiburger *Collectio rituum* von der Ritenkongregation gegebene Instruction<sup>6</sup> darbieten, welche in Nr 1 bestimmt: *Ut nova editio Ritualis pro usu cleri Friburgensis archidioeceseos latino idiomate fiat: addita versione solummodo eorum, quae fideles respondere debent in administratione sacramentorum et in processionibus*. Hiernach wären streng genommen nur die deutschen Antworten, sofern solche bei Spendung der Sacramente und bei Prozessionen von den Gläubigen gegeben werden müssen, in der Volkssprache zulässig. Tatsächlich aber sind, wie eben angedeutet, aus Gründen praktischer Notwendigkeit oder doch Konvenienz auch die entsprechenden Fragen

<sup>1</sup> Vgl. hierüber des näheren Reusch, *Der Index verbotener Bücher* II 542 ff.

<sup>2</sup> Mühlbauer, *Decret. auth.* II 24.

<sup>3</sup> Vgl. Hollweck, *Das kirchliche Bücherverbot*<sup>2</sup>, Mainz 1897, 16.

<sup>4</sup> S. R. C. 12. Sept. 1857 (in den *Decreta authentica* eliminiert).

<sup>5</sup> *Collectio rituum* in usum cleri archidioecesis Friburgensis, ex venia et approbatione Apostolicae Sedis ad instar appendicis *Ritualis Romani*... edita. Friburgi 1894. Approbiert S. R. C. 22. Mai 1893.

<sup>6</sup> S. R. C. 14. Dez. 1888. Abgedruckt an der Spitze der genannten *Collectio* III ff.

oder sonstigen Texte, auf welche respondiert wird, deutsch wiedergegeben<sup>1</sup>, eine Praxis, die in einer wenig bekannten Entscheidung der Ritenkongregation vom 12. September 1891<sup>2</sup> ausdrücklich genehmigt wird, unter der Bedingung, daß die betreffenden Fragen und Antworten in einer vom Diözesanbischöfe approbierten Übersetzung gestellt werden<sup>3</sup>. — Strenger als die Tauf- und Trauungsfragen ist nach dem eben Ausgeführten wohl die Beifügung der deutschen Übersetzung von *Ecce agnus Dei* und *Domine non sum dignus* im Ritus der Kommunionsspendung zu beurteilen<sup>4</sup>, wenn sie auch tatsächlich in mehreren Ritualien deutscher Diözesen sich vorfindet und also wenigstens toleriert wird. In Deutschland wird man um so mehr daran festzuhalten haben, als genannte Übersetzung hauptsächlich gegen den Protestantismus den Ritualien beigegeben wurde, damit das Volk zu einem lebendigen Akte des Glaubens an die Gegenwart Christi im heiligsten Sakramente veranlaßt würde<sup>5</sup>.

## § 18. Die liturgische Musik (Kirchenmusik) im allgemeinen, ihr Zweck und ihre wesentlichen Eigenschaften\*.

1. Musik als schöne Kunst ist die Fertigkeit, etwas geistig Schönes (Ideen und Gefühle) in wohlgegliederten und zu einem Ganzen verbundenen Tönen möglichst adäquat auszudrücken. Die Musik stand von jeher in nächster Beziehung zur Poesie, als deren Feierkleid sie sich erweist, indem sie als Gesang das poetische Wort verklärt, dessen Ausdruck und Eindruck steigert und es möglichst schön, eindringlich und genußbringend macht. Aber auch Musik ohne Sängertext, die bloße Instrumentalmusik vermag geistig Schönes (höhere Gefühle) auszudrücken, freilich viel unvollkommener und unbestimmter

<sup>1</sup> In dem besprochenen Freiburger Rituale ist sogar auch einem ansehnlichen Teile des Begräbnisritus (Collect. rit. 157 ff) die deutsche Übersetzung beigelegt.

<sup>2</sup> S. R. C. 12. Sept. 1891. Parisien. *Analecta ord. min. Capucc. VIII*, Romae 1892, 133.

<sup>3</sup> S. R. C. . . . *petitam expositae praxeos continuationem* (Benützung französischer Auffragen) *benigne indulsit, dummodo adhibeatur formula seu versio interrogationum et responsionum ab ipso Parisiensi Ordinario rite cognita et approbata l. c.*

<sup>4</sup> Verboten S. R. C. 23. Mai 1835, n. 2725.

<sup>5</sup> Goeynck, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg, Augsburg 1889, 135.

\* Literatur. A. W. Ambros, Geschichte der Musik, Leipzig 1881—1893; 3. Aufl. Leipzig 1887; Bd I bearbeitet von Sokolowsky, Bd II 1890 von Reimann, Bd III 1893 von Rade. H. Schlecht, Geschichte der Kirchenmusik, Regensburg 1861. J. Ratschthaler, Kurze Geschichte der Kirchenmusik, Regensburg 1893. R. Weinmann, Geschichte der Kirchenmusik, Rempten 1906. — Für praktische Zwecke sind besonders empfehlenswert: Sauter, Choral und Liturgie, Schaffhausen 1865. Kornmüller, Der Kirchenchor, Landshut 1868. Battlogg, Die liturgischen Gesangsgebete beim Hochamt, Regensburg 1875. Selbst, Der katholische Kirchengesang beim heiligen Messopfer<sup>2</sup>, Regensburg 1890. Ambros Rienle, Kleines kirchenmusikalisches Handbuch, Freiburg 1893. Karner, Der Klerus und die Kirchenmusik, Wien 1889. Kruttschef, Die Kirchenmusik nach dem Willen der Kirche<sup>3</sup>, Regensburg 1891. Krabbel, Prinzipien der Kirchenmusik, Bonn 1893. Mitterer, Die wichtigsten kirchlichen Vorschriften für katholische Kirchenmusik<sup>4</sup>, Regensburg 1905. Auer, Die Entscheidungen der heiligen Ritenkongregation, Regensburg 1901. — Für das Studium des Chorals: Ambros Rienle, Choralschule<sup>2</sup>, Freiburg 1890. Haberl, Magister choralis<sup>10</sup>, Regensburg 1894, und ganz besonders Wagner, Einführung in die gregorianischen Melodien<sup>2</sup>, Freiburg (Schweiz) 1901—1905, 2 Bde.

als der Gesang, weshalb sie von der Liturgie der Kirche fast vollständig ausgeschlossen ist<sup>1</sup>.

2. Beigezogen zum Kultus der Kirche und Bestandteil wenigstens ihrer feierlichen Liturgie geworden, führt die Musik den Namen Kirchenmusik, genauer „liturgische Musik“. Die Bezeichnung „Kirchenmusik“ will zunächst nur besagen, daß die betreffende Musik regelmäßig im Kirchengebäude, an der Kultusstätte, beim Kult aufgeführt werde. Eine solche Musik sollte freilich allzeit dem Sinn und Geist der Kirche bzw. ihrer Liturgie, sollte den bestehenden Vorschriften der Kirche entsprechen und insofern auch kirchliche Musik sein; allein es ist das leider vielfach nicht der Fall und erweist sich daher der Begriff Kirchenmusik keineswegs als identisch mit dem Begriff kirchliche Musik oder gar mit dem Begriff „Musik der Kirche“; denn Musik der Kirche, *cantus ecclesiasticus*, im eigentlichen und strengsten Sinne ist nur der gregorianische Choral, wie er in den von der Kirche approbierten liturgischen Büchern steht. Daß dieser dem Geiste der Kirche und ihrer Liturgie entspreche, dafür bürgt uns die approbierende kirchliche Autorität, was bei keiner andern Art von Kompositionen, und mögen sie noch so vortrefflich und nach allgemeinem Urteil „kirchlich“ sein, der Fall ist. Die Kulte der Kirche sind heilige Handlungen, und jene Musik, welche einen Bestandteil eines solchen Kultaktes bildet, ist daher heilige Musik (*musica sacra*).

Wir glauben gleich hier bei Feststellung des Sprachgebrauches betonen zu sollen, daß man der Prädikate „kirchlich“ und „nichtkirchlich“ oder „unkirchlich“ in Sachen der Kirchenmusik nur sehr vorsichtig sich bedienen sollte. Nehmen wir „kirchlich“ im oben besprochenen strengsten Sinne, dann wäre nur der gregorianische Choral „kirchliche“ Musik, und auch dieser nur nach den von Rom approbierten Gesangbüchern; jeden andern Kirchengesang bzw. jede andere Kirchenmusik aber müßte man als „nichtkirchlich“, als „unkirchlich“ erklären, was doch gewiß in Beziehung auf die polyphonen Kompositionen der alten und neueren Meister niemand wird tun wollen, zumal wenn er sich die Nr 1 des Kap. 28 im ersten Buch der neuesten Ausgabe des *Caeremoniale episcoporum* näher angesehen hat. Meines Erachtens darf man als „nichtkirchlich“ oder als „unkirchlich“ nur solche Kompositionen für liturgische

<sup>1</sup> Das *Caeremoniale episcoporum* (I, c. 28, n. 3) schreibt vor, daß beim feierlichen Einzuge des Bischofs, Legaten usw. in die Kirche nur Orgel gespielt werde, also Musik ohne Text ertöne. Was diese für eine Bedeutung habe, daß sie Gefühle religiöser Freude und Ehrfurcht ausdrücken und wachrufen wolle, wird hier schon durch die äußere Veranlassung klar. Ebenso kann es keinem Zweifel unterliegen, daß durch das im *Caeremoniale* erwähnte Orgelspiel (*graviori et dulciori sono*) während der Wandlung Affekte der Andeutung und herzlichen Hingabe an den eucharistischen Gottmenschen ausgedrückt werden wollen und sollen. Gesezt daher, die Orgelmelodien könnten wirklich für sich allein keine bestimmten religiösen Gefühle und Ideen ausdrücken, so erhielten sie in den bezeichneten Fällen doch durch ihre Stellung ein mehr oder minder bestimmtes religiöses Gepräge, wie ja auch die Chormelodien, deren lateinischen Text das Volk nicht versteht, gleichwohl eine entsprechende religiöse Stimmung wecken, resp. sie erhöhen können, weil ja das Volk die Bedeutung dieser Gesänge z. B. in der heiligen Messe im großen und ganzen kennt. Schon der hl. Thomas hat in diesem Betreff ganz richtig bemerkt: *Etsi aliqui non intelligant, quae cantantur, intelligunt tamen propter quid cantantur, scilicet ad laudem Dei, et hoc sufficit ad devotionem excitandam* (S. th. 2, 2, q. 91, a. 2).



Zwecke erklären, welche den in Beziehung auf Kirchenmusik erlassenen ausdrücklichen Vorschriften der kirchlichen Autorität nicht entsprechen oder widersprechen und deren musikalischer Charakter (Melodie, Rhythmus, Harmonie usw.) so beschaffen ist, daß sie nach der *Sententia communis vel communior* kompetenter (musikalisch gebildeter und kirchlich gesinnter) Beurteiler weder zur Ehre Gottes noch zur Erbauung der Gläubigen, sohin auch für die Liturgie sich nicht eignen. Übrigens weichen bekanntlich selbst die kompetenten Beurteiler in ihren Ansichten über liturgische Kompositionen nicht selten sehr voneinander ab, worüber sich niemand wundern wird, der außer dem gregorianischen Gesang überhaupt noch andere Musik als zulässig für den liturgischen Gebrauch betrachtet und der Individualität des Komponisten für liturgische Zwecke nicht alle Berechtigung abspriecht, was zu tun pure Unnatur und gewiß nicht kirchlich wäre. Auch die herrlichen Melodien des gregorianischen Chorals tragen das Gepräge verschiedener Individualitäten, nur hat ihnen die Kirche durch Rezeption und Approbation den Stempel liturgischer Objektivität und entschiedener Kirchlichkeit aufgedrückt, oder — wenn wir wollen — hat diese verschiedenen Individualitäten als liturgisch berechtigt und zweckentsprechend erklärt, worin mir ein Hauptgrund zu liegen scheint, warum gute polyphone Kompositionen die kirchlich rezipierten Choralmelodien zur Grundlage haben sollen, was übrigens nicht allzusehr urgiert und keinesfalls als ein eigentliches *praeceptum* aufgefaßt werden darf.

3. Schon von den ältesten Völkern wurde die Musik zum Gottesdienste beigezogen; bei den Griechen erscheinen bereits die ersten Versuche des Gesanges an den öffentlichen Gottesdienst angeknüpft, und wahrhaft großartig war die Rolle, welche die Musik in den besseren Zeiten bei den Opfern der Griechen spielte. Das Volk Gottes, die Israeliten, hatten ihrer gehobenen Dankesstimmung gleich nach dem wunderbaren Zug durchs Rote Meer in einem Jubelgesang Ausdruck gegeben, zu welchem Mirjam, des Moses Schwester, und die übrigen Frauen unter Anwendung von Handpauken im Chor respondierten<sup>1</sup>; der Ewige selber verordnete sodann, daß beim jüdischen Opferdienste an gewissen festlichen Tagen von Priestern auf silbernen Trompeten geblasen wurde<sup>2</sup>; und von Gott hatte David den Auftrag erhalten<sup>3</sup>, eine bis ins kleinste geordnete Musik beim Gottesdienst einzuführen, so daß fortan die feierliche Opferdarbringung unter dem Psalmengesang der Leviten stattfand, welchen die Klänge von Cymbeln, Harfen, Zithern, Flöten und Trompeten im Unifono und in der Oktav begleiteten<sup>4</sup>. Unbedenklich darf man behaupten, die Herbeiziehung der Musik zum öffentlichen Gottesdienst sei im Naturgesetz begründet, und daher ist schon a priori zu erwarten, daß auch beim Gottesdienst der Christen die Musik — wenigstens der Gesang — von Anfang an in Gebrauch gewesen sei, wie im nächsten Paragraphen gezeigt werden soll.

4. Fragen wir nun gleich hier nach dem Zwecke der Musik beim öffentlichen Gottesdienste, so wird als solcher vielfach nur die erhebende Wirkung auf die Glotenden, also die *aedificatio hominum* bezeichnet; noch Stein<sup>5</sup> erklärt in seinem vortrefflichen Schriftchen über katholische Kirchenmusik zu wiederholten Malen, der Zweck der Kirchenmusik sei nur die Erbauung

<sup>1</sup> Ex 15, 1—21.<sup>2</sup> Am 10, 10. Ps 80, 4.<sup>3</sup> 2 Chr 29, 25.<sup>4</sup> 1 Chr 25, 1 ff. 2 Chr 5, 12—13; 29, 25 u. ö. Esr 3, 10.<sup>5</sup> Die katholische Kirchenmusik 426.

der Gläubigen. Wir haben aber schon früher darauf hingewiesen, daß bei der liturgischen Kunst in erster Reihe die gloria Dei und erst an zweiter Stelle die aedificatio hominum zu betonen sei. Das muß nun selbstverständlich auch in Beziehung auf die Musik beim Gottesdienste gelten. Ihr erster Zweck ist, den Kult an und für sich gotteswürdiger, majestätischer und feierlicher zu machen, ihm größeren Glanz zu verleihen und hierdurch die Ehre Gottes zu fördern. Der zweite Zweck ist, Musiker und Zuhörer aufs wirksamste zu erbauen, dadurch ihr colere Deum gottgefälliger und verdienstlicher zu machen und indirekt auch hierdurch Gottes Ehre zu erhöhen. Im nachfolgenden soll dies nun etwas eingehender mit spezieller Rücksicht auf die liturgische Musik der Kirche erörtert werden.

a) Bei der Liturgie (bei der Opferfeier, beim öffentlichen Stundengebete usw.) soll das Innere des Liturgen sowohl als das der anwohnenden Gläubigen von erhabenen Ideen erfüllt, von religiösen Gefühlen bewegt sein, von Ideen und Gefühlen, die im großen und ganzen bestimmter Natur sind und zunächst im liturgischen Worte Ausdruck finden, welches durch die kirchliche Autorität festgestellt ist und insofern unserer Liturgie einen objektiven Charakter verleiht. Wird nun dieses Wort nicht einfach hin gesprochen, sondern in einer seinem Inhalte und der Tagesfeier entsprechenden Melodie vorgelesen, so erhalten dadurch die betreffenden Ideen und heiligen Gefühle einen noch lebensvolleren, feierlicheren, gotteswürdigeren Ausdruck, das liturgische Wort erhält zum Gepräge des Wahren auch noch das des Schönen, und wie alle andern kunstschönen Formen, welche dem Kulte dienen, die architektonischen, plastischen und malerischen, eben als schöne Formen die Liturgie feierlicher machen, deren Glanz und dadurch auch die Ehre Gottes erhöhen, so auch die Musik. Dazu kommt bei der Musik noch, daß sie nicht gleich den übrigen Künsten das geistig Schöne nur in leblosen Formen zum Ausdruck bringt, daß sie vielmehr etwas Lebendiges, daß sie Handlung ist. Aus diesem Grunde verleiht sie dem Kulte nicht bloß einen größeren äußeren Glanz, gereicht nicht bloß äußerlich und in den Augen der Menschen zu größerer Ehre Gottes, sondern macht die betreffende Kulthandlung auch innerlich gotteswürdiger und gottgefälliger, vorausgesetzt, daß die Singenden bei ihrem musikalischen Handeln sich wirklich, wie es sein sollte, in einer gehobeneren, glaubens- und andachtsvolleren Stimmung befinden, als dies der Fall wäre, wenn sie die betreffenden Worte nur rezitieren würden.

Da gerade an Sonn- und Festtagen bei der Liturgie eine gehobenere, begeisterte Stimmung herrschen, der Gottesdienst feierlicher sein soll, so erscheint es gewiß als ganz naturgemäß, daß gerade an diesen Tagen die liturgischen Worte zum Sangeswort sich gestalten, dadurch feierlicher werden (*paroles solennisées*) und dem Gottesdienste das Gepräge der Solemnität verleihen. Ebenso natürlich ist es, daß in Rücksicht auf den mehr oder weniger festlichen Charakter eines betreffenden Tages, eines Abschnittes im Kirchenjahre usw. auch die Sangesweisen z. B. bei der heiligen Messe mehr oder weniger feierlich sind; die *cantiones missae communes* (*Gloria, Credo* usw.) sind daher im *Ordinarium Missae* im einzelnen verschieden *pro diversitate temporis et festorum per annum*.

Schon im Heiden- und Zudentum hatte die Kultusmusik allererst den Zweck, die betreffende religiöse Feier und dadurch die Ehre der Gottheit zu erhöhen. Wie könnte das im Christentum anders sein, dessen Kult in erster Reihe und grundwesentlich *servitium erga Deum* ist? Was das Konzil von Trient (sess. XXII de sacrif. Missae c. 5) bezüglich der Ceremonien bei der Liturgie im allgemeinen sagt, das dürfen wir suo modo auch auf die liturgische Musik anwenden

und behaupten, sie habe den Doppelzweck, die Erhabenheit des heiligsten Opfers nachdrucksamst darzustellen, alsdann die Gläubigen zu erbauen. Wohl wird von vielen Synoden, welche seit dem Tridentinum über die Kirchenmusik sich äußerten, ausschließlich oder doch vorwiegend ihr erbaulicher Zweck betont, von andern dagegen ausdrücklich und an erster Stelle auch die Erhöhung der Feier des Gottesdienstes, die Förderung der Ehre Gottes namhaft gemacht. So verlangt der hl. Karl Borromäus auf dem ersten Provinzialkonzil in Mailand (1565), daß die liturgischen Gesänge allererst dem Hause Gottes und dem Lobe Gottes (*domui Dei ac divinis laudibus*) angemessen seien; von neueren Konzilien sagt das von Quebec (1851), der Kirchengesang sei eingeführt *ad divinum cultum promovendum fovendamque fidelium devotionem*<sup>1</sup>; das Konzil von NeuYork (1861) erklärte: *sonos musicos et cantus in templis divino cultui nitorem ac splendorem addere et christifidelium pietatem promovere*<sup>2</sup>; das Konzil von Auch (1851) äußert sich im gleichen Sinne: *Ad cultus divini splendorem et animas ad Deum tollendas cantus ecclesiae iuvat*<sup>3</sup>; und in den herrlichen Akten des Prager Konzils von 1860 ist in Beziehung auf den Volksgefang zu lesen: *Ad decorem cultus divini augendum et religiosos animi affectus tam exprimendos tam fovendos cantus fidelium plurimum confert*; von der polyphonen und instrumentalen Musik heißt es, sie werde zum Kultus zugelassen: *in quantum ad promovendam Dei gloriam et aedificationem fidelium apta dignoscantur*<sup>4</sup>.

b) Was nun diesen zweiten Zweck der liturgischen Musik betrifft, die *aedificatio hominum*, so erweist sich diese Erbauung zunächst als eine solche der Sänger (Musiker) selber, sodann als eine solche der Zuhörer. Es ist Tatsache der Erfahrung und besonders kräftig vom hl. Augustin bezeugt, daß die innerlichen religiösen Gefühle und Anschauungen schon durch jede einfache Rundgebung nach außen, geschehe sie in Worten oder in sinnenfälligen Handlungen, an Klarheit, Stärke und Wachstum gewinnen; dies muß nun aber um so mehr der Fall sein bei einer relativ vollkommenen und adäquaten Manifestation, wie sie im kirchlichen Gesang erscheint; qui bene cantat, bis orat, lautet ein alter, wahrer Spruch. Religiös gesinnte Sänger, welche nicht durch besonderes Aufmerken auf die Noten u. dgl. in Anspruch genommen werden und daher ganz *ex abundantia cordis* zu singen vermögen, werden durch das Ausführen kirchlicher Gesänge in eine ungleich gehobeneren, andächtigeren Stimmung versetzt als solche, welche den gleichen Sangestext bloß lesen oder rezitieren. Oder sollte *caeteris paribus* der Liturg, welcher am Karfreitag fließend, gewandt und mit Verständnis das Exsultet singt, hierbei in seinem Innern nicht ungleich begeisterter sein als ein anderer, der es, weil des Singens unfundig, bloß liest? Und ist diese begeisterte Stimmung den Geheimnissen, welche im Exsultet gefeiert werden, nicht viel angemessener, gereicht sie nicht zu deren größerer Verherrlichung? Welcher Liturg hat nicht schon in sich den Unterschied zwischen einer aus Herzensgrund gesungenen und einer wenn auch noch so andächtig gebeteten Meßprästation empfunden?

c) Von der gewaltigen Wirksamkeit der Musik auf die Zuhörer war man immer und überall voll überzeugt. „Es gibt nichts“, läßt Cicero<sup>5</sup> den Plato sagen, „was auf empfängliche, weiche Herzen so mächtig wirkt wie die wechselnden Töne der Musik; der Einfluß, den sie nach beiden Seiten ausüben, läßt sich mit Worten gar nicht schildern; sie erwecken das erschlaffte Gemüt zu neuem Leben, sie beruhigen es,

<sup>1</sup> Coll. Lac. III 614.<sup>2</sup> Ebd. III 298.<sup>3</sup> Ebd. IV 1196.<sup>4</sup> Ebd. V 175.<sup>5</sup> De leg. 2, 15.



wenn es erregt ist; hier säufstigen sie dasselbe, dort spannen sie es zu energischer Bewegung.“ Schon Aristoteles<sup>1</sup> führt aus, daß und warum jede Melodie im Hörer eine ihr eigentümliche Wirkung hervorbringe; „die einen (der Melodien) stimmen ernst und traurig, wie die mizolydische, andere, die weichen nämlich, erzeugen Schläffheit des Gemütes; die Wirkung der dorischen Weise (Tonart) ist Festigkeit und ruhige Gemessenheit, die phrygische dagegen wirkt begeisternd.“ Da Plato und andere weise Männer unter den Griechen klar erkannt hatten, daß „gute Musik den Hörer gut und edel mache, schlechte aber ihn verderbe“, schärften sie den Staatslenkern ein, aufregende und verweichlichende Tongeschlechter (das chromatische und enharmonische) und Tonarten, desgleichen gewisse Instrumente sowie selbständige Instrumentalmusik aus pädagogischem und sozialem Interesse fernzuhalten<sup>2</sup>. Wie alle Musik, so übt ganz besonders die liturgische Musik der Kirche einen gewaltigen Einfluß auf empfängliche Hörer. Gewiß nur wenige haben diesen Einfluß in so auffallender, segensbringender Weise an sich erfahren wie der hl. Augustinus. Noch 15 Jahre nach seiner Taufe, als er schon lange Bischof war, erinnert er sich lebhaft des Eindrucks, welchen der liturgische Gesang in Mailand auf ihn als Katechumenus und Neophyten gemacht hatte. „Wie meinte ich damals“, so schreibt er in seinen Bekenntnissen<sup>3</sup>, „bei dem Gesange der Hymnen und Kantiken, gewaltig ergriffen von den Tönen deiner Kirche, die so lieblich sang! Jene Sangestöne strömten in mein Ohr und in ihnen träufelte (oliquabatur) deine Wahrheit in mein Herz, und durch diese Wahrheit wurden fromme Gefühle (affectus pietatis) in mir entzündet, und nun strömten die Tränen und mir war wohl dabei (et bene mihi erat cum eis).“ Doch nicht diese Melodien für sich wirkten so gewaltig, sondern im letzten Grund die veritates Dei, welche im Sangestext enthalten waren und melodisch schön vorgetragen wurden; an anderer Stelle<sup>4</sup> spricht Augustinus es klar aus, daß eigentlich die res, quae cantantur, daß die im Sangestext enthaltenen Wahrheiten und Ideen es seien, welche die Melodie beseelen (quae animant sonum) und zuletzt die fromme Rührung hervorrufen, fügt aber auch bei, daß die veritates Dei jene tiefe Ergriffenheit in seinem Innern nur zu bewirken vermochten, weil sie cum suavi et artificiosa voce et convenientissima modulatione, d. h. weil sie in schöner, dem Inhalt des Textes ganz entsprechender, aus ihm hervorgewachsener Melodie (convenientissima modulatione) vorgetragen wurden; nicht so vorgetragen, vermögen sie auch die gleiche Wirkung nicht hervorzubringen<sup>5</sup>. Den Grund hiervon findet Augustinus, wie schon erwähnt, darin, daß jedem Affekt der Seele gewisse und eigentümliche Tonweisen (proprii modi in voce ac cantu) entsprechen, die, wenn sie von außen an das Ohr des Menschen herankommen, in der Seele des Hörers den entsprechenden Affekt wachrufen und hierdurch das gesungene Wort besonders einbringlich machen<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Polit. 8, 5.<sup>2</sup> Ambros, Geschichte der Musik I 330 ff.<sup>3</sup> 8, 7; 10, 33.<sup>4</sup> Conf. 10, 33.<sup>5</sup> 10, 33.

<sup>6</sup> Zahlreiche Belegstellen für die erhebende Wirksamkeit des kirchlichen Gesanges aus den Vätern siehe in Wolters Praecipua ordinis monastici elementa 170 ff. Hier möge nur die bekannte Stelle in den Quaest. et Resp. ad orthodoxos (aus der Mitte des 5. Jahrhunderts) Platz finden, wo es heißt: Simplex cantus (denn nur solchen ohne alle Instrumente habe man in den Kirchen) excitat animam ad fervens desiderium eius, quod in canticis celebratur, sedat exsurgentes ex carne appetitus, malas cogitationes nobis ab invisibilibus hostibus iniectas repellit, irrigat animam ut ferax sit bonorum divinarum (ἀρδύσει τὴν ψυχὴν πρὸς καρποφορίαν θείων ἀγαθῶν), fortes ad constantiam in rebus adversis efficit athletas pietatis, omnium vitae molestiarum medicina fit piis hominibus. . . . Conducunt igitur talia ad animae in pietatis virtutibus perfectionem, quam canticis ecclesiasticis pii consequuntur (Resp. 107).

d) Wegen dieser nahen Beziehung nun, in welcher die musikalischen Melodien zu den Affekten des menschlichen Herzens stehen, müssen vom Kultus der katholischen Kirche, in welchem die erhabensten Geheimnisse sich vollziehen und dem die Gläubigen in einer frommen, dem Wesen des betreffenden Kultaktes entsprechenden religiösen Stimmung beizuwohnen sollen, alle Melodien sorglich fern gehalten werden, die weltliche Affekte hervorrufen und nur natürlichen Sinnengenuss bieten könnten, und sind zur Liturgie nur solche Melodien zuzulassen, welche sich eignen, in den Hörern religiöse Affekte und zwar solcher Art hervorzurufen, wie sie dem Kultakte gemäß seiner Natur, und wie sie seiner Stellung, insofgedessen auch der Ehre Gottes, dem Heile und der Heiligung der Gläubigen entsprechen. Wie sorglich war hierin der hl. Augustinus! Noch als Bischof, wo seine vordem üppige Phantasie schon längst zur Ruhe gekommen war, besorgte er und klagte er sich in seinen Bekenntnissen<sup>1</sup> vor aller Welt darüber wie über etwas Sündhaftes an, daß er zuweilen an den Melodien der Psalmengesänge ein sinnliches Wohlgefallen (*delectationem carnis*) finde, daß er sich momentan von der Melodie als solcher anstatt von deren Text beherrschen lasse und weil er meinte, es könne dies auch bei andern und zwar noch mehr als bei ihm der Fall sein, stellte er sich öfters die Frage, ob es nicht in seinem und seines Volkes Interesse wäre, wenn er statt der etwas reicheren (mailändischen?) Sangesweisen der Kirche von Hippo die der Kirche von Alexandria einführen würde, wo man seit des hl. Athanasius Tagen beim Psalmengesang die Stimme so wenig modulirte, daß die Singenden mehr zu lesen als zu singen schienen. Doch die lebhafteste Rückerinnerung an den Segen, welchen der melodiose Gesang der Kirche zu Mailand ihm einst gebracht, hielt ihn von der geplanten strengen Maßregel ab und bestimmte ihn, die hergebrachten reicheren Melodien an seiner Kirche bestehen zu lassen zu dem Zwecke: *ut per oblectamentum aurium infirmior animus in affectum pietatis assurgat*. Hiernach ist nicht jedes sinnliche Genießen — *oblectamentum aurium* — vom Anhören der Kirchenmusik schlechthin auszuschließen, sondern nur jenes, das rein und ausschließlich sinnlich ist und bleibt. Daß ein solches nicht Platz greifen könne, sollte tunlichst schon durch die Beschaffenheit der Melodie an sich erzielt werden, was als besonders wünschenswert dann erscheint, wenn die Hörer nur die Melodie und nicht auch den dazu gehörigen Text verstehen; wenn aber die Hörer den Text verstehen, dann wird jedenfalls das Aufmerken und liebevolle Sichversenken in denselben am sichersten dazu dienen, das zunächst sinnliche, rein natürliche *oblectamentum aurium* zu veredeln, es zum Hervorrufen heiliger Affekte geeignet und zur natürlichen Basis jenes höheren Genießens zu machen, durch welches der kirchliche Kultus zu einer *anticipatio futurae gloriae* wird. Auch hier zeigt sich wieder, daß der Text von größter Wichtigkeit, daß er bei der Kirchenmusik, namentlich um dem erbaulichen Zwecke zu entsprechen, die Hauptsache ist.

In den liturgischen Text muß sich allererst der Komponist mit Liebe und Frömmigkeit vertiefen, um denselben in die entsprechende Melodie zu kleiden; soll ihm dies recht gelingen, so darf er ihn, wie bereits wiederholt betont wurde, nicht lediglich nach seinem individuellen Belieben, in abstracto nehmen, sondern muß ihn nach seiner Stellung im betreffenden Kultakte, im Kirchenjahr usw. betrachten und geistig durchdringen, nur dann wird seine Komposition dem Geiste der kirchlichen Liturgie entsprechen und kräftige, dem betreffenden liturgischen Akte entsprechende Affekte der Frömmigkeit in den Gläubigen hervorzurufen imstande sein. In den liturgischen Text sollten ferner mit Liebe und Frömmigkeit auch die ausführenden

<sup>1</sup> 10, c. 33.

Sänger, und ganz besonders der Dirigent als die belebende Seele seines Chores sich versenken, da sie ja dem Publikum gegenüber den Komponisten repräsentieren, das, was dieser weisevoll geschaut und empfunden hat, den Hörern lebendig darstellen sollen. Wenn sie den Sängestext verstehen, von dessen Inhalt durchdrungen sind und infolgedessen affektiv (nicht affektiert) vortragen, dann wird sich ihr Affekt in Klang und Kraft der Stimme bemerklich machen und unmittelbar auch den Hörern sich mittheilen. Für diese macht es einen bedeutenden Unterschied, ob die kirchlichen Gesangstücke von den Sängern und resp. Liturgen bloß technisch fertig, aber ohne lebensvolles Verständnis und ohne Begeisterung, oder ob sie verständig und in gehobener Stimmung so gesungen werden, daß die Töne auch nach außen klingen und fühlbar machen, was des Sängers Seele tief innerlich bewegt. Daß der erbauliche Zweck der Kirchenmusik durchschnittlich in vollkommenerer Weise erreicht werden könnte, wenn auch die Hörer, die gläubigen Laien, den gesungenen liturgischen Text verständen, der allzeit deutlich vorzutragen ist, wird niemand bezweifeln. Wir sehen aber, daß die Kirche aus gewichtigen Gründen einer toten Sprache bei der Liturgie sich bediene. Um so notwendiger ist es, daß wenigstens in der Melodie der Inhalt des liturgischen Textes möglichst objektiv und getreu sich reflektiere. Unliturgische, sentimentale, an profane Musik anklingende Melodien sind für das Volk doppelt gefährlich, eben weil es den zugehörigen Text nicht versteht, in welchem die der Kultussprache Kundigen immerhin ein Korrektiv haben gegenüber verkehrten Melodien. Wie schon früher, hat daher die Kirche auch auf dem Tridentinum<sup>1</sup> nachdrücklich verlangt, daß laszive, unreine Sanges- und Orgelmelodien von den heiligen Stätten ferngehalten werden, und diese Vorschrift wurde durch das Caeremoniale episcoporum<sup>2</sup> sowie von den nachtridentinischen Provinzialsynoden und von einzelnen Päpsten in den mannigfachen Wendungen und Erweiterungen stets aufs neue eingeschärft. So erklärte das Konzil von Reims 1564: *Ne sit in ecclesia lasciva, mollis, fracta et enervata musica*<sup>3</sup>; das Konzil von Toledo 1566 schließt eine längere, sehr wertvolle Verordnung über Kirchenmusik mit den Worten ab: *Sed maxime cavendum erit, ne ipsius musicae sonus quid theatrale aut impudicos amorum, bellorumve classicos modulos referat*<sup>4</sup>. Das Konzil von Avignon 1725 verbietet *modulos profanarum cantionum*<sup>5</sup>, das von Tarragona 1738 die *contentus et modulos theatricam lascivientiam feminarum melodia aemulantes et redolentes*<sup>6</sup>; das Patriarchalkonzil der Grävo-Melchiten vom Jahr 1835 verordnet, daß alle liturgischen Gesänge *a profanis musicisque cantilenis remoti* seien<sup>7</sup>, und im wesentlichen das Gleiche haben Alexander VII. (23. April 1657) und Benedikt XIV. (in der berühmten Enzyklika über Kirchenmusik vom 19. Februar 1749) und haben alle in neuerer und neuester Zeit gehaltenen Konzilien wiederholt<sup>8</sup>. Hier möge nur noch speziell der neueren Provinzialkonzilien von Wien (1858) und von Prag (1860) gedacht sein; ersteres schreibt bezüglich der Kirchenmusik vor: *Nihil habeat, quod mundum sapiat, aut ex theatrorum symphoniis desumptum efficacius sit ad animi fragilium amore vulnerati tumultus, quam ad sanctae dilectionis sensus exprimendos, neque tolerandum, ut cantus, qui redemptionis mysteria in Missae sacrificio renovata comitatur, spectaculi profani vicem subeat*<sup>9</sup>; das Prager Konzil verbietet, nachdem es alles Weltliche und Theatralische in Melodie und Harmonie untersagt hat, noch ganz speziell eine

<sup>1</sup> Sess. XXII de observ. etc. in celebr. Missae.

<sup>2</sup> L. 1, c. 28, n. 11—12. <sup>3</sup> Hartzheim, Conc. Germ. X 496. <sup>4</sup> Ebd. X 1164.

<sup>5</sup> Coll. Lac. I 497.

<sup>6</sup> Ebd. I 787.

<sup>7</sup> Ebd. II 584.

<sup>8</sup> Ebd. III 298 614; IV 562 1111—1112; V 33 357 476; VI 28 177.

<sup>9</sup> Ebd. V 183.



bestimmte Art von Tonmalerei zum Ausdruck von Affekten mit folgenden Worten: *Violentae harmoniae et insolita intervalla, quae vehementes passiones pingant, non audiantur in publico Dei cultu*, und stellt ganz entschieden die sog. Aufzüge oder Märsche (*intratae*) für die Kirchen ab <sup>1</sup>.

5. Aus unserer Erörterung über den Doppelzweck der liturgischen Musik ergibt sich, was nicht stark und oft genug betont werden kann, daß bei der Kirchenmusik die Hauptsache der liturgische Text, die Melodie aber um des Textes willen da ist, nämlich zu seiner Verklärung und Solemnisierung. Weil integrierender Bestandteil der betreffenden liturgischen Handlung, darf der Text in der musikalischen Behandlung niemals verstümmelt werden, sondern muß jederzeit vollständig ohne Wiederholungen, und zwar so zum Vortrag kommen, daß er von den Hörern unschwer verstanden werden kann. Diese Verständlichkeit wird um so leichter erzielt, je mehr die Melodie den Charakter des Sprachgesanges an sich trägt, aus der Sprache herausgewachsen ist und sozusagen als Produkt einer schönen, natürlichen Deklamation des Textes erscheint, der ja von Verschiedenen in verschiedenen Stimmungen mannigfach verschieden und doch im wesentlichen gleich und jedesmal schön vorgetragen werden kann, woraus sich erklärt, daß selbst im Choral für einen und denselben Text verschiedene Melodien vorkommen; ein um so größerer Reichtum schöner Melodien wird sich auf der festen und sichern Basis der Sprachmelodie und des Sprachrhythmus bei polyphonen Kompositionen erzielen lassen. Über allen Zweifel erhaben ist, daß für liturgische Musik sich durchschnittlich das diatonische Klanggeschlecht ganz besonders eignet und daß bei Anwendung der modernen chromatischen Kompositionsweise der spezifisch kirchliche Charakter der Musik gar leicht alteriert und die Einheit mit dem (durchweg diatonischen) Gesang des Liturgen aufgehoben wird. Übrigens eine allgemein verbindliche Vorschrift, in polyphonen Kompositionen nur die kirchlich diatonischen Tonarten anzuwenden, besteht nicht, und der Liturgiker kann meines Erachtens unbedenklich zugestehen, daß auch in den modernen Tonarten und mit Verwertung der Fortschritte, welche die Musik in neuer Zeit (im 17.—19. Jahrhundert) gemacht hat, für liturgische Zwecke sich Ausgezeichnetes leisten lasse, vorausgesetzt, daß der Komponist Altes und Neues gründlich kennt und zu würdigen weiß, daß er ferner kirchlich gesinnt ist, ein richtiges Verständnis der Liturgie und des liturgischen Textes hat, der ihm als die Hauptsache erscheinen muß, und daß er tief durchdrungen ist von seiner Doppelaufgabe, Gott zu verherrlichen und den Gläubigen das *colere Deum* im Sinne und Geiste der Kirche nicht bloß zu erleichtern, sondern auch genüßreich zu machen. Nur Kompositionen solcher Meister sollen für die Kirchenchöre angeschafft und hierüber sorgliche Kontrolle geführt werden.

a) Weil in der liturgischen Musik, wie aus dem Bisherigen ersichtlich, der heilige Text die Hauptsache ist und weil dieser gerade im Choral mit seiner Sprachmelodie und seinem freien Sprachrhythmus am natürlichsten, deutlichsten und verständlichsten

<sup>1</sup> Coll. Lac. V 475.

zum Vortrage kommt, so wird schon um dessentwillen der Choral für alle Zeit die liturgische Musik der Kirche schlechthin bleiben. Der hl. Bernhard verlangt nicht bloß, daß die Sangesmelodien nicht weichlich seien, sondern auch, daß sie den Text nicht verdunkeln, auf dessen Verständlichkeit für die Hörer er mit Recht in seinem Briefe an Abt Guibo ein großes Gewicht legt, da er fordert: *Cantum (eccl.) gravem esse debere, non effeminatum aut rusticum; ecclesiae cantus suavis quidem sit, haud tamen iusto mollior, aures oblectando corda commoveat, tristitia soletur, iram mitiget, verborumque intellectum non impediatur, sed foveat. Neque enim contemnenda est in spiritali vita iactura, cum cantus venustas nos sententiis minus attentos efficit atque cum voci rite modulandae studemus magis, quam ut fideles res ipsas melius percipiant*<sup>1</sup>. Unter den Klagen, welche gegen eine entartete Polyphonie, besonders energisch schon von Papst Johann XXII., erhoben wurden, ist stets auch die über Verdunkelung des Textes. Auf dem ersten Konzil von Mailand (1565) ordnete der hl. Karl Borromäus an, die liturgischen Gesänge müßten so beschaffen sein, ut simul et verba intelligantur et ad pietatem auditores excitentur<sup>2</sup>. Im nächstfolgenden Jahre (1566) trug das Provinzialkonzil von Toledo den Bischöfen auf, von den Kirchenschören fernzuhalten *modulos vocum omnis generis discrimine confusos, ne psalmodum et aliorum, quae cantantur, verba obscurantur ac simul strepitu incondito sensus sepeliantur. Sic denique (episcopi) musicam, quae organica dicitur (polyphoner Gesang), retineant, ut eorum, quae cantantur, verba intelligi possint, et potius pronuntiatione quam curiosis modulis audientium animi divinis laudibus afficiantur*<sup>3</sup>. Das Caeremoniale episcoporum<sup>4</sup> schreibt in Beziehung auf die polyphone Musik nicht bloß vor, daß sie, um dem Zweck der Erbauung zu dienen, alles Laßive vermeide, sondern auch, daß sie quoad verba textus intelligibilis sei. Benedikt XIV. erklärt in seiner schon erwähnten Konstitution über Kirchenmusik: *Illud inprimis curandum, ut verba perfecte planeque intelligantur*; und noch neuestens (1850) hat ein Provinzialkonzil von Bordeaux verordnet: *Musica (polyphone) ne verba absorbeat et dissimulet, sed contra curandum, ut verba distincte auditu percepta altius imprimat menti eamque ad devotionem magis excitet*<sup>5</sup>.

b) Unstreitig am meisten wird der liturgische Text beeinträchtigt, wenn er sich der Komposition zulieb Weglassungen, Umstellungen oder auch überhäufige Wiederholungen einzelner Worte oder Sätze gefallen lassen muß. Es steht dies im Widerspruch mit dem Grundsatz, daß die Musik um des Textes willen da ist, nicht aber umgekehrt. Derartige Mißhandlung des liturgischen Textes ist deshalb streng verboten. So bestimmt, um von älteren Dekreten zu schweigen<sup>6</sup>, das von der Ritenkongregation am 24. September 1884 an die Bischöfe Italiens erlassene *Regolamento* in § 6: *Vetita est quaecumque musica, in qua verba sacri textus etiam in minima parte omissa, translata, divisa vel nimis repetita aut parum intelligibilia sunt.* — Gegenüber der weitverbreiteten Gewohnheit, wonach nur Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Benediktus und Agnus Dei vom Chore gesungen werden, hat die Ritenkongregation stets darauf gedrungen, daß auch die übrigen Gesänge der Messe nicht wegbleiben. Zwar darf für einzelne Abschnitte der Gesangsteile sowohl

<sup>1</sup> Grancolas, Comment. in Breviar. 10.

<sup>2</sup> Hartzheim X 687.

<sup>3</sup> Ebd. X 1164.

<sup>4</sup> L. 1, c. 28, n. 12.

<sup>5</sup> Coll. Lac. IV 562.

<sup>6</sup> Vgl. Kruttschef, Die Kirchenmusik nach dem Willen der Kirche<sup>4</sup> 180 ff.

in der heiligen Messe<sup>1</sup> (ausgenommen das Credo<sup>2</sup>) als im Offizium<sup>3</sup> alternierend Orgelspiel eintreten, doch soll auch in diesem Falle der Vollständigkeit des Textes durch Rezitation der supplierten Teile Rechnung getragen werden.

## § 19. Überblick über die Geschichte der Kirchenmusik.

1. Schon im vorigen Paragraphen wurde gesagt, daß die Musik seit ältester Zeit bei allen Völkern zum Gottesdienst beigezogen wurde. Bei Einsetzung des neutestamentlichen Opfers im Sönaculum zu Jerusalem ertönte Psalmen- gesang<sup>4</sup> (großes Hallel); und darum steht im vorhinein zu erwarten, daß die Christen von Anfang an bei der eucharistischen Opferfeier, welche den Mittelpunkt ihres gemeinsamen Gottesdienstes bildete, auch gesungen haben und zwar allererst und allermeist alttestamentliche Psalmen. Daß dem so war, ersehen wir schon aus den neutestamentlichen Schriften<sup>5</sup> und bezeugt uns die älteste christliche Literatur<sup>6</sup>. Wie bei der Opferfeier, so sang man seit alters auch beim Stundengebet Psalmen<sup>7</sup>, desgleichen bei den Agapen<sup>8</sup> und bei Begräbnisfeierlichkeiten<sup>9</sup>. Außer den alttestamentlichen Psalmen wurden seit Apostelzeiten beim Gottesdienst der Christen noch andere alttestamentliche Loblieder, sog. Kantika, gesungen, sodann vielfach auch spezifisch christliche, unter dem Einfluß des Heiligen Geistes verfaßte Lieder (*ὧδαὶ πνευματικαὶ*), welche als die Anfänge der nachmals sog. (metrischen) Hymnen erscheinen.

Daß die Stellen Eph 5, 19 und Kol 3, 16 wenigstens indirekt auch auf die gottesdienstlichen (nicht bloß auf private) Zusammenkünfte der Christen sich beziehen, ist über allen Zweifel erhaben; von den verschiedenen Deutungen der *ψαλμοί*, *ᾠμοὶ* und *ὧδαὶ πνευματικαὶ* genannter Stellen scheint mir die am meisten für sich zu haben, welche unter *ψαλμοί* die alttestamentlichen (davidischen) Psalmen, unter *ᾠμοὶ* die übrigen Loblieder der alttestamentlichen Bücher und die des Neuen Testaments, jetzt *cantica* genannt, unter *ὧδαὶ πν.* aber alle spezifisch christlichen Lieder versteht, mochten dieselben einer außerordentlichen<sup>10</sup> oder einer ordentlichen Geistesgabe (*πνεῦμα*) entspringen, mochten sie die äußere Form alttestamentlicher Psalmen<sup>11</sup> oder eine andere, eine freiere, vielleicht gar schon eine metrische haben<sup>12</sup>. Für das Vorhandensein und den gottesdienstlichen Gebrauch spezifisch christlicher, nachmals im Unterschied von den alttestamentlichen Psalmen und Kantiken kurzweg als Hymnen bezeichneter Lieder in der nachapostolischen Zeit haben wir aus dem 2. und 3. Jahrhundert ganz verlässige Zeugnisse<sup>13</sup>.

<sup>1</sup> Caer. ep. l. 1, c. 28, n. 9.

<sup>2</sup> Cum dicitur Symbolum in missa non est alternandum cum organo, sed illud integrum per chorum cantu intelligibili proferatur. Caer. ep. l. 1, c. 28, n. 10.

<sup>3</sup> Ebd. n. 6—8. <sup>4</sup> Mt 26, 30. <sup>5</sup> Eph 5, 19. Kol 3, 16; vgl. 1 Kor 14, 26.

<sup>6</sup> Const. ap. 2, 57; 8, 13.

<sup>7</sup> Ebd. 8, 34—37. S. Basilius, Ep. 207 ad Neocaes. r. n. 3.

<sup>8</sup> Tertullianus, Apol. 39.

<sup>9</sup> S. Gregorius Naz., Or. in laudem Basil. M. n. 80. S. Hieronymus, Vita S. Pauli Erem. n. 16.

<sup>10</sup> 1 Kor 14, 16. <sup>11</sup> Apg 4, 24—30; vgl. Offb 4, 8 11; 5, 9—10.

<sup>12</sup> Eusebius, Hist. eccl. 2, 17.

<sup>13</sup> Ignat., Eph. ad Ep 4; ad Rom. 2. Clem. Alex., Paedag. 3, 12. Tertull., Apol. 39; De orat. 28; Ad uxor. 2, 8.



2. Bezüglich der Sangesweise (Melodie), deren man sich in der apostolischen und nächstfolgenden Zeit beim christlichen Gottesdienste bediente, sind keine genaueren Nachrichten auf uns gekommen. Daß wenigstens die Juden-Christen Psalmen und Kantika bei der Liturgie so werden gesungen haben, wie man sie im Tempel zu Jerusalem und in den Synagogen zu singen pflegte, ist soviel als gewiß, und daß auch in den heidenchristlichen Gemeinden, welche von judenchristlichen Missionären gegründet worden, anfänglich jüdische Sangesweise in Gebrauch war, ist keineswegs so unwahrscheinlich, als z. B. Ambros<sup>1</sup> meint. Übrigens hatte die antik-hellenische Musik vielleicht schon geraume Zeit vor Christus selbst auf die jüdische Tempelmusik Einfluß gewonnen; daß die griechische Musik sodann in der nachapostolischen Zeit noch einen weiteren Einfluß auch auf die christliche gewann, ist um so weniger zu bezweifeln, als ja bekanntlich die Christen schon in alter Zeit sich auf keinem Kunstgebiete schroff gegen die antik-heidnischen Kunstformen abschlossen. Wie in andern liturgischen Dingen, so hat die Kirche sicherlich auch bezüglich des Kirchengesanges an das, was sie bei Juden und Heiden vorfand, angeknüpft, hat es, soweit es ihr für ihre Kultzwecke dienlich erschien, verwertet, vervollkommenet und übernatürlich verklärt. Jedenfalls war der älteste Kirchengesang der Christen vorwiegend rezitativ, war eigentlicher Sprachgesang, bald mehr bald weniger melodios. Eine feste Grundlage gab ihm zunächst für die Kirche von Mailand der hl. Ambrosius, welcher hier auch den antiphonischen Gesang einführte. Wohl seit ältester Zeit waren für die gottesdienstlichen Zwecke auch eigene spezifisch liturgische Sänger bestellt und war daher der liturgische Gesang keineswegs ausschließlich Volks- oder Gemeindegesang, sowie er auch sicherlich nirgends von Instrumenten begleitet wurde, was der Verfasser der *Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos* (5. Jahrh.) ausdrücklich versichert (Resp. 107). Auch der sog. *Accentus*, das Singen von seiten des funktionierenden Liturgen und seiner Gehilfen, ist uralte.

a) Daß im Tempel zu Jerusalem der Gesang regelmäßig von Instrumenten im Unisono, resp. in der Oktav begleitet war, haben wir schon im vorigen Paragraphen (S. 251) bemerkt; vom christlichen Gottesdienst aber scheinen die Instrumente gleich von Anfang regelmäßig ausgeschlossen gewesen zu sein<sup>2</sup>. Den Gesang nebst instrumentaler Begleitung besorgten im Alten Testament die Leviten, welche dabei gewöhnlich auf einem *suggestus*, nämlich auf der Treppe zwischen dem Laien- und dem Priestervorhof, in der Nähe des Brandopferaltars standen. Mit ihnen sangen unisono (in der hohen Oktav) die unten am *Suggestus* stehenden Levitenknaben. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß wenigstens bei großartigen Festlichkeiten<sup>3</sup> die musizierenden Leviten in zwei Chöre geteilt waren, welche dann antiphonisch sangen; wohl schon der Parallelismus der Glieder in den Psalmen drängte darauf hin, daß die Sänger gliedweise (nicht versweise, wie im kirchlichen Psalmengesang) alternierten. Das Volk beteiligte sich am jüdischen Tempelgesang entweder nur am Schluß der einzelnen Psalmen, indem es den Schlußvers wiederholte oder Amen oder Alleluja hinzufügte (epiphonisch)<sup>4</sup>; oder aber es fiel nach den einzelnen Psalmgliedern, welche

<sup>1</sup> Geschichte der Musik II 8 ff.

<sup>2</sup> Clem. Alex., Paedag. 2, 4. St. Chrysostomus, Hom. in Ps. 150.

<sup>3</sup> Neh 12, 31 ff.

<sup>4</sup> 1 Chr 16, 36; vgl. Eusebius, Hist. eccl. 2, 17.

die Sänger vortrugen, respondierend ein, indem es z. B. stets das *Quoniam bonus, quoniam in saeculum misericordia eius* wiederholte (responsorisch)<sup>1</sup>.

b) Besser als über den jüdischen Tempelgesang sind wir über die antik-klassische Musik unterrichtet, da wir nicht nur eine Anzahl musiktheoretischer Schriften des Altertums besitzen, sondern auch einige bis in das 2. Jahrhundert zurückreichende Fragmente griechisch-römischer Musik teils schon länger bekannt sind<sup>2</sup>, teils in neuester Zeit (seit 1880) aufgefunden wurden<sup>3</sup>. Auf Grund dieser Quellen hat insbesondere Gevaert eine ausführliche Darstellung des antiken Musikwesens geboten<sup>4</sup>, die um so mehr Beachtung verdient, als nach seiner Überzeugung letzteres die unmittelbare Quelle der kirchlichen Musik bildet. In seinem unten noch näher zu erwähnenden Werke *La mélopée antique*<sup>5</sup> faßt der genannte Forscher seine Ansicht folgendermaßen kurz zusammen: „Der christliche Gesang hat seine Oktavenreihen (Tonarten) und seine melodischen Thematika der musikalischen Praxis des römischen Kaiserreiches entnommen und insbesondere dem von der Kithara begleiteten Gesange. . . . Wie die lateinische Sprache, so fand in gleicher Weise die griechisch-römische Musik in die katholische Kirche Eingang. . . . Vokabular und Syntag sind die nämlichen bei dem Heiden Symmachus wie bei seinem Zeitgenossen, dem hl. Ambrosius; die modi und Regeln der musikalischen Komposition sind identisch in den Hymnen, welche Mesomedes an die heidnischen Gottheiten richtete, mit denen, welche die christlichen Hymnenjäger in ihren Kantilenen beobachteten.“<sup>6</sup> Gegenüber dieser Ansicht, welche die Abhängigkeit des kirchlichen Gesanges von der antiken Musik vielleicht im Übermaß betont, wird es wohl der historischen Wahrheit am nächsten kommen, wenn wir sagen: Unser liturgischer Gesang ist eine Schöpfung der Kirche, fußend auf dem antiken Tonsystem, beeinflusst vielleicht durch die alttestamentliche Psalmodie, aber wesentlich selbständig den kirchlichen Bedürfnissen angepaßt und in seiner Eigenart aus diesen im Laufe der Jahrhunderte erwachsen.

c) Den Hauptbestandteil der liturgischen Gesänge, zumal des Offiziums, bildeten von jeher die Psalmen. Hinsichtlich der Ausführung der Psalmodie unterschied man verschiedene Arten, und zwar:

a) *Cantus responsorius*, Responsorialgesang, wobei ein Sänger den Psalm in kleinen Abschnitten vorsang und das Volk (bzw. der Chor) die Worte ganz oder teilweise wiederholte (respondierte), was man *succinere*, *ὑπεργράφειν*, *ὑπερψάλλειν* nannte. Der Invitatorialpsalm 93: *Venite exsultemus* wird noch heute als solcher Psalmus responsorius vorgetragen. Solche Responsorialpsalmen ließ man besonders gern auf längere Lesungen folgen. Aus ihnen entstanden durch Einschränkung auf einige Verse des betreffenden Psalms oder auch des biblischen Buches, dem die vorausgehende Lesung entnommen war, die Responsorien des Breviers und das Graduale der heiligen Messe.

β) *Cantus antiphonus*, antiphonischer Gesang. Das Wort Antiphone ist der griechischen Musiktheorie entnommen; „in Antiphonen singen“ bedeutete „in

<sup>1</sup> Vgl. Ps 117, 135 und Jr 33, 11. Esr 3, 11. Über den jüdischen gottesdienstlichen Gesang vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II<sup>3</sup> 277 und Leitner, Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christlichen Altertum, Freiburg 1906.

<sup>2</sup> Vgl. Bellermann, Die Hymnen des Dionysios und Mesomedes, Berlin 1840.

<sup>3</sup> über diese handelt Gevaert, *La mélopée antique dans le chant de l'église latine*, Gand 1895, app. 383 ff.

<sup>4</sup> Gevaert, *Histoire et théorie de la musique*, Gand 1875–1881.

<sup>5</sup> Gevaert, *La mélopée antique. Suite et complément de l'histoire et théorie de la musique de l'antiquité*, Gand 1895.

<sup>6</sup> Ebd. v ff.

Oktaven“ singen<sup>1</sup>. Ein solcher Gesang „in Oktaven“ entstand, wenn zwei Chöre verschiedener Stimmgattung, Männer- und Frauen-(Knaben-)Chöre, entweder miteinander oder nacheinander die gleiche Melodie sangen. Bei dem Wechselchore, der in letzterem Falle entstand, sang man demnach gleichfalls „in Antiphonen“, d. h. Oktaven, und allmählich wurde es üblich, den Wechselgesang überhaupt antiphonischen Gesang zu nennen. Vom Responsorialgesange aber war man gewöhnt, zwischen die einzelnen Psalmverse einen Refrain einzulegen, und diese Gewohnheit behielt man auch beim antiphonischen Gesang bei, um so mehr, als ein vorausgeschickter kurzer Sologesang „den Singenden das Ergreifen der Psalmmelodie erleichtern sollte“<sup>2</sup>. Für diesen Refrain kam frühzeitig die synekdochische Bezeichnung „Antiphone“ auf. Schon Amalar<sup>3</sup> kennt nur mehr diese Bedeutung von Antiphone, wenn er schreibt: Antiphona inchoatur ab uno unius chori et ad eius symphoniam psalmus cantatur per duos choros; ipsa enim, id est antiphona, coniunguntur simul duo chori. Ihrer Entstehung nach sind Introitus, Offertorium und Kommunion der heiligen Messe antiphonische Gesänge. Als antiphonische Gesänge (Wechselgesänge) werden auch die sämtlichen Psalmen des Offiziums vorgetragen.

γ) Cantus directaneus, wobei alle Anwesenden oder doch beide Chorseiten gemeinsam uno ore den Psalm laut rezitierten oder sangen.

δ) Biewohl nach des Hieronymus Mitteilung<sup>4</sup> in Bethlehem der Ackermann hinter dem Pfluge und der Winzer beim Rebenschneiden Psalmen sang, so dürfen wir uns doch nicht vorstellen, daß in altchristlicher Zeit alle Gläubigen sämtliche Psalmen auswendig wußten, und schon aus diesem Grunde kann kein Zweifel bestehen, daß beim Gottesdienst der Christen keineswegs durchweg das gesamte Volk die Psalmen und Kantiken gesungen, sondern daß es sich wie im Tempel zu Jerusalem vielfach nur epiphonisch (hypophonisch) oder responsorisch am Gesang beteiligt habe, wofür auch Zeugnisse des christlichen Altertums sprechen<sup>5</sup>; daß übrigens bekanntere Psalmen gleichwohl vom gesamten Volke (symphonisch oder antiphonisch) gesungen wurden, ersieht man, wie aus andern Västerstellen<sup>6</sup>, so besonders aus dem Briefe des hl. Basilus an den Klerus von Neucäsarea, dem er die in Cäsarea herrschende Gewohnheit, welche in den meisten Kirchen des Orients bestehe, also beschreibt: „Das Volk begibt sich bei uns (wenn Vigilienfeier stattfindet) des Nachts zur Kirche und legt Gott (in stillem Gebet) mit Zerknirschung, Betrübniß und unter häufigen Tränen das Bekenntnis seiner Sünden ab, steht hernach vom Gebete auf und geht zum Psalmengesang über. Jetzt teilen sie sich in zwei Teile (Chöre) und singen abwechselnd Psalmen, indem sie dadurch nicht allein in der Betrachtung der Schriftworte erstarren, sondern auch die Aufmerksamkeit und ihr Herz vor Zerstreuung bewahren. Dann überlassen sie es wieder einem, den Gesang anzustimmen, und die übrigen fallen ein (responsorisch — ὑποψαλμι). Und indem sie auf diese Weise in mannigfaltigem Psalmengesang die Nacht hingebacht und dazwischen auch Gebete (Orationen) verrichtet haben, stimmen sie, wenn der Tag anbricht, alle zusammen (symphonisch — ὁμοῦ) wie aus einem Munde und einem Herzen den Psalm des Bekenntnisses an, wo jeder die Worte der Reue zu den seinigen macht.“ Aus dieser Stelle ersehen wir, daß zur Zeit des hl. Basilus im Orient neben dem symphonischen und responsorischen Gesang auch der antiphonische schon allgemein in Gebrauch war;

<sup>1</sup> Wagner, Einführung in die gregorianischen Melodien 23.

<sup>2</sup> Ebd. 27.

<sup>3</sup> De eccl. off. 4, 17.

<sup>4</sup> Ep. 46, n. 11.

<sup>5</sup> Const. ap. 2, 57. Theodoret., Hist. eccl. 2, 10. Euseb., Hist. eccl. 2, 17. Cassian., De instit. coenob. 2, 8.

<sup>6</sup> Chrysost., Hom. 36 in 1 Cor.



von dort her soll er durch den hl. Ambrosius nach Mailand gekommen sein und von da aus sich allmählich im ganzen Abendland verbreitet haben, wie uns die mittelalterlichen Schriftsteller versichern<sup>1</sup>. Für die Richtigkeit dieser ihrer Angabe spricht außer einer Stelle<sup>2</sup> in der von seinem Zeitgenossen Paulinus verfaßten Vita des hl. Ambrosius auch die bekannte Mitteilung in den Bekenntnissen des hl. Augustin<sup>3</sup>, wo der Heilige erzählt, es sei ein Jahr vor seiner Taufe, als Ambrosius mit seinen getreuen Gläubigen eine ganze Nacht hindurch im belagerten Gotteshause eingeschlossen war, als etwas Neues eingeführt worden, ut hymni (eigentliche Hymnen) et psalmi canerentur secundum morem orientalium partium, ne populus moeroris taedio contabesceret, et ex illo in hodiernum retentum, multis iam ac paene omnibus gregibus tuis et per cetera orbis imitantibus. Wohl kann man über den Sinn dieser Stelle Augustins streiten; allein mir scheint es immerhin am natürlichsten zu sein, sie dahin zu deuten, daß bis zu jener Nachtwigilie das Volk in Mailand sich in der Regel nur epiphonisch oder responisorisch, also im ganzen sehr wenig am Gesang beteiligt und meist nur den Sängern zugehört habe, daß es aber in jener Nacht und dann fortan in ausgedehnter Weise am Gesange der Psalmen sowohl als der (neu eingeführten) Hymnen aktiven Anteil genommen, indem es die Psalmen und die Hymnen nach orientalischem (syrischem) Brauch antiphonisch, wie in edlem Wettkampf abwechselungsweise sang. Was den mos Orientalium betrifft, so kann man vielleicht schon die Worte in der bekannten, auf die Christen in Bithynien bezüglichen Stelle des Plinius carmen Christo quasi Deo dicere secum invicem auf antiphonischen Gesang deuten; der Kirchenhistoriker Sokrates sodann<sup>4</sup> berichtet, der hl. Ignatius von Antiochia († 107) habe infolge einer Vision den antiphonischen Gesang eingeführt, womit die Nachricht Theodorets<sup>5</sup>, daß Konstantins Zeitgenossen Flavian und Diodor den antiphonischen Gesang bei den Antiochenern eingeführt haben, nicht gänzlich in Widerspruch steht, denn Theodorets Angabe läßt sich auf die Einführung des Wechselgesanges in die griechische, die des Sokrates aber auf dessen Einführung in die syrische Liturgie beziehen; möglicherweise konnte nach dem Tode des hl. Ignatius der antiphonische Gesang in Antiochia wieder abgekommen sein. Daß er zur Zeit des hl. Basilus im ganzen Orient in Gebrauch war, versichert uns dieser Heilige in seinem Briefe an den Klerus von Neucäsa.

e) Die hohe Bedeutung der Tätigkeit des hl. Ambrosius für den liturgischen Gesang kann nach den oben angeführten Quellenstellen nicht bezweifelt werden. Mit Recht wird er als der „Vater des lateinischen Kirchengesanges“ verehrt und trägt wie die Liturgie, so auch der Gesang der mailändischen Kirche nach ihm den Namen „ambrosianisch“. Es ist höchst wahrscheinlich, daß aus dem jetzigen Melodienbestande der ambrosianischen Gesangbücher beträchtliche Teile auf den großen Bischof zurückgehen; sie aber in ihrer ursprünglichen Gestalt herauszuschälen und ein adäquates Bild der Kirchenmusik zur Zeit des Heiligen daraus zu gewinnen, hält um so schwerer, als die notierten ambrosianischen Manuscripte nicht über das 11. Jahrhundert zurückreichen. Die sichersten Anhaltspunkte dürften wohl die Hymnen des hl. Ambrosius gewähren, welche zum Teil noch heute in liturgischem Gebrauche stehen. Nach

<sup>1</sup> Isid., De off. eccl. 2, 7.

<sup>2</sup> Sie lautet: Hoc in tempore primum antiphonae, hymni ac vigilia in ecclesia Mediolanensi celebrari coeperunt. Cuius celebrationis devotio usque in hodiernum diem non solum in eadem ecclesia, verum per omnes paene occidentis provincias manet. Paulinus, Vita S. Ambrosii c. 13.

<sup>3</sup> Conf. 9, c. 7.

<sup>4</sup> Hist. eccl. 6, 8.

<sup>5</sup> Hist. eccl. 2, 24.

Gebaert<sup>1</sup> sind sowohl ihre Melodiebildung als ihr Rhythmus den gebräuchlichen Formen des lyrischen Gesanges jener Zeit entlehnt und gehören sie sämtlich (soweit sie wahrscheinlich Ambrosius zuzuschreiben sind) einem der antiken drei Hauptmodi an. Den ambrosianischen Psalmengesang beschreibt uns der hl. Augustinus als melodisch und ebendeshalb sehr ansprechend, während anderwärts, z. B. in der Kirche zu Alexandria, die Sänger ihre Stimme so wenig modulierten, daß sie mehr nur zu sprechen als zu singen schienen. Noch Radulph von Tungern<sup>2</sup> schildert uns den ambrosianischen Gesang als sehr verschieden vom römischen, als wohlklingender und reicher, da er schreibt: *Officium Ambrosianum ad Nocturnos et Matutinas, atque Vesperas, Laudes nec non ad Missam habet solemnem et fortem cantum, omnino alium a Romano, quem hodierna die (gegen Ende des 14. Jahrhunderts) sonora et forti voce servant clerici civitatis et dioecesis Mediolanensis.* Rienle, ein gründlicher Kenner des ambrosianischen Gesanges, findet übrigens den Unterschied desselben auch in seiner älteren Gestalt (11. Jahrhundert) vom römischen weniger groß, wie er auch mit Recht die seit dem Mittelalter verbreitete Ansicht verwirft, nach welcher die ambrosianischen Melodien auf dem metrischen, nicht auf dem Sprachakzent (Rhythmus) aufgebaut wären.

Aus dem, was bisher über den Gesang der Psalmen, Kantiken und Hymnen in altchristlicher Zeit gesagt wurde, ergibt sich von selbst, daß derselbe nie und nirgends ausschließliche Sache des Volkes gewesen, sondern daß es von Anfang an überall auch eigene Sänger müsse gegeben haben. Für die Zeit und für die Gegenden, wo das Volk nur responsorisch oder epiphonisch sich am Gesange beteiligte, ist dies von selbst klar; aber auch wo der antiphonische Gesang eingeführt war, mußte man noch eigene Sänger haben; denn einmal wurden nicht alle Psalmen usw. antiphonisch gesungen, wie wir aus dem Munde des Basilius hörten, sondern manche derselben ganz oder teilweise nur von einem oder von etlichen Sängern vorgetragen; sodann mußten auch die antiphonisch zu singenden Psalmen von geschulten Sängern eingeleitet, die Antiphonen im engeren Sinne von ihnen angestimmt, der gesamte Gesang des Volkes durch sie geleitet und in gutem Gang erhalten, auch neue Melodien dem Volke eingeübt werden. War schon im Alten Testament ein vom Volke durch Ordination ausgehiedener eigener Stand, die Leviten nämlich, wie mit andern liturgischen Funktionen, so auch mit dem Sängeramte betraut gewesen, so lag es um so näher, auch im Christentum eine analoge Einrichtung zu treffen. Kein Wunder daher, daß wir in der Kirche schon frühe, wie andern niederen Ordines, so auch einem eigenen *Ordo cantorum* begegnen, und daß die kirchlich aufgestellten Sänger (*ψάλται*) zum Klerus gerechnet werden, wie dies z. B. in den apostolischen Kanones (27. 43) und Konstitutionen<sup>3</sup>, desgleichen auf dem Konzil von Laodicea (4. Jahrhundert) der Fall ist, welches in seinem 15. Kanon verordnet, daß außer den kanonischen, d. i. zum Klerus gehörigen Sängern, welche den Ambo bestiegen und aus dem Buche singen, andere in der Kirche (nämlich vom Ambo und resp. vom Sängerkhor aus) nicht singen dürfen, und im 23. Kanon bestimmt, daß die Lektoren und Kantoren das Orarium (Stola) nicht tragen und in demselben nicht vorlesen und singen sollen. Bekanntlich werden wie in alter Zeit<sup>4</sup>, so auch jetzt noch bei den Griechen gleich den Lektoren auch die Sänger (*ψάλται*) ordiniert und erhalten dabei das kleine Phelonion und das Sticharion (Albe). Auch im Abendland be-

<sup>1</sup> La mélodie antique 70 ff. Auch Dreves (Aurelius Ambrosius, der Vater des Kirchengesangs, Freiburg 1893, 127) urteilt ähnlich; vgl. auch Gatard, Chant Ambrosien, in Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie I 1353 ff.

<sup>2</sup> De canon. observ. 12.

<sup>3</sup> 3, 11.

<sup>4</sup> Trullan. can. 4.

trachtete man in alter Zeit das Sängeramts als eine Art hierarchischen Ordo, wurde den Psalmisten für ihren Dienst eine den niederen ähnliche Weihe gegeben, die ihnen aber nicht bloß der Bischof, sondern auch ein Priester erteilen konnte, wie aus dem Sacramentarium Gelasianum und aus den Statuta ecclesiae antiqua zu ersehen ist, welche letztere verordnen: Psalmista i. e. cantor potest absque scientia episcopi, sola iussione presbyteri, officium suscipere cantandi dicente sibi presbytero: Vide ut quod ore cantas, corde credas, et quod corde credis, operibus comprobas.

Isidor von Sevilla<sup>1</sup> zählt in seiner Erörterung über die kirchlichen Stände die Psalmisten nach den Vektoren und vor den Exorzisten auf, und wenn im Abendland später die Sänger nicht mehr als eigener gradus clericorum aufgezählt werden, so hat dies wohl darin seinen Grund, daß man sie aus den Reihen der Minoristen oder Subdiaconen wählte. In Rom sollten gemäß Anordnung Gregors I.<sup>2</sup> regelmäßig Subdiaconen, im Nothfall auch Minoristen (Vektoren) den Sängerdienst bei der feierlichen (päpstlichen) Liturgie versehen, was vordem selbst Diaconen getan hatten, denen es aber, da sie eigentliche ministri altaris sind, von da an unterjagt war.

Wie die alttestamentlichen Leviten ein eigenes Gewand aus Byssus trugen<sup>3</sup>, so haben im Orient, wie schon erwähnt, die Sänger noch gegenwärtig das Sticharion und trugen dieselben im Abendland bis tief ins Mittelalter hinein außer der lineae tunica (Albe mit Singulum gegürtet) auch die Casula<sup>4</sup>, an deren Stelle nachmals die Cappa (Pluviale) trat, wie aus Honorius von Autun<sup>5</sup> zu ersehen ist. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß die kirchlich bestellten Sänger als liturgische Personen, daß der Psalmistatus vel Cantoratus auch da, wo er nicht als eigentlicher Ordo galt, doch als ministerium vel officium ecclesiasticum betrachtet wurde<sup>6</sup>; sind ja die Gesänge, welche die Sänger auszuführen haben, integrierende Bestandteile der Liturgie, und muß daher auch ihre Ausführung der Idee nach ein ministerium ecclesiasticum sein, was man unter unsern jetzigen Chorverhältnissen freilich vielfach ganz vergessen hat. Das römische Pontifikale (am Ende) enthält bis zur Stunde den uralten Ritus für die liturgische Betrauung des „Psalmisten“ mit seinem officium.

Wir sagten, der Sängerkhor sei keineswegs ausschließlich Repräsentant des Volkes, der Kirchengesang keineswegs lediglich Gemeinde- oder Volksgesang; für die Richtigkeit dieser Auffassung zeugt auch der Raum, welcher den Sängern ehemals beim Gottesdienst zugewiesen war. Als liturgische Personen hatten die kirchlich bestellten Sänger von jeher ihren Platz an einem besondern, vom Schiff des Volkes durch Schranken (cancelli) getrennten, in der Nähe des Altares befindlichen Raum<sup>7</sup>, der nach ihnen als Chor benannt wurde. Die Griechen bezeichneten als χορός jede größere oder kleinere Anzahl von Personen, die singend (wohl auch tanzend) bei feierlichen Anlässen auftraten, und im griechischen Theater hatte der Chor seinen Platz zwischen dem Volke und zwischen der Bühne, auf welcher die eigentliche Handlung sich vollzog. Im Christentum übertrug man den Namen Chorus zunächst auf die Sänger, sofern sie bei der Liturgie feierlich auftraten; chorus proprie multitudo canentium est, sagt ganz bündig Isidor von Sevilla<sup>8</sup>; und nach dem chorus der Sänger benannte man dann den Raum des Kirchengebäudes, welchen sie bei der Liturgie einnahmen, und der erhöht (daher ἑῡμα) über

<sup>1</sup> De off. eccl. 2, 12.<sup>2</sup> Conc. Rom. 595, can. 1.<sup>3</sup> 1 Chr 15, 27. 2 Chr 5, 12.<sup>4</sup> Amalar., De eccl. off. 3, 4; vgl. Ordo rom. I 51; II 3.<sup>5</sup> Gemma animae I. 1, 227.<sup>6</sup> Durand., Rationale I. 2, c. 2.<sup>7</sup> Conc. Laod. can. 15.<sup>8</sup> De off. eccl. 1, 3.



das Schiff zwischen diesem und dem Altare lag, auf welchem im Opfer die eigentliche gottesdienstliche Handlung sich vollzieht. Das Vorbild hatte man auch hierfür schon im Alten Testamente, wo die Sänger gleichfalls zwischen dem Laien- und Priesterchorhof, und zwar auf einem Suggestus in der Nähe des Brandopferaltars, ihren Platz gehabt.

e) Was den sog. *Accentus*<sup>1</sup> betrifft, d. h. jene Teile der Liturgie, welche durch den Zelebranten oder die *ministri sacri* laut vorzutragen sind (Orationen, Epistel, Evangelium, Präfation, Paternoster), so ist er allerdings in den alten Liturgien und andern altchristlichen Dokumenten nicht als Singen, sondern als Sprechen bezeichnet, aber es mußte dieses Sprechen vor der zum Gottesdienste versammelten Gemeinde, schon um möglichst weithin verstanden zu werden, ein lautes, gut artikuliertes, rhythmisches Sprechen in gehobener Tonlage sein, ein Sprechen mit voller Akzentuation, durch welche es von selbst schon mehr oder weniger melodischen Charakter erhielt, zum einfachen Sprachgesang wurde, der auch bei Juden und Heiden sehr bekannt und beliebt war. Daß bei den Juden die gottesdienstlichen Lesungen seit alters etwas Gesangsartiges hatten und noch haben<sup>2</sup>, wurde bereits erwähnt. Griechen und Römer sodann pflegten nicht bloß auf dem Theater, sondern in jeder feierlichen, öffentlichen Rede regelmäßig derart zu akzentuieren, daß der Vortrag mehr oder weniger gesangsartig wurde. Cicero sagt: *aliquem in oratione esse cantum obscuriorem*<sup>3</sup>, und berichtet auch: *rhetoras ex Lycia et Caria paene cantare in epilosis*<sup>4</sup>; bekannt ist auch, daß zu den Vortragsübungen vielfach der sog. *Phonastus* mit dem *Zonaron* beigezogen wurde, und daß bei den Griechen namentlich die Gesetze in kantillierender Deklamation vorgetragen, publiziert wurden. Wir sind daher doch wohl berechtigt, anzunehmen, daß der *Akzentus* schon seit ältester Zeit gesangsartig, in einfachen Melodien vorgetragen wurde, deren gewiß manche, wenigstens der Hauptsache nach, in unsern Präfationsgesängen usw. noch erhalten sind.

3. Wie für die mailändische Kirche an den Namen des hl. Ambrosius („ambrosianischer Gesang“), so knüpft bezüglich des Gesanges der römischen Kirche die Tradition an den Namen Papst Gregors d. Gr. an („gregorianischer Gesang“). Nach einstimmiger Überlieferung des Mittelalters hat Gregor I. nicht nur die liturgischen Texte, sondern auch die Melodien teils neu geschaffen, teils gesammelt, gesichtet und geordnet. Auch gründete er in Rom eine *schola cantorum*, das Vorbild zahlreicher ähnlicher Sängerschulen an den Kathedralen und in den Klöstern verschiedener Länder, und das von ihm redigierte Antiphonar wurde, in zahllosen Abschriften überallhin verbreitet, nach und nach

<sup>1</sup> Im Unterschied von *Concentus* oder den Gesängen, deren Ausführung dem Sängerkhor und resp. dem Volke obliegt. Der Name *accentus* soll nach einigen daher kommen, weil die betreffenden Melodien mehr nur ein stark akzentuiertes (prosodisches) Sprechen als eigentliches Singen sind; wahrscheinlicher ist mir, daß man die fraglichen Gesänge deshalb als *accentus* (Zugesang) bezeichnet hat, weil bei denselben der Singende in der Regel (gemäß der altkirchlichen Lage des Altars auch bei Präfation und Paternoster) gegen das Volk hin gewendet ist, ihm zusingt (*accinit*), während die Chorsänger in der Regel miteinander singen.

<sup>2</sup> Vgl. Junz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden 411. Auch viele Gebete werden in den jüdischen Synagogen vom Vorsänger melodisch, manche z. B. das *Col Nidre* am Versöhnungsvorabend, sehr feierlich vorgetragen. Luther hat den sog. *Akzentus* nur teilweise beseitigt, die neue protestantische Agende für Bayern in noch größerem Umfange als Luther ihn aufgenommen (Salutation, Kollekte, Präfation, Paternoster, Segen).

<sup>3</sup> De orat. c. 18.

<sup>4</sup> Vgl. Quintil. Instit. orat. I. 11, 3 58.

Quelle und Norm des liturgischen Gesanges fast für das ganze Abendland. Wohl sind seit Gregor I. im Laufe der Jahrhunderte und bis herab in die jüngste Zeit noch zahlreiche neue Gesänge in unsere liturgischen Bücher aufgenommen worden und besitzen wir wohl auch die alten nicht mehr bis in alle Einzelheiten hinein in ihrer ursprünglichen Gestalt; immerhin bleibt, wenn auch manches von dem, was die Tradition allmählich an den großen Namen Gregors knüpfte, ihm abgesprochen werden muß, derselbe mit der Liturgie und dem liturgischen Gesange so innig verbunden, daß unser offizieller römischer Kirchengesang mit Recht als „gregorianisch“ bezeichnet werden kann. Die Benennung desselben als *cantus choralis* erklärt sich daraus, daß die im gregorianischen Antiphonar enthaltenen Gesänge zumeist vom offiziellen Sängerkhor, und zwar in dem Raum ausgeführt wurden, welcher vom *chorus cantorum* den Namen „Chor“ der Kirche (Ober- und resp. Unterchor) führte. — Päpste, Konzilien und Synoden aller Jahrhunderte und besonders der neuesten Zeit haben ihn für den eigentlichen *cantus ecclesiasticus* erklärt und seine Pflege dringend empfohlen; ihn gründlich zu erlernen, ihn selbst möglichst würdig zu singen und für seine Pflege auf den Kirchenchören zu sorgen, ist daher eine wichtige Pflicht des Klerus.

a) Der Biograph Gregors I., Johannes Diaconus, der allerdings fast 300 Jahre später schrieb (ca 872), berichtet, der große Papst habe, voll Eifer für die Hebung der Kirchenmusik, eine Antiphonensammlung (*antiphonarius cento*) hergestellt und eine Sängerschule errichtet und dotiert, in der man noch zu seiner Zeit Erinnerungen an den Gründer zeigte und insbesondere sein authentisches Antiphonar an einer Kette befestigt verwahrte. Diese Darstellung faßt zusammen, was man in karolingischer Zeit über Gregors musikalische Tätigkeit sich erzählte, und auf sie gehen alle Angaben späterer Autoren zurück. Diese Tradition nun wurde in neuester Zeit von dem schon genannten Musikforscher Gebaert<sup>1</sup> als haltlos bezeichnet. Gregor I. habe in den Stürmen, welche seine Regierungszeit ausfüllten, weder Zeit noch Lust gehabt, musikalisch tätig zu sein; die Kompilation und Komposition der liturgischen Gesänge, welche traditionell Gregor I. zugeschrieben werden, sei ein Werk der hellenischen Päpste zu Ende des 7. und Anfang des 8. Jahrhunderts. Das *Antiphonarium missae* habe zwischen 682 und 715, das *Antiphonarium officii* schon unter Papst Agatho (678—681) seine definitive Form erhalten. Ein Eingehen auf die zur Zeit noch ungelöste Kontroverse zwischen Gebaert und den Vertretern der „gregorianischen Tradition“<sup>2</sup> ist an dieser Stelle nicht möglich; wir beschränken uns daher auf den Hinweis, daß wir eine Klärung dieser wichtigen Fragen nicht so fast von einseitiger Pressung der einen oder andern Ansicht erhoffen, als vielmehr von der Vereinbarung der richtigen Elemente in den beiden gegenüberstehenden Theorien. Daß zur Zeit Gregors I. in Rom und anderwärts bereits eine große Zahl liturgischer Gesänge für Messe und Offizium bestand, kann nicht bezweifelt werden, und ebenso ist es an sich höchst wahrscheinlich und, wie wir glauben, auch positiv erweisbar, daß mit seinem Tode die Tätigkeit auf liturgisch-musikalischem Gebiete nicht mit einem Schlage auf-

<sup>1</sup> *Les origines du chant liturgique de l'église latine*, Gand 1890. Deutsch von Riemann, Leipzig 1891. In seinem oben angeführten Werke *La mélodie antique* hat Gebaert seine hier angegebene Ansicht weiter ausgeführt und begründet.

<sup>2</sup> Morin, *Les véritables origines du chant grégorien*<sup>2</sup>, Maredsous 1904. Deutsch von Elsässer, Paderborn 1892. Cagin, *Un mot sur l'Antiphonale missarum*, Solesmes 1890. Brambach, *Gregorianisch*<sup>2</sup>, Leipzig 1901.

gehört hat. Gregors Lebenszeit fällt aber gerade auch nach Gebaert<sup>1</sup> in die Blütezeit musikalischen Schaffens. Angesichts dessen reichen die negativen Gründe des genannten Forschers für eine Verwerfung der „gregorianischen Tradition“ keineswegs aus. Es besteht vielmehr unseres Erachtens die höchste innere Wahrscheinlichkeit, daß Gregor, sei es vor oder auch noch während seines Pontifikates, in die musikalische Bewegung seiner Zeit fördernd eingegriffen habe, und daß er wie bezüglich der liturgischen Texte (hinsichtlich dieser ist seine Tätigkeit unbestreitbar), so auch rückblicklich der damit eng verknüpften Melodien wenn nicht durch eigene Kompositionen, so doch durch Sichtung und Ordnung des bis dahin erwachsenen Reichtums an liturgischen Gesängen sich hohe Verdienste um die Ausgestaltung und Fixierung des römischen Antiphonars erworben habe. Freilich, annehmen, daß alles, was uns in den Neumenhandschriften des 9. und 10. Jahrhunderts an kirchlichen Gesängen überliefert ist, auf Gregor d. Gr. zurückgehe, ist eine nicht einmal in der mittelalterlichen Tradition begründete Übertreibung, welcher wohl niemand beistimmen kann, der offenen Auges den Gang der römischen Liturgie in jenen Jahrhunderten der Entwicklung verfolgt.

b) Mit der römischen Liturgie verbreitete sich auch der liturgische Gesang der römischen Kirche im ganzen Abendlande. Schon unter Gregor d. Gr. brachten die Benediktinermissionäre mit dem christlichen Glauben auch den Kirchengesang<sup>2</sup> nach England, und seitdem die Karolinger Pippin und Karl d. Gr. in enge Beziehungen zu Rom getreten waren und sich speziell um die Förderung der römisch-gregorianischen liturgischen Texte und Melodien annahmen<sup>3</sup>, wurden die Bemühungen, die dulcedo Gregoriani carminis, wie Papst Leo IV. sich ausdrückt<sup>4</sup>, im fränkischen Reiche einzuführen, immer zahlreicher, und in der Tat gelangte dieselbe noch im 9. Jahrhundert zu fast allgemeiner Verbreitung. Wenn freilich dabei seitens der Chronisten (Siegebert von Gembloux, Ademar von Chabannes, Ekkehard von St Gallen) und Liturgiker (Amalar) mehr als einmal über stets wieder auftauchende Abweichungen von den wiederholt aus Rom erbetenen, authentischen Vorlagen geklagt wird, so dürfte daran wohl nicht allein die *levitas et feritas*<sup>5</sup> der fränkischen Sänger Schuld tragen, sondern auch der Umstand, daß weder in Rom noch im fränkischen Reiche die Entwicklung der Liturgie und des liturgischen Gesanges völlig stillstand. Besonders hervorragende Stätten des letzteren waren schon in karolingischer Zeit und späterhin Metz und St Gallen, wo man sich des Besizes authentischer Kopien von Gregors Antiphonar rühmte. So großes Gewicht indes auf derartige vorbildliche Hand-

<sup>1</sup> In dem Werke *La mélodie etc.* (159 ff: *Classification chronologique des antiennes*) stellt er auf Grund einer Untersuchung der Antiphonen des Offiziums drei Perioden schöpferischer Tätigkeit für den Kirchengesang in Rom auf: 1) von Leo I. bis zur Zeit des hl. Benedikt: syllabische Antiphonen von kleinem Ambitus, vokalisiert über das *Alleluja* oder dem zugehörigen Psalm bzw. Rantikum entnommene Texte; 2) von ca 540 bis 600, Blütezeit: Reichtum origineller Schöpfungen von hoher melodischer Schönheit, Antiphonen auch aus andern biblischen Büchern; 3) Niedergang im 7. Jahrhundert. Antiphonen auch aus den Heiligenleben geschöpft, Mangel an musikalischer Selbstständigkeit, meist Anpassungen an ältere Melodien, Reichtum an Melismen, besonders in den Antiphonen der Rantika.

<sup>2</sup> Bischof Egbert von York beruft sich in seinem *Dialogus* (Haddan and Stubbs, *Councils and eccles. documents III*, London 1872, 411) auf das durch den hl. Augustinus nach England gebrachte Antiphonar Gregors.

<sup>3</sup> Vgl. Karls d. Gr. *Capitulare* 22, 80 (v. J. 789), Capit. 30 (von 786—800).

<sup>4</sup> Schreiben an Abt Honorat von Farfa: *Neues Archiv V* (1880) 389. Morin, *Les véritables origines du chant grégorien* 10 ff.

<sup>5</sup> Ioh. Diac., *Vita S. Gregorii* 2, 7.



schriften gelegt wurde, so war doch das frühere Mittelalter hinsichtlich der Überlieferung der Choralmelodien fast völlig auf mündliche Unterweisung angewiesen; denn die alte Tonzeichenschrift, die Neumen, deren älteste Beispiele aus dem 8. Jahrhundert stammen, war nur imstande, das Auf- und Absteigen der Melodie im allgemeinen und die Verbindung mehrerer Töne zu Figuren oder Tonbildern, nicht aber bestimmte Intervalle anzugeben. Dies wurde erst angebahnt durch die im 10. Jahrhundert allmählich auftauchende diastematische Schreibweise der Neumen, bei welcher die Stellung der Zeichen zueinander, bzw. ihre Entfernung voneinander nach oben oder unten das entsprechende Tonintervall ausdrückte. Von der Diastematie zur Liniennotation war nur ein kleiner Schritt, welchen nach gewöhnlicher Annahme der Benediktiner Guido von Arezzo († ca 1050) zuerst tat, indem er zunächst die Lage der Halbtöne durch eine rote (F) und eine gelbe (grüne, C) fixierte. Bald fügte man hierzu noch zwei (farblose) Linien, womit das bis heute für den Choral benützte Vierliniensystem geschaffen war. Die Neumenschrift blieb mit mancherlei Veränderungen bis in das 13. Jahrhundert herab in Gebrauch<sup>1</sup>. Um diese Zeit erfuhr sie parallel mit der Entwicklung der gotischen Minuskel in der Buchschrift eine Umbildung der Formen, welche zu der sog. Hufnagelschrift und endlich zur jetzigen quadratischen Choralnotenschrift führte. — Das Studium der Neumenhandschriften hat in den letzten Jahrzehnten einen erfreulichen Aufschwung genommen, und besonders die sorgfältigen Untersuchungen der Benediktiner von Solesmes<sup>2</sup> haben schon zur Klärung mancher bisher zweifelhafter und dunkler Punkte geführt und lassen noch weitere Aufschlüsse für das geschichtliche und musiktechnische Verständnis der Neumen erhoffen.

c) Die ältere griechische Musik hatte sich bekanntlich nur der Diatonik, nicht auch der Chromatik und Enharmonik bedient; selbst spätere Musikschriftsteller der Griechen erklären die chromatische (in Halbtönen fortschreitende) Tonleiter als „üppig, süß und weinerlich“, und das Enharmonische, welches auch noch Viertelstöne unterchied, verlor sich als zu schwierig ganz aus der Praxis. Das diatonische Tongeschlecht dagegen, welches in fünf Ganztönen und zwei Halbtönen einfach, kräftig und naturgemäß fortschreitet, charakterisierte der griechische Musikschriftsteller Aristides (1. Jahrhundert n. Chr.) richtig als „mannhaft und streng“, als das „nächstliegende und natürlichste, welches allen, auch den in der Musik nicht Unterrichteten, leicht singbar ist“. Es erscheint daher der erhabenen Würde und dem Zweck der Liturgie völlig angemessen, daß ihre Melodien auf diatonischer Grundlage aufgebaut sind, welche für den gregorianischen Kirchengesang durch alle Jahrhunderte herab bis in die Gegenwart charakteristisch geblieben ist. Außer den in der diatonischen Reihenfolge gelegenen zwei Halbtönen und dem zur Vermeidung des Tritonus (des *diabolus in musica*) zugelassenen *b* schließt der echte gregorianische Gesang andere Halbtöne (*diésis*, Auflösung des Ganztones), deren später freilich noch mehrere Eingang fanden, prinzipiell aus. In diesem Festhalten an der Diatonik liegt ein Haupterklärungsgrund, warum der gregorianische Choral so voll Ruhe und heiligen Friedens ist, warum seine Melodien ein wehevoller Ernst und erhabene Größe durchzieht, und warum auch die stärksten Affekte, welche in ihnen zum Ausdruck kommen, stets einen

<sup>1</sup> Vgl. Wagner, Neumenkunde, Freiburg (Schweiz) 1905.

<sup>2</sup> Die seit 1889 in Solesmes (später in Tournai) erscheinende *Paléographie musicale* darf als grundlegend für diese Studien bezeichnet werden. Ebd. I 13 ff findet sich ein Verzeichnis der sonstigen einschlägigen Literatur. Hier seien noch genannt: David et Lussy, *Histoire de la notation musicale*, Paris 1882. Fleischer, *Neumenstudien*, Leipzig 1895. Niemann, *Notenschrift und Notendruck*, Festschrift der Firma C. G. Röder, Leipzig 1897. Wagner, *Neumenkunde*, Freiburg (Schweiz) 1905.

übernatürlich erhebenden, heiligenden Eindruck machen, niemals aber die Sinnlichkeit reizen. — Was das System der Kirchentonarten (*toni, modi*) betrifft, wonach alle unsere Choralgesänge konstruiert sind, so fällt deren nähere Erklärung und Behandlung nicht in den Rahmen der Liturgik. Wir beschränken uns daher hier auf einige geschichtliche Angaben. Bekanntlich werden der Tradition des Mittelalters zufolge die acht *toni* auf Gregor I. zurückgeführt, der aus den vier authentischen, vom hl. Ambrosius herrührenden Tonarten ebensovielfache *plagale* abgeleitet habe. Diese Annahme ist jedoch unhaltbar. Weder Cassiodor, der Zeitgenosse des hl. Benedikt, noch der hl. Isidor († 636) scheinen die Theorie der acht Tonarten zu kennen. Man begegnet derselben zuerst im Orient, wo sie der hl. Johannes von Damaskus in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts in seinem *Octoechos* verwendete, und erst mit dem Wiedererwachen der musikktheoretischen Studien in karolingischer Zeit wird das System im Abendlande erwähnt. Aurelian Neomensis (ca 850)<sup>1</sup> betont ausdrücklich die griechische Herkunft der Theorie, worauf auch die griechischen Namen der Töne hinweisen. Wann sie im Abendland zuerst praktische Aufnahme gefunden, ist unbekannt. Gebaert<sup>2</sup> ist geneigt, den hellenischen Päpsten des 7. Jahrhunderts, speziell Agatho (687—701), diesen Verdienst zuzuschreiben.

Schon der hl. Augustin hatte erklärt, daß den verschiedenen Affekten der Seele auch verschiedene Tonweisen (*modi*) entsprechen, und so lag es für die Mittelalterlichen gewiß nahe, für jeden der acht gregorianischen Kirchentöne dessen eigene Art und sozusagen Individualität aufzusuchen und soweit möglich festzustellen. Guido von Arezzo<sup>3</sup> sagt, daß geübte Meister sofort die Eigentümlichkeit und unterschiedene Physiognomie der Tonarten erkennen, ähnlich wie ein Völkerkundiger den Griechen, Spanier und Deutschen herausfinde. Überdies schließe sich die Verschiedenheit der Tonart der Verschiedenheit der Gemütsart an, daher einer mehr Gefallen finde an den weiten Sprüngen des dritten Tones, ein anderer das Wonnicliche, so im sechsten Tone liegt, vorzieht, während einem andern das fröhliche Wesen des siebten Tones mehr gefällt und wieder ein anderer das liebliche Wesen des achten erwählt. Bekannt sind die Verse des Mönches Adam von Fulda (2. Hälfte des 15. Jahrhunderts):

Omnibus est primus, sed alter est tristibus aptus;  
Tertius iratus, quartus dicitur fieri blandus;  
Quintum da laetis, sextum pietate probatis;  
Septimus est iuvenum, sed postremus sapientum<sup>4</sup>.

d) Daß auch der gregorianische Kirchengesang gleich dem der älteren Zeit Sprechgesang sei, ist gegenwärtig allgemein anerkannt. Mit vollem Recht sagt Rienle<sup>5</sup> von ihm, er sei „eine in schöner Modulation (Melodie) und fein gegliederter (Tongruppen = *distinctiones*) Bewegung (Rhythmus) einhergehende feierliche Textrezitation“. Nicht bloß die Melodien der syllabischen (Psalmtöne, Orationen, Prästationen usw.) und der einfacheren melodischen (Antiphonen, Hymnen), sondern auch die der reicheren und reichsten Gesänge (Introitus, Graduale mit Allelujagesang, Offertorium usw.) haben ihre Quelle in einer bald mehr bald weniger begeisterten und schwungvollen Deklamation des betreffenden Textes. Wohl kehrt eine und dieselbe Melodie wenigstens der Hauptsache nach für verschiedene Texte wieder, aber sie ist gewöhnlich dem betreffenden Texte, der naturgemäßen Deklamation desselben adaptiert, wie ja auch beim Sprechen im wesentlichen die gleiche Akzentuation und Deklamation in Sätzen von verschiedenem Inhalt wiederkehren kann. —

<sup>1</sup> Gerbert, *Scriptores* I 53.<sup>2</sup> *La mélodie* 106 ff.<sup>3</sup> *Microlog.* 14.<sup>4</sup> Vgl. Rienle, *Choralschule* 139. Bona, *De divin. psalmod.* c. 17, § 4.<sup>5</sup> *Choralschule* 60.

Der Rhythmus sodann des gregorianischen Gesanges war von Anfang an der freie Sprechrhythmus; selbst für metrische Gesangstücke gab und gibt es hier keine eigentliche mensura, keinen Takt; nicht bloß in den einfacheren (syllabischen) Melodien herrscht der Sprechrhythmus, sondern auch in den reicheren und reichsten, deren sog. Distinktionen (größere Notengruppen) sich im letzten Grund nach den Gesetzen einer oratorisch richtigen schwingvollen Deklamation richten und verteilen. Erst lange nachdem sich für die polyphone Musik die Mensur entwickelt hatte und seit dem 16. Jahrhundert nach und nach die lebendige Tradition für den fließenden Vortrag des Choralgesanges liege darin, daß man den Choral ohne allen und jeden Rhythmus singe. Wie im oratorischen Vortrag nicht alle Silben die gleiche Tonstärke haben, so auch nicht im gregorianischen Gesang, und wie der Redner nur durch Übung es lernt, im Vortrag bei den einzelnen Silben, Wörtern und Satzgliedern die entsprechende Tonstärke anzuwenden, so auch der Sänger. Die theoretische Erörterung und Darstellung des Choralrhythmus erfuhr in neuerer Zeit bedeutende Förderung namentlich durch die Arbeiten von Dom Pothier<sup>1</sup>. In praktischer Hinsicht geschah für einen besseren, schön rhythmischen Vortrag des gregorianischen Kirchengesanges an verschiedenen Orten und von verschiedenen Seiten recht viel, namentlich durch die Benediktiner von Solesmes und Beuron sowie durch die deutschen Cäcilienvereine.

e) Zum Unterrichte im Kirchengesange bestanden seit frühester Zeit an hervorragenden Kirchen eigene Sängerschulen, unter denen die römische Schola<sup>2</sup> cantorum an Alter und Bedeutung weitaus die erste Stelle einnimmt. Sie bestand wohl schon seit dem 4. oder 5. Jahrhundert, wurde aber durch Gregor d. Gr. neu dotiert, so daß er als ihr eigentlicher Gründer galt<sup>3</sup>. Diese Sängerschule hatte bei St Peter und im Lateran, sowie in den Stationskirchen, wenn der Papst in denselben Gottesdienst hielt, den liturgischen Gesang zu besorgen. Den Grundstock derselben bildeten, wie schon früher erwähnt, sieben Subdiaconen, mit welchen eine größere Anzahl von Knaben (teils symphonisch, teils abwechselungsweise) sang, die in der Sängerschule, welche auch den Namen Orphanotrophium führte, im Gesang tüchtig geschult und auch in andern Gegenständen gründlich unterrichtet wurden. Mehrere Päpste, Sergius I. und II., waren Zöglinge der römischen Sängerschule gewesen. Unter wechselvollen Schicksalen und in mannigfach veränderter Form dauerte sie das Mittelalter hindurch fort, erhob sich im 16. Jahrhundert zu neuer Blüte und besteht bis heute noch unter der Bezeichnung capella pontificia<sup>4</sup>. Nach dem Vorbild der römischen Schola cantorum waren die zahlreichen mittel-

<sup>1</sup> Les mélodies grégoriennes d'après la tradition, Tournai 1881. Populäre Ausgabe ebd. 1881. Deutsch von Kienle, unter dem Titel „Der gregorianische Choral“, Tournai 1881.

<sup>2</sup> Schola bezeichnet in der späteren Latinität nicht bloß den Raum, wo Schüler zum Zweck des Lernens sich versammeln, sondern auch den Raum, wo andere Leute, die gleichen Beruf und gleiche Interessen verbinden, zu Beratungen usw. zusammenkommen, sodann die betreffende Korporation, das betreffende Kollegium selber, weshalb von einer schola notariorum, defensorum, scrutatorum etc. die Rede ist (vgl. Du Cange s. v. Schola). Während der erste und zweite römische Ordo die liturgischen Sänger durchweg als schola cantorum bezeichnen, heißen sie in späteren Ordines auch kurzweg chorus. Unser römisches Pontifikale nennt die Sänger, wenn ihrer bei einer Pontificalhandlung Erwähnung geschieht, bis zur Stunde kurzweg schola.

<sup>3</sup> Vgl. Haberl, Die römische Schola cantorum, Leipzig 1888.

<sup>4</sup> Vgl. Haberl, Das traditionelle Musikprogramm der Sixtinischen Kapelle: Kirchenmusikalisches Jahrbuch 1897, 36 ff.



alterlichen Sängerschulen geordnet, z. B. in St Gallen, Reichenau, Metz usw.<sup>1</sup> In gewissem Sinne als Surrogat dieser Singknabenschulen erscheinen die vom Tridentinum angeordneten *Seminaria puerorum*, unter deren vorschriftsmäßigen Unterrichtsgegenständen an zweiter Stelle der *cantus (eccl.)* genannt wird<sup>2</sup>. Den Vorstand der Sängerschule benennen der erste und zweite römische Ordo regelmäßig als *Prior vel Primus scholae*, ein anderer Name für denselben ist *Primicerius scholae cantorum*, auch *Archicantor*, *Magister cantorum*, auch kurzweg *Cantor*, später *Magister capellae* (Kapellmeister). Sein Berufskreis und Ansehen erweiterte sich im Laufe des Mittelalters immer mehr und zählte er daher an vielen Kirchen zu den Dignitäten<sup>3</sup>, sein Substitut hieß *Succentor*. Der zweite in der Reihe der liturgischen Sänger, in den ältesten römischen Ordines *Secundus cantorum* genannt, hieß nachmals *Secundicerius*, den Namen *Archiparaphonista*<sup>4</sup> hat der vierte unter den Sängern. Bei der Liturgie standen die in Albe und Casula gekleideten Sänger in zwei sich zugekehrten Reihen in der Nähe des Altars, hinter ihnen die Sängerknaben<sup>5</sup>. Den Chor durch Zeichengeben, Anstimmen usw. zu dirigieren, war nach Angabe der ältesten römischen Ordines Sache des *Prior scholae*; jedenfalls die meisten Gesänge (*Introitus*, *Gloria*, *Offertorium*, *Communio*) wurden vom gesamten Chor, das *Graduale* und *Aleluja* von einem Sänger vorgetragen<sup>6</sup>; ob und inwieweit auch das Volk sich beteiligte, z. B. am Gesang des Kyrie, des (in Rom erst 1014 eingeführten) *Kredo*, des *Santus* und des *Agnus Dei*, bleibt fraglich; die römischen Ordines weisen sämtliche Gesänge der Schola oder dem Chorus zu, auch den Gesang des *Agnus Dei*<sup>7</sup>, bezüglich dessen Papst Sergius I. verordnet haben soll, *ut a clero et populo decantaretur*. Mir scheint das Volk im Mittelalter an den eigentlich liturgischen Gesängen sich nicht mehr beteiligt zu haben. Während beim *Offertorium* die Laien Brot und Wein opferten, brachte der Sängerkhor durch die Hand des *Archiparaphonisten* das zur Opferfeier erforderliche Wasser dar, welches die in den Sängern repräsentierten Völker<sup>8</sup> sinnbildet, sofern sie ob des in Christo verlangten Heiles jubeln und Gott lobfingen<sup>9</sup>.

Schon im späteren Mittelalter, besonders seit dem 16. Jahrhundert gerieten die *scholae cantorum* vielfach in immer tieferen Verfall und mit ihnen der gregorianische Gesang, dessen Verständnis und guter Vortrag eben in den liturgischen Sängerschulen war fortüberliefert worden. Nun errichtete man aber Chorbühnen, vom Altare getrennt und in der Regel weit entfernt vom Altar, Musik und Sänger wurden weltlich und — was bislang unerhört gewesen — auch Frauen wurden in die kirchlichen Sängerkhöre zugelassen, auf die nun freilich der Begriff *schola* in dem Sinne, welchen das Wort mehr als ein Jahrtausend lang gehabt, absolut nicht mehr paßte. Im Rückblick auf das, was wir flüchtig bezüglich der altherwürdigen *scholae cantorum* bemerkten, dürfte nun fast klar sein, warum neuere Synoden geradezu verbieten, Frauenpersonen zum Chorgesange, der ja ein *ministerium ecclesiasticum* ist, zuzulassen, und darauf dringen, daß Knabenstimmen beigezogen, und wo die Ausführung des Kirchengesanges durch lauter Kleriker nicht ermöglicht ist, wenigstens nur solche Laien stellvertretungsweise zugelassen werden, die gottesfürchtig und eben darum eines so ehrwürdigen kirchlichen Dienstes würdig und zu erbaulichem Singen

<sup>1</sup> Vgl. Schubiger, Sängerschule St Gallens, Einsiedeln 1858; Brambach, Die Reichenauer Sängerschule, Leipzig 1888; Kornmüller, Über die Mailänder Schola cantorum: Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden 1885, 280 ff.

<sup>2</sup> Sess. XXIII, De reform. c. 18.

<sup>3</sup> Vgl. Georgi, De liturg. Romani Pontif. II cxv ff.

<sup>4</sup> Ordo rom. I, n. 7.

<sup>5</sup> Ebd. n. 8.

<sup>6</sup> Ebd. n. 10.

<sup>7</sup> Ebd. II, n. 13.

<sup>8</sup> Offb 17, 15.

<sup>9</sup> Röm 15, 11.

besonders geeignest sind. Statt zahlreicher Belegstellen, wie sie in der *Collectio Lacensis* sich finden, nur einige wenige. Das Kölner Provinzialkonzil von 1860, welches der Kirchenmusik eine besondere Aufmerksamkeit zuwendet, hat erklärt: *Notum satis est, usque ad recentiora tempora plane inusitatum fuisse, ut cantantium choro mulieres adlegerentur. Quum enim chorus, qui sacerdoti operanti respondet, liturgicae actionis partem constituat, mulieribus, quae ab altaris servitio excluduntur, locus in choro esse non potest. Ecclesiae consuetudini ipse pius sensus fidelium suffragatur, qui, quodcumque molle aliquid redolet in cantu ecclesiastico, cum loci sanctitate et divini cultus maiestate non congruere sentiunt. Unde volumus et mandamus, ut in posterum a choro ecclesiastico mulierum voces omnino excludantur*<sup>1</sup>. Bezüglich der männlichen Sänger aus dem Laienstande verordnet das erwähnte Konzil von Utrecht: *Laici viri, qui ad officium canendi in ecclesia seliguntur, religiosi sint ac vitam vere christianam ducentes, tales nimirum, qui quod ore cantant, corde credant et operibus comprobent. Proprio autem munere pie decenterque fungantur, et illius sanctitatem nunquam non prae oculis habeant. „Quid enim beatius, inquit Basilius, quam in terra concentum angelorum imitari, in hymnis et canticis creatorem laudare?“* Um für nachhaltige Pflege des gregorianischen Gesanges zu sorgen, ordnete das genannte Kölner Konzil an, daß an den Kathedral- und Kollegiatkirchen und — soweit thunlich — auch an andern Kirchen wieder *scholae cantorum* (et *organoedarum*) errichtet werden, ut, quae — *proh dolor!* — *interrupta iam est ex longiore tempore sacri cantus traditio, denuo reviviscat, et per omnes dioecesium ecclesias successu temporis vera et sancta eiusdem principia rectaque exsequendi methodus propagetur*<sup>2</sup>; desgleichen empfiehlt es Wiedereinführung des Institutes der Kapellknaben (*pueri symphoniaci*)<sup>3</sup>, während andere Synoden anordnen, daß in den Elementar- (Pfarr-) Schulen allgemeiner Unterricht im gregorianischen Gesang erteilt und auf diese Weise nicht bloß ein tüchtiger Sängerkhor herangebildet, sondern auch erzielt werde, daß sich wenigstens teilweise das gesamte Volk am liturgischen Gesang beteiligen könne. Das Provinzialkonzil von Cincinnati (1861) verordnet, daß man die Praxis einführe, an den Pfarrschulen gregorianischen Gesang zu lehren atque *pueros instructos adhibendi in divinis officiis celebrandis*; daß in Baltimore (1866) gehaltene Plenarkonzil für die Vereinigten Staaten von Nordamerika äußert sich: *Valde exoptandum esse censemus, ut rudimenta cantus Gregoriani in scholis parochialibus exponantur et exerceantur, sicque numero eorum, qui psalmos bene cantare valent, magis magisque crescente paulatim maior saltem pars populi secundum primitivae ecclesiae adhuc in variis locis vigentem usum Vesperas et alia similia cum ministris et choro decantare addiscat*<sup>4</sup>. Die Alten des genannten Konzils sind vom Apostolischen Stuhle approbiert, und man darf daher gewiß nicht beforgen, die Heranziehung des Volkes zum Gesang der Psalmen und des Ordinarium Missae könnte gegen den Sinn und Geist der Kirche verstoßen. An vielen Orten ziehen eifrige Seelsorger und Chorregenten wenigstens die Schüler zum Gesange des Ordinarium Missae und der Psalmen mit gutem Erfolge und zur Befriedigung des Volkes bei.

Unter allen Verhältnissen müssen die Zöglinge der Knaben- und Klerikal-feminarien tüchtig im Choralgesange geschult werden; darauf bringen gleich den

<sup>1</sup> Coll. Lac. V 359; III 933; V 34; V 863—864.

<sup>2</sup> Ebd. V 358.

<sup>3</sup> Ebd. V 359; III 1196.

<sup>4</sup> III 501—502.

älteren ausnahmslos auch die Konzilien und Synoden der neuesten Zeit. So verordnet das Konzil von Quebec (1851): *Dent operam rectores collegiorum seminariorumque, qui tam admirabili zelo iuventuti instituendae se devovent, ut cantum Gregorianum alumni apprime edoceantur*<sup>1</sup>; und damit dies ja ganz gewiß geschehe, schreibt das Konzil von Bordeaux (1859) sehr zweckdienlich vor, daß die Seminaristen jährlich zweimal über gregorianischen Choral geprüft werden. Eindringlich ermahnt das Konzil von Utrecht (1865) alle Kleriker, den gregorianischen Choral gründlich zu erlernen, ne, dum sacra solemniori ritu celebrant mysteria, iis rite canendis, quae a sacerdote cantanda sunt, inepti inveniantur, non sine magna fidelium offensione reique divinae dedecore<sup>2</sup>.

4. Päpste und Synoden haben in früherer und in neuester Zeit wiederholt erklärt, der *cantus proprie ecclesiasticus*, der Kirchengesang im eigentlichen und strengsten Sinne sei der gregorianische Choral, welcher der Würde des katholischen Kultus ganz besonders angemessen und für die Gläubigen wahrhaft erbaulich sei. Gleichwohl läßt die Kirche seit Jahrhunderten bei ihrer Liturgie außer und neben dem gregorianischen Choral auch den sog. polyphonen Gesang (*cantus contrapuncticus vel polyphonus*) zu, der sich aus sehr unvollkommenen Anfängen (zuerst Organum, dann Discantus und ältere *faux bourdons*) auf der festen Grundlage des gregorianischen Chorals (*cantus firmus*) parallel mit der romanischen und gotischen Architektur, Plastik und Malerei entwickelt und seine höchste Blüte in der zweiten Hälfte des 15. und im 16. Jahrhundert erreicht hat. Er ist in der Liturgie nicht etwa bloß geduldet, sondern durch das *Caeremoniale episcoporum*<sup>3</sup> und zahlreiche Konzilienbeschlüsse ausdrücklich als zulässig erklärt, ja für Sonn- und Festtage war er in den früheren Ausgaben des *Caeremoniale* sogar besonders empfohlen (*decet*) und seine Anwendung nur für die Zeit büßenden Ernstes aufs bestimmteste untersagt, nämlich für die Sonn- und Feiertage des Advents mit Ausnahme des Sonntages *Gaudete*, sowie für die Sonn- und Ferialtage der *Quadragesima* mit Ausnahme des Sonntags *Vätare*, des Gründonnerstags bis zum *Gloria* inklusive und des Karfreitags vom *Gloria* angefangen. Nach der neuesten Ausgabe des *Caeremoniale episcoporum* vom Jahre 1886 wäre, wenn wir die betreffende, etwas dunkle Stelle<sup>4</sup> richtig interpretieren, polyphoner Gesang (*musica; n. 1 cantus musicorum*) an allen Ferien und darum sicherlich auch an allen Sonntagen des Advents und der *Quadragesima*, desgleichen in Requiemsmessen kirchlich erlaubt und dürfte er sogar mit der Orgel begleitet, diese nur nicht selbständig gespielt werden. Niemals gegen den polyphonen Gesang an sich, sondern nur gegen die verschiedenen Entartungen desselben haben sich Päpste und Konzilien, und zwar stets sehr entschieden ausgesprochen. Das gleiche gilt auch bezüglich der neueren Kirchenkompositionen, die nicht mehr polyphon im ursprünglichen Sinne dieses Wortes, sondern auf den Grundlagen der modernen Musik (*homophone Harmonie*, ausgedehnter Gebrauch des Chroma, strenger Takt, vielfach auch Begleitung mit

<sup>1</sup> Coll. Lac. III 614; IV 1057; V 476.

<sup>2</sup> Ebb. V 862.

<sup>3</sup> L. 1, c. 28.

<sup>4</sup> L. 1, c. 28, n. 13.



Instrumenten) aufgebaut sind. Diese letzteren scheint man im neuesten Zeremoniale nach seiner ursprünglichen Redaktion<sup>1</sup> in n. 1 des § 28 im Auge gehabt zu haben, da man *musica figurata* vom (alten) *cantus polyphonus* unterschied. Nachträglich wurde aber die betreffende Stelle (wie noch anderes in § 28) mit Recht wieder abgeändert und neu gedruckt, weil die Unterscheidung von *cantus polyphonus* und *figuratus* nicht präzise und klar gewesen war. In den früheren und in der nunmehrigen Ausgabe des Zeremoniale ist nur zwischen *cantus firmus* und *cantus musicorum* unterschieden und sind unter letzterem sowohl die älteren als die neueren mehrstimmigen Kompositionen begriffen. Die Kirche hat für die Musik, welche sie neben dem gregorianischen Gesang bei der Liturgie in Anwendung kommen läßt, niemals irgend einen bestimmten Kunststil ausschließlich vorgeschrieben, so wenig als für kirchliche Bauten usw.; aber sie hat allzeit darauf gedrungen, daß die Kirchenmusik nicht weltlich und lärmend, sondern würdevoll, ernst und wahrhaft erbaulich sei, daß sie namentlich den liturgischen Text als Hauptsache betrachte und ihn vollständig und deutlich zum Ausdruck bringe. Darum ist Instrumentalmusik nur zur Begleitung und Hebung des liturgischen Gesanges erlaubt; speziell für den Gebrauch der Orgel beim Gottesdienste hat die Kirche im *Caeremoniale episcoporum*<sup>2</sup> eigene Vorschriften erlassen, selbständige Instrumentalmusik (Symphonie ohne Text) beim Gottesdienste kann im günstigsten Fall nur toleriert werden.

a) Belege dafür beizubringen, daß *cantus ecclesiasticus* in sensu proprio nur der gregorianische Choral sei, wäre überflüssig; nur ein paar Stellen aus neueren Konzilien wollen wir hier anführen, in welchen der Choralgesang als für die Mysterien der Liturgie besonders passend und für die Gläubigen höchst erbaulich charakterisiert wird. Das Konzil von Quebec (1851) sagt: *Cantus Gregorianus utpote conformior in Missa solenni nec non in Vesperis partes obtineat*<sup>3</sup>. Auf dem Konzil von Toulon (1850) wurde zwar harmonisierter Gesang (*gallice faux bourdons*) als zulässig erklärt, aber voraus bemerkt: *Cantus firmus rite peractus a piis et doctis libentius auditur et cantui harmonico seu musico merito praefertur*<sup>4</sup>; auch das Konzil von Bordeaux (1850) will dem *cantus musicus* den *cantus planus* als *excitandae pietati aptior* vorgezogen wissen<sup>5</sup>, und das Konzil von Prag (1860) erklärt den *cantus Gregorianus* als *aptissimus ad glorificandum Deum mentesque sursum ferendas* mit dem Beifügen, daß er, gut vorgetragen, feinschen Ohren und frommen Herzen ganz besonders gefalle. Je tiefer jemand in das Wesen der Liturgie eingedrungen ist, je lebensvoller er die liturgischen Sängestexte versteht und je weisevoller bei dem gottesdienstlichen Akte seine Gebetsstimmung ist, desto lieber hört er auch den — gut vorgetragenen — Choral und desto entschiedener zieht er ihn jedem polyphonen und resp. figurierten Gesange vor. Kienle handelt in seiner „Choralschule“ S. 144, 3. Aufl., eingehend von der ästhe-

<sup>1</sup> Der § 28 des ersten Buches von der neuesten Ausgabe des Zeremoniale war im Druck schon fertig, als gegen dessen Formulierung verschiedene Bedenken laut wurden (vgl. *Cäcilienkalender* 1886, 46 ff), worauf Abänderung und Neudruck der betreffenden Partien erfolgte.

<sup>2</sup> L. 1, c. 28.

<sup>3</sup> Coll. Lac. III 614.

<sup>4</sup> Ebd. IV 1057.

<sup>5</sup> Ebd. IV 562.

tischen Schönheit des Choral's und sagt am Schlusse: „Die Gefühlswelt der Liturgie und Aeskese ist die reichste, und der Choral ist ihr vollster und vollendetster Ausdruck.“ Weil aber viele, ja die meisten der Kirchenbesucher keine Aesketen, sondern so beschaffen sind, daß an ihnen die Kirchenmusik erst noch dem Zwecke dienen muß, ut per oblectamentum aurium infirmior animus in affectum pietatis assurgat (Aug.), so hat die Kirche gerade für die Sonn- und Festtage, an welchen ja die Gläubigen dem Gottesdienste beizuwohnen verpflichtet sind, unbedenklich den mehrstimmigen Gesang gestattet. Johann XXII. erlaubt am Schlusse seines diesbezüglichen Erlasses, auf den wir noch zurückkommen werden, ausdrücklich: ut inter dum, diebus festis praecipue sive solemnibus . . . aliquae consonantiae, quae melodiam sapiunt, puta octavae, quartae, quintae et huiusmodi supra cantum ecclesiasticum simplicem (Choral) proferantur, sic tamen, ut ipsius cantus (choralis) integritas illibata permaneat, ut nihil ex hoc de bene morata musica immutetur, maxime, cum huius modi consonantiae auditum demulceant, devotionem provocent et psallentium Deo animos torpere non sinant<sup>1</sup>.

b) Das von Johann XXII. erwähnte Begleiten der unveränderten Chormelodie in der Quart und Quint nannte man Organum oder organizare (begleiten mit der Stimme, ähnlich wie man mit der Orgel begleitete, also stimmorgeln). Es war schon vor Hucbald († ca 930), welcher es nicht erfunden, wohl aber auf feste Regeln zurückgeführt hat, in Gebrauch gekommen. Die in Quart und Quint Mitsingenden hielten dieselbe Melodie mit der Grundstimme ein, so daß eigentlich unisono, nur in verschiedenen Stimmlagen gesungen wurde. Ein Abgehen vom Unisono haben wir bereits in dem aus Frankreich stammenden Discantus (Déchant), bei welchem, wenn die Haupt- oder Grundstimme<sup>2</sup> stieg, die begleitende Stimme in entgegengesetzter Richtung (daher Discantus) sich bewegte, d. i. fiel, und umgekehrt, wohl auch zur Verzierung des Gesanges schon mehrere Noten als die Hauptstimme sich erlaubte (discantus floridus), welche ob ihrer Einfachheit und im Unterschied vom verzierenden, reicheren Discantus als cantus planus bezeichnet wurde. Behandelte man den Discantus als eigene, selbstständige Melodie und fügte man noch eine dritte (Triplum) und vierte (Quadruplum) hinzu, jedoch so, daß sie alle die gregorianische Melodie zu ihrem einheitlichen Halt und Träger (tenor) hatten, so war im wesentlichen der polyphone Gesang schon gegeben<sup>3</sup>. Hatte man mehrere selbst-

<sup>1</sup> Extravag. III de vit. et honest. cleric. tit. I.

<sup>2</sup> Sie heißt tenor, weil sie die fortlaufende, unveränderte gregorianische Melodie als Norm und Grundlage der anderweitigen Stimmbewegungen festhält, so daß tenor identisch ist mit cantus firmus.

<sup>3</sup> Die tiefste Stimme im polyphonen Gesang, welche nachmals als Grundlage der ganzen Composition (Generalbaß) behandelt wurde, heißt Baß (von bassus = rauh, tief); Glarean (Anfang des 16. Jahrhunderts) nimmt Baß im Sinne von Basis, quod in eam tamquam fulcimentum omnes inclinent voces. Vom Discantus sagt er, derselbe heiße auch cantus kurzweg, weil er von den Knabenstimmen (hoch) gesungen werde, welche die lieblichsten, der cantus schlechthin seien. Tenor autem velut thematicus filium (d. i. die gregorianische Melodie durchweg festhaltend) et primum vocum inventum, et ad quem omnia ordinentur, dictus videtur. Quartam, quae octavam cum Basi (Basso), ut cantus (Discantus) cum Tenore obtineret, vocem Altam vocarunt (bei Ambros, Geschichte der Musik III 127). Faux bourdon hieß in älterer Zeit die organisierende Begleitung der Grundstimme in Quart und Sext, die, weil sie als dissonierend für das Gehör etwas unangenehm Brummendes hat (quia tetrum reddit sonum), falscher Hummel (bourdon, ital. bordone) oder falscher Brummel genannt wurde. Nach andern käme der Name „falscher (uneigentlicher) Baß“ daher,

ständige Stimmen, so war es auch notwendig, mehrere in verschiedener Richtung sich bewegende Notenreihen zu haben, so daß Note (= punctum, weil damals statt der Neumen schon die Punctnoten üblich waren) gegen Note oder Punkt gegen Punkt stand, woher die Bezeichnung des polyphonen Gesanges als Kontrapunkt sich ableitet; Contrapunctus est cantus per positionem unius vocis contra aliam punctatim effectus (Tintoris). Von den reichen Notenfiguren im kontrapunktischen Gesang erhielt derselbe auch den Namen *musica figuralis*, *Figuralmusik*. Sollten die einzelnen nebeneinander sich bewegenden Melodien gleichwohl untereinander zusammenklingen (harmonieren), so mußten die einzelnen Noten einen bestimmten Zeitwert, eine *Mensur* (noch nicht Takt) erhalten, es mußte die Musik zur *Mensuralmusik* werden. „Und so bildete sich aus den unförmlichen Versuchen des Organums und des Diskantus heraus im Laufe des 14. Jahrhunderts der artifiziosse Kontrapunkt mit seinen strengen Regeln über Intervallenbildung, Gebrauch der Dissonanzen, Gegenbewegung usw., den Kunststücken der Nachahmung (*Imitation*), Vergrößerung und was mehr dergleichen der Scharfsinn der Musiker erjann. Von Schönheit war lange Zeit hindurch in alledem keine Spur zu finden (?); durch die elementare Wirkung der Singstimmen, durch den bloßen richtig geordneten Zusammenklang der Intervalle schien jener Zeit schon alles vollgenügend erfüllt, was man von der Musik verlangen oder erwarten konnte. Erst als man in der Behandlung der Kunstmittel zu einer gewissen Sicherheit und Leichtigkeit gelangt war, glückte es aus dem solidarischen Musizieren der Schulen individuell und bedeutend hervortretenden Talenten wie Wilhelm Dufay († 1474) u. a. wirklich musikalische Kunstwerke zu schaffen. . . . Durch niederländische Lehrer, die meist selbst tüchtige Sänger waren, wurde von etwa 1350 bis 1550, also zwei Jahrhunderte lang für die allseitige Ausbildung der Tonkunst das Bedeutendste geleistet. Deutsche, italienische und französische Meister schlossen sich in rühmlichem Eifer an.“<sup>1</sup> Es kann nicht Aufgabe der Liturgik sein, die Entwicklung der polyphonen Musik bis zu ihrer Vollendung im 15. und 16. Jahrhundert des einzelnen darzustellen, sondern wir begnügen uns, diesbezüglich auf Ambros und Jakob zu verweisen; bei Ambros (Vd III) findet man auch eingehend die sehr zahlreichen vorpalestrinensischen Kontrapunktisten aus den Niederlanden (die bedeutendsten derselben waren Dufay, Horebrect [† 1505], Olegheem [† 1513], sein Schüler Josquin de Pres [† 1521], und alle überragend Orland de Lassus [† 1594]), aus dem nördlichen Frankreich, aus Deutschland und Italien einflüßlich behandelt.

c) Solange der Choral unisono gesungen wurde, hatten die Sänger eben darin eine feste, von der kirchlichen Autorität gezogene Schranke; seitdem es aber herkömmlich und beziehungsweise gestattet worden war, daß die liturgischen Sänger über der Choralmelodie bald mehr bald weniger frei diskantierten, und seitdem alsdann im Kontrapunkt drei und mehrere Melodien sich selbständig neben der gregorianischen Melodie, wenn auch in Harmonie mit ihr bewegten, war dem Subjektivismus der Komponisten und der vielfach frei diskantierenden Sänger Tür und Tor geöffnet,

weil hier die begleitende (organisierende) Stimme unter der Hauptstimme sich bewegte, ohne *vox fundamentalis* (Basis — Baß) für den ganzen Gesang zu sein. Mit den (meist französischen) Sängern der päpstlichen Kapelle kamen die *faux bourdons* von Avignon auch nach Rom. Die später und jetzt noch gebräuchlichen *falsibordoni*, bei welchen der *cantus firmus* im Tenor von zwei höheren und einer tieferen Stimme in lauter Konsonanzen (Terz-, Sextakkord) begleitet wird, gehören dem bereits entwickelten Kontrapunkt an und haben von den alten *faux bourdons* nur noch den Namen; wesentlich ist für sie die Dominante des betreffenden Kirchentones und Führung der Stimmen innerhalb seines Bereiches. Vgl. *Musica sacra* (1890) 20 ff.

<sup>1</sup> Ambros, *Geschichte der Musik* II 359.



einem Subjektivismus, der sich gar bald als Verdunkelung des liturgischen Textes und seiner kirchlichen Melodie und sofort als Verweltlichung der Kirchenmusik geltend machte. Hierüber klagt schon im 12. Jahrhundert, wie Johannes von Salisbury<sup>1</sup>, so ganz besonders der fromme Abt Alred von Nevesby in England<sup>2</sup>. Daß ähnlicher Unfug auch in Frankreich und zwar in späterer Zeit häufig vorkam, erschließen wir aus der zu Avignon erlassenen, ins kirchliche Rechtsbuch<sup>3</sup> übergegangenen Dekretale Johanns XXII. vom Jahre 1322, in welcher zunächst als Zweck der Kirchenmusik die Erbauung der Gläubigen bezeichnet und dann fortgefahren wird: „Einige Bögelinge der neuen (Diskantisten- und Kontrapunktisten-) Schule wenden ihre ganze Aufmerksamkeit dem Einhalten der Zeitmaße (Mensur) und allerlei neuen Noten zu, wobei sie dann lieber ihre eigenen Einfälle als das Althergebrachte (gregorianische Melodie) vortragen. Die Kirchenmelodien (ecclesiastica) werden in Semibreven und Minimen ausgeführt und mit kleinen Noten überhäuft (notulis percuntur); denn die Sänger zerschneiden die Melodie mit Hoqueten, machen sie durch Diskante üppig, zwingen ihr zuweilen gemeine Tripla und gemeine Motetten auf<sup>4</sup>, so daß sie mitunter die dem Antiphonar und Gradual entnommenen Grundlagen geradezu verachten und keine Kenntnis von dem haben, worüber sie bauen, und die Kirchentöne, von denen sie kein Verständnis haben, nicht nur nicht unterscheiden, sondern durcheinander werfen, indem in solcher Notenmenge das zuchtvolle Aufsteigen (ascensiones pudicae), das gemäßigte Absteigen (descensiones temperatae) des Choralgesanges (cantus plani), wodurch sich die Tonarten voneinander unterscheiden, unkenntlich werden. Denn sie laufen ruhelos, berauschen das Gehör, statt es zu erquickern, suchen durch Gebärden (gestibus) auszudrücken, was sie vortragen; das Ergebnis ist, daß die Andacht, um die es sich doch handelt, beiseite gesetzt und tadelhafter Leichtsin (vitanda lascivia) verbreitet wird.“ Hiernach wurde schon vielfach die betreffende gregorianische Melodie dem mehrstimmigen Gesang gar nicht mehr zu Grunde gelegt, und wo dies noch geschah, wurde sie durch die anderweitigen, bunten und sogar lasziven Melodieführungen förmlich verschüttet und erdrückt; daß hierbei von einem Verstehen des Textes kaum mehr die Rede sein konnte, ist klar. Wahrlich, wenn der Papst jede andere als die rein gregorianische Sangesweise für die Liturgie kurzweg verboten hätte, man dürfte sich darüber nicht wundern; allein er tat dies nicht, ohne Zweifel in Rücksicht auf den animus infirmior der Zeit, welcher für den einfachen Choral nicht geistig und ästhetisch genug war und dem ein guter polyphoner Gesang als adminiculum dienen konnte und sollte. Daher hat der Papst, nachdem er die geschilderten Mißbräuche unter Androhung der Kirchen-

<sup>1</sup> Ambros, Geschichte der Musik II 347.

<sup>2</sup> Catalani, Comment. in Caer. ep. I 384.

<sup>3</sup> Extravag. comm. I 3, 1.

<sup>4</sup> Motette (mot) ist ein Denkpruch; neben der Choralmelodie mit dem liturgischen Text sang man mitunter nach einer zweiten Melodie noch einen profanen Text oder Spruch (mot) (Ambros, Gesch. d. Musik II 337). In der Musik der Renaissance heißen alle Sangestexte, die nicht zur Liturgie gehören, sondern eingeschaltet werden, Motetten. Da ihre Texte oft nicht passende und namentlich ihre Kompositionen zumeist sehr lärmend und profan waren, hat Innocenz XII. die Einschaltung von Motetten in die Liturgie ganz verboten, dagegen darauf gedrungen, daß Introitus, Graduale, Offertorium usw. jederzeit gesungen werden (Mühlbauer II 320). Dermalen gilt es als zulässig, wenn der liturgische Text vollständig gesungen ist, eine passende, den liturgischen Büchern entnommene Motette, z. B. nach dem Offertorium, beizufügen, wenn es ohne Verlängerung des Gottesdienstes geschehen kann. S. R. C. 24. Sept. 1884, n. 3 (Erlaß an die italienischen Bischöfe).

strafe gerügt und abgestellt hatte, ausdrücklich erklärt, daß und warum und unter welchen Kautelen der polyphone Gesang fortbestehen solle.

d) Wohl dem energischen Erlaß Johannis XXII. hat man es zu danken, daß die besseren Meister der nachfolgenden Zeit bei ihren polyphonen Kompositionen im großen und ganzen am gregorianischen Gesang als Grundlage festhielten und daß auf dieser soliden kirchlichen Basis der Kontrapunkt zu jener Vollendung gelangte, in welcher er uns im 15. und 16. Jahrhundert begegnet. Wenn wir übrigens sehen, daß sehr häufig selbst die besten Kompositoren das Thema für Messen usw. aus weltlichen Volksliedern nahmen<sup>1</sup>, dann läßt sich's denken, daß andere noch viel weiter von der Verordnung Johannis XXII. abwichen, wofür die Geschichte und besonders die Klagen zur Zeit des Tridentinums Zeugnis geben<sup>2</sup>. Auf letzterem waren einzelne Stimmen für gänzliche Abschaffung der Polyphonie laut geworden; doch wurde hierüber auf dem Konzil selber kein Beschluß gefaßt, die Sache vielmehr in die Hände der Provinzialsynoden und Diözesanbischöfe gelegt, während in Rom selbst eine 1564 eingesetzte Kardinalskommission<sup>3</sup> sich mit der allerdings zunächst nur disziplinären Reform der päpstlichen Kapelle besaßte. Der Aufschwung, welchen die letztere in dieser Zeit nahm, zumal die vorzüglichen Kompositionen eines Giovanni Pierluigi da Palestrina, Animuccia und anderer, welche den praktischen Beweis erbrachten, daß die richtig und würdig gehandhabte Polyphonie mit der Verständlichkeit des liturgischen Textes wohl vereinbar sei, brachen wohl den auf größere Strenge gerichteten Reformbestrebungen auf kirchenmusikalischem Gebiet die Spitze ab. Leider hat Palestrina, der „Fürst der Musiker“, welcher nicht nur dem Fortschritt auf dem Gebiete der Musik, sondern auch den Vorschriften und Traditionen der Kirche gerecht zu werden verstand, hierin schon in seinem Jahrhundert nicht mehr allzu viele Nachfolger gefunden. Wie in Beziehung auf die übrigen Künste, so machte der falsche Humanismus in Italien schon früher als andernwärts auch auf die Musik seinen angeblich wiedergebärenden (*renaissance*), in Wirklichkeit aber vielfach schlimmen Einfluß geltend, entfremdete sie immer mehr der Kirche und kirchlichen Tradition und brachte dafür den Subjektivismus mit seinen verschiedenen Gelüsten zu voller Geltung, so daß selbst die gutgesinnten Kirchenkomponisten des 17. und 18. Jahrhunderts sich um den ersten gregorianischen Choral als Grundlage, um die altehrwürdigen Kirchentöne, um Sprachrhythmus usw. nicht mehr kümmerten, sondern regelmäßig in den modernen (Dur- und Moll-) Tonarten unter reichster Anwendung der sinnereizenden Chromatik, der opernmäßigen Monodie (Solo- und Ariengesang), der neuen Harmonie (Homophonie) und zahlreicher, lärmender Instrumente auch für die liturgischen Zwecke komponierten. Weil man den heiligen Text als Nebensache, das Lärm- und Effektmachen als Hauptsache betrachtete, gelangten

<sup>1</sup> Vgl. darüber Ambros, *Gesch. d. Musik* II 413 ff., und *Cäcilientalender* 1882, 44 ff.

<sup>2</sup> Geradezu erschrecklich ist die Schilderung, welche der niederländische Bischof Sinaerus († 1588) in seiner *Panoplia evangelica* (I. 4, c. 78) von der Kirchenmusik und den Kirchenmusikern seiner Zeit entwirft; als Heilmittel bezeichnet er die energische Geltendmachung der Dekretale Johannis XXII. Daß auch bei den besseren Polyphonisten, Palestrina nicht ganz ausgenommen, die Textbehandlung gar manches zu wünschen übrig läßt, und daß auch in ihren Kompositionen durch die beständigen Imitationen etwas Unruhiges und Ermüdendes dem Hörer mitunter sich bemerklich macht, wird kaum zu leugnen sein.

<sup>3</sup> Die seit Bains (*Memorie storico-critiche della vita e delle opere di G. P. da Palestrina*, Roma 1828) allgemein verbreitete Erzählung von drei durch Palestrina für diese Kommission eigens komponierten Probemessen (darunter die berühmte *Missa papae Marcelli*) und die hierauf erfolgte Approbation des „Palestrinafilz“ wurde durch Haberl (*Kirchenmusikal. Jahrbuch* 1892, 82 ff.) als irrig erwiesen.

namentlich im 18. Jahrhundert die Instrumente, welche im Mittelalter, wenn auch nicht in allweg fastisch, so doch prinzipiell<sup>1</sup> von der Liturgie ausgeschlossen gewesen waren, zu einer Herrschaft auf den Kirchenschören, die an Tyrannei grenzte. Am schlimmsten war es um die Kirchenmusik wohl in der zweiten Hälfte des 18. und im Anfang des 19. Jahrhunderts, in der Periode des josephinischen Rationalismus bestellt.

Wohl suchten die Päpste Alexander VII. (Erlaß vom 23. April 1657) und Innozenz XII. (20. August 1692) der Verweltlichung der Kirchenmusik zu steuern und wurden sie hierin von den Konzilien und Synoden, soweit man deren noch hielt, getreulich unterstützt<sup>2</sup>, aber ohne wesentlichen Erfolg, wofür die Schilderung spricht, welche Catalani<sup>3</sup> im Jahre 1743 von der Kirchenmusik seiner Zeit in folgenden Worten gibt: *Praeter organum tibiae, cornua, tympana aliaque instrumenta, quae venationi et bello usui sunt, iam diu invecta sunt in ecclesiam, et vigent, et quidem maiori numero ac luxu et abusu, quam prius. Locari enim hodie solet magna orchestra (Musikbühne) cum omni genere musicorum supra maiorem ecclesiae portam contra aram principem<sup>4</sup>, in qua solet tabernaculum exstare cum sanctissimo Sacramento, cui ingenti irreverentia populus humeros vertit, ut cantantes musicos aspiat eorumque gesticulationibus delectetur.*

e) Im Jahre 1749 (19. Februar) erließ Papst Benedikt XIV. zunächst an die Bischöfe des Kirchenstaates die schon wiederholt erwähnte herrliche Enzyklika in Sachen der Kirchenmusik. Unter Berufung auf verschiedene angesehene Autoren erklärt der große Papst den harmonischen Gesang (*cantus musicus, cantus harmonicus seu figuratus*), desgleichen den Gebrauch der Orgel und anderer Instrumente beim Gottesdienst im allgemeinen als zulässig, ja als nützlich, spricht sich aber entschieden gegen die eingedrungenen Mißbräuche aus. In Beziehung auf den Gesang schreibt er besonders dringlich vor, die liturgischen Texte (denn nur diese, nicht auch Motette sind nach ihm für Messe und Offizium zulässig) sollen so behandelt werden, *ut verba perfecte planeque intelligantur*, und verordnet bezüglich der Instrumente, daß außer der Orgel nur solche zugelassen werden, die geeignet sind, die Stimmen der Sänger zu unterstützen (*ad corroborandas sustinendasque cantantium voces*), nicht aber, sie zu erdrücken und zu begraben<sup>5</sup>: nämlich nur das

<sup>1</sup> Nach Thomas (S. th. 2, 2, q. 91, a. 2) läßt die Kirche bei ihrem Gottesdienst die Instrumente nicht zu; im Alten Testamente sei deren Gebrauch gestattet gewesen, quia populus erat magis durus et carnalis.

<sup>2</sup> Coll. Lac. I 368 497—498 787.

<sup>3</sup> Comment. in Caer. ep. I, 387.

<sup>4</sup> Diese schon oben erwähnte Trennung des Musikchores vom Altare war teilweise bereits Folge von der Verweltlichung der Kirchenmusik, aber auch Mitursache des noch weiteren Umfingreifens derselben. Die Congregatio Visitationis apostolicae, welcher die Visitation der Kirchen Roms obliegt, hat schon im Jahr 1665 in § 9 einer ausführlichen Instruktion bezüglich der Kirchenmusik strengstens vorgeschrieben, daß die Musikbühnen so hoch und eng vergittert seien, daß man von der Kirche aus die Musiker nicht sehen könne, und am 24. September 1884 hat die Rituskongregation in einem Erlaß an die Bischöfe Italiens erklärt: *Optimum esset, si cantorum chorus supra maiores templi valvas non esset exstructus, et exsecutores essent, quantum possibile est, invisibiles (art. 10).*

<sup>5</sup> Daß solche Instrumentalmusik nicht etwa bloß geduldet, sondern gleich dem polyphonen Gesang da, wo sie einmal eingeführt ist, eigentlich erlaubt sei, erscheint als ausgemacht (S. R. C. 24. Sept. 1884, a. 12); gegen die Erlaubtheit der Neueinführung kann man zwar auf Caerem. ep. l. 1, c. 28, n. 11 verweisen, wo zu lesen ist: *Ne alia instrumenta musicalia (praeter ipsum organum) addantur*; allein dadurch, daß Benedikt XIV. diese Worte in dem 1752 von ihm neu ebierten Ceremoniale stehen ließ



barbiton tetrachordon maius (Kontrabaß), tetrachordon minus (Violoncell), monaulon pneumaticon (Fagot), fidiculus (Viola), lyras tetrachordes (Violine); dagegen sollen die Bischöfe verbieten: tympana (Pauken), cornua venatoria (Walzhörner), tubas (Trompeten), tibias decumanas (Oboen), fistulas (Flöten), fistulas parvas (Piccolo), psalteria symphonica (Klavier?), cheles aliaque id genus, quae musicam theatralem efficiunt. Nach seinem Prinzip, daß die Instrumente beim Gottesdienst nur zur Unterstützung der menschlichen Stimmen dienen sollen, mußte der Papst die selbständige Instrumentalmusik (als Zwischenpiel bei Messe, Vesper) für unzulässig erachten, erklärt aber gleichwohl mit Berufung auf Suarez, daß sie, wo bereits herkömmlich, geduldet werden könne, wenn anders sie würdig und ernst gehalten sei und nicht zu unpassender Zeit, wie z. B. in der Karwoche („Passionsmusik“), aufgeführt werde. Wiewohl dem Gesagten zufolge Benedikt XIV. in seiner Enzyklika mit größtmöglicher Schonung zu Werke ging<sup>1</sup>, scheint dieser Erlaß wenig oder nichts gefruchtet zu haben, wie die Klagen der berühmten Musikhistoriker Martini und Gerbert aus dem Anfang der siebziger Jahre des 18. Jahrhunderts erschließen lassen<sup>2</sup>. Erst nachdem im 19. Jahrhundert das kirchliche Leben allmählich wieder mehr erstarbt und infolge gründlicher historischer Studien auf dem Gebiete der Musikgeschichte das Alte wieder zu Ehren gelangt war, erfolgte endlich in den letzten Jahrzehnten eine erfreuliche Regeneration der Kirchenmusik. Die neuesten Provinzialkonzilien haben diesen Aufschwung zum Besseren durch ihre einschlägigen Bestimmungen kräftigst gefördert, und für seine Nachhaltigkeit sorgt ganz besonders der deutsche Cäcilienverein, dessen Statuten von Papst Pius IX. am 16. Dezember 1870 approbiert wurden. Die Vereinsmitglieder verpflichten sich, nach Kräften dafür zu sorgen: *ut cantus Gregorianus sive planus ubique excolatur, cantus-que figuratus polyphonus, quatenus legibus ecclesiasticis conformis est, sive compositiones pertinent ad aetatem vetustiore[m] sive recentiore[m], propagetur; ut leges ecclesiasticae quoad adhibendum organum ceteraque toleranda instrumenta musica accurate observentur.* Unter den neueren Provinzialkonzilien haben die von Prag, Köln und Utrecht der figurierten und resp. instrumentierten Kirchenmusik besondere Aufmerksamkeit zugewendet; einzelne einschlägige Stellen aus denselben wurden schon im vorigen Paragraphen angeführt, namentlich solche, die vorschreiben, daß bei dieser Art von Musik alles Lärmende, Profane, Theatralische sorglich ferngehalten werde. Besonders eingehend handelt das Kölner Provinzialkonzil (1860) vom *cantus figuratus* und von der Instrumentalmusik. Wiewohl es den Choral am häufigsten gebraucht wissen möchte, erklärt es gleichwohl: *Minime tamen cantum harmonicum penitus arcere volumus, immo ad distinguenda festa maiora commenda-*

konnte er doch unmöglich die Instrumentalmusik, welche er drei Jahre vorher in seiner Enzyklika als zulässig erklärt hatte, nunmehr als etwas an sich und unter allen Verhältnissen Unzulässiges erklären wollen; wenn sie aber nicht in sich verwerflich, vielmehr nach des Papstes eigener Erklärung innerhalb der von ihm gezogenen Grenzen den Kultzwecken sogar förderlich ist, dann kann jeder Bischof, wo es ihm als zweckdienlich erscheint, auch deren Neueinführung gestatten (vgl. dagegen Jungmann n. 530); dafür spricht die Formulierung der oben erwähnten Nummer 11 im neuesten (1886) Caeremoniale episcop., welche lautet: *Alia instrumenta musicalia non addantur, nisi de consensu episcopi*; in der ersten Redaction hieß es: *Nisi praevio consensu episcopi, cuius est, decorem cultus sacri custodire.*

<sup>1</sup> Das gleiche zu tun, empfiehlt er in seiner Schrift *De synodo dioecessana* (l. 11, c. 7) allen Bischöfen.

<sup>2</sup> Cäcilienkalender 1882, 68 ff.

mus, dummodo, qui eligitur, ne recedat a natura et caractere cantus veri ecclesiastici. Redeant igitur chori rectores ad opera illa, quae ab auctoribus, quorum primus est Aloysius Praenestinus et illi vix secundus Orlandus Lassus, sublimi et devoto exarata sunt stylo. Abstineant a tot missis, quae dicuntur musicales, aliisque operibus musicis novissimorum temporum ad aures titillandas magis quam ad excitandos pios affectus aptis; singillatim vero nimia illa eorundem verborum repetitio et arbitraria collocatio est vituperanda. Im gleichen Sinn berordnet das Konzil von Utrecht (1865): Cantus, quem harmonicum seu figuratum vocant, ubi adhibetur, ad regulas artis christianae compositus sit oportet, ne a caractere cantus ecclesiastici (sc. choralis), quem semper prae se ferre debet, abscedat ac longe absit. Nullus igitur cantus musicus unquam seligatur, nisi qui huic legi ad amissum conveniat, quique proinde gravitate et decore, puritate et maiestate distinguatur et excellat<sup>1</sup>. Das Provinzialkonzil von Köln verlangt, daß neue Meskompositionen nur, wenn sie vom Bischof approbiert sind, eingeführt, und daß auch die schon vordem üblichen nur dann beibehalten werden dürfen, wenn sie von kundigen Männern, welche der Bischof bestellt, als probehaltig befunden worden sind. Der Bischof sodann bezeichnet auch auf Grund der von den einzelnen Kirchen zu machenden Anträge hin genau die Tage, an welchen figurirte Musik gemacht werden darf und an welchen Choral zu singen ist. In Beziehung auf die Instrumentalmusik halten alle neueren Konzilien, die französischen und amerikanischen gleich den deutschen, an den Grundsätzen fest, welche Benedikt XIV. in seiner Enzyklika aufgestellt; innerhalb der von ihm gezogenen Grenzen soll sie zugelassen werden ad vim verborum cantui adiciendam, ut magis magisque audientium mentibus eorum sensus infigatur, commoveanturque fidelium animi ad spiritualium rerum contemplationem, et erga Deum divinarumque rerum amorem incitentur<sup>2</sup>. Es kann, wie schon erwähnt, keinem Zweifel unterliegen, daß Instrumentalmusik, welche, wie das genannte Kölner Provinzialkonzil sich ausdrückt, „die Singstimmen unterstützt und hält, und sie nicht erdrückt und begräbt“, welche also nur begleitender und nicht konzertirender Natur ist, bei der Liturgie keineswegs bloß toleriert, sondern prinzipiell erlaubt ist und für die einzelnen Diözesen von den Bischöfen erlaubt werden kann, und daß es daher unter unsern Verhältnissen unerleuchteter Eifer und nicht im Sinne der Kirche wäre, alle instrumentale Begleitung prinzipiell vom Gottesdienste auszuschließen. Anders liegt die Sache für die päpstliche Kapelle, welche ununterbrochen ihre alte Gewohnheit festhielt und nie ein Instrument, auch nicht die Orgel, beim liturgischen Gesang zuließ.

f) Das älteste spezifisch-kirchliche Instrumentum musicale ist die Orgel, welche auch das Tridentinum<sup>3</sup> erwähnt; mit Recht sagt das Konzil von Utrecht: Organotitur ecclesia tamquam instrumento sibi proprio maximeque accommodato cantus ecclesiastici indoli ac naturae. Wenigstens seit den Zeiten der Karolinger steht sie im liturgischen Gebrauch, der freilich nicht stets und überall der gleiche war, wie auch die Orgel selber nur sehr allmählich von höchst unvollkommenen Anfängen aus, besonders seit dem 15. Jahrhundert, zu ihrer jetzigen Gestalt sich entwickelt hat, wie wir später zeigen. Die neueren Synoden und Konzilien verweisen bezüglich des Gebrauchs der Orgel beim Gottesdienste gewöhnlich nur auf die einschlägigen Bestimmungen des Caeremoniale episcoporum und verpflichten zu deren genauer Beobachtung, ohne näher auf dieselben einzugehen. Hier mögen sie in Kürze erörtert werden.

<sup>1</sup> Coll. Lac. V 862.<sup>2</sup> Ebd. 863.<sup>3</sup> Sess. XXII, De observ. in celebr. Misse.

a) Von der Überzeugung ausgehend, daß ein würdiges, dem betreffenden liturgischen Akt entsprechendes Orgelspiel dazu beitrage, ut infirmior animus in affectum pietatis assurgat, daß es sohin nützlich sei ad imperfectorum animos ad Dei contemplationem elevandos (Vened. XIV.), findet die Kirche es ganz passend, daß gerade an den Tagen, wo das Volk zahlreich in die Kirche kommt, an den Sonn- und gebotenen Feiertagen beim Gottesdienst die Orgel gespielt werde<sup>1</sup>. Ist ja im Orgelspiel überhaupt etwas Feierliches, Erhebendes, Majestätisches und Herz-erfreuendes gelegen, und hat daher die Kirche weiter verordnet, daß wie an Sonn- und Festtagen, so überhaupt bei kirchlichen Solemnitäten und freudigen Anlässen (beim feierlichen Einzug des Bischofes, eines Legaten usw. in die Kirche, während seines Aufzuges und Rezeßgebetes, bei solemnem Votivmessen, Noctatemessen) im Gotteshaus die Orgel gespielt werde<sup>2</sup>, daß sie dagegen schweige, wenn der Geist der Buße und der Trauer vorherrscht, nämlich an den Sonntagen und Ferien des Advents und der Quadragesima (sofern nicht Festtage auf sie fallen)<sup>3</sup>, an welchen dann auch keine Instrumentalmusik, sondern nur gregorianischer oder polyphoner Gesang zulässig ist<sup>4</sup>. Orgelspiel sowohl als cantus figuratus sind (in Missa et Vesperis) jedenfalls gestattet am dritten Adventsonntag (Gaudete) und am vierten Fastensonntag (Lätare)<sup>5</sup>, weil diese Tage einen freudigen Charakter haben; desgleichen an den Sonntagen Septuagesima, Sexagesima und Quinquagesima<sup>6</sup>, an welchen man zwar schon violette (buisfarbige) Paramente hat, aber wie an Gaudete und Lätare sich noch des indumentum laetitiae, des Levitenrockes, nicht der casula plicata bedient, was auch von der Weihnachtswigil, von den Vigilien der Heiligen und von den Rogationstagen gilt<sup>7</sup>. Bezüglich der Exsequien sagt das neueste Zeremoniale, die Orgel habe zu schweigen, cum cantus silet, d. h. wohl, sie dürfe nicht für sich allein gespielt werden<sup>8</sup>. Beim Stundengebet ist die Orgel zu spielen zur Mette<sup>9</sup> (einschließlich der Laudes) und zur Vesper, sofern sie feierlich gehalten werden, ausnahmsweise auch zur Terz<sup>10</sup>.

3) Das Zeremoniale redet nirgends ausdrücklich vom sog. Begleiten der liturgischen Gesänge mit der Orgel, wie es bei uns und auch in Rom z. B. bei den Vesperpsalmen und sonst vielfach üblich und gewiß auch zulässig ist, zumal wenn die Zahl der Sänger nicht groß und daher eine Unterstützung ihrer Stimmen durch eine

<sup>1</sup> Caer. ep. l. 1, c. 28, n. 1.

<sup>2</sup> Ebd. n. 2 3.

<sup>3</sup> Ebd. n. 2. S. R. C. 11. Sept. 1847, n. 2559; 22. Juli 1848, n. 2965. Das Triduum mortis Christi ist zwar die Zeit der tiefsten Bußtrauer; allein in der Liturgie des Gründonnerstags feiert die Kirche auch die Einsetzung der Eucharistie und läßt daher ihre Freude zum Ausdruck kommen, indem sie beim Hochamt weißer Paramente sowie der indumenta laetitiae (Dalmatika und Tunicella) sich bedient. Ganz entsprechend war es daher, daß sie für die Messe dieses Tages nach dem älteren Zeremoniale auch das Orgelspiel und zwar für die ganze Messe gestattete; denn daß bei uns nach dem Gloria dieses Tages mit den Glocken auch die Orgel verstummte, war bisher nur usus, ist aber durch das neueste Zeremoniale vorgeschrieben. Die jetzige Karfreitagsmesse wurde ehemals in der Osternacht, wo schon großer Jubel herrschte, gefeiert und hat daher (vom Gloria an) gleich der zugehörigen Vesper das Orgelspiel (n. 2).

<sup>4</sup> Caer. ep. l. 1, c. 28, n. 2 13.

<sup>5</sup> Ebd. n. 2. S. R. C. 2. April 1718, n. 2245.

<sup>6</sup> S. R. C. 2. Sept. 1741, n. 2365.

<sup>7</sup> S. R. C. 14. April 1753, n. 2424.

<sup>8</sup> L. 1, c. 28, n. 13.

<sup>9</sup> Nach älterem Sprachgebrauch bezeichnet Matutinum die jetzt sogenannten Laudes; nur bei diesen und dem ihnen vorausgehenden Te Deum, nicht auch schon zu den Nocturnen wurde in älterer Zeit die Orgel gespielt.

<sup>10</sup> Caer. ep. l. 1, c. 28, n. 4 7.



gute Orgelbegleitung sehr wünschenswert ist. Selbstverständlich darf solch begleitendes Orgelspiel den Text, der stets die Hauptsache bleiben muß, nicht überhöhen und unverständlich machen. Den sog. *Accentus*, die Gesänge, welche der Liturg allein vorträgt, z. B. Prästation, Paternoster, mit der Orgel zu begleiten, ist verboten<sup>1</sup>. Orgelspiel ohne Sangesstext ist zulässig *sinita epistola*, ad Offertorium, während der Elevation (*graviori et dulciori sono*), ante orationem post communionem und am Schlusse der Messe; ferner zu Anfang der Matutin und Vesper und am Schlusse der einzelnen Psalmen. Eine bedeutendere Rolle als solchem Vor- bzw. Nachspiel räumt das Ceremoniale dem Zwischenspiel ein, sofern es nämlich gestattet, daß in der Westliturgie beim Kyrie, beim Gloria (niemals beim Kredo, das als feierliche *professio fidei* allzeit ganz gesungen werden muß), beim Sanctus und beim Agnus Dei<sup>2</sup>, desgleichen im Stundengebete bei den Hymnen (auch beim Hymnus Ambrosianus) und bei den Kantiken (Venedictus und Magnificat) das Orgelspiel den Gesang abwechselnd suppliert, ohne Zweifel zu dem Zwecke, damit die Sänger, die während des Zwischenspiels der Orgel das Betreffende für sich still rezitieren können, nicht allzusehr angestrengt werden. Das Ceremoniale bezeichnet dieses alternierende Zwischenspielen (*interponere, intermiscere*) der Orgel als *cantaro per organum*, weil eben das Spiel der Orgel den eigentlichen *cantus* des betreffenden Verses oder andern Sangesstückes suppliert. Bei allen Gesängen, welche alternierende Supplierung durch die Orgel zulassen, muß der erste Vers resp. die erste Strophe stets wirklich gesungen werden, weil es Unnatur wäre, einen Gesang mit Supplieren zu beginnen; desgleichen muß das Gloria Patri und die doxologische Schlusstrophe allzeit gesungen werden, weil sich in diesen Schlussdoxologien die ganze vorausgegangene Lobpreisung sozusagen konzentriert, weil sie als intensivste Lobpreisung des Dreieinigens erscheinen. Desgleichen müssen Verse und Strophen, welche durch Gemusikation liturgisch distinguirt sind, nämlich das *Te igitur* im Te Deum, die Strophen *Tantum ergo* und *O salutaris hostia* vor ausgelegtem Allerheiligsten, das *O crux ave spes unica* in der Passionszeit und die erste Strophe des *Ave maris stella* jedesmal gesungen werden, auch wenn die ihnen unmittelbar vorhergehende Strophe gesungen worden ist.

γ) Das liturgische Orgelspiel, mag es den Gesang begleiten oder mag es ihn (was stets nur in Kürze geschehen soll) einleiten oder abschließen, muß nach Vorschrift des Ceremoniale alles Weltliche vermeiden und zum Inhalt des zugehörigen Gesanges innerlich passen, es soll allzeit ernst, würdevoll und weisevoll sein; *cavendum est, ne sonus organi sit lascivus, aut impurus et ne cum eo proferantur cantus, qui ad officium, quod agitur, non spectent, neque profani aut ludici*<sup>3</sup>.

## § 20. Der gottesdienstliche Volksgefang.\*

1. Alle gottesdienstlichen Gesänge, welche integrierende Bestandteile der kirchlichen Liturgie im engeren Sinne (Opferfeier, Stundengebet, Spendung von

<sup>1</sup> S. R. C. 27. Januar 1899, n. 4009; Caor. ep. I, 1, c. 28, n. 9.

<sup>2</sup> Im neuesten Ceremoniale war ursprünglich das alternatim beim Sanctus und Agnus Dei angeschlossen und überhaupt die ganze Nummer nicht sehr deutlich formuliert. Nach dem jetzigen offiziellen Text ist es entschieden zulässig, das zweite Sanctus und das zweite Agnus Dei mit der Orgel zu supplieren. Auch der *usus*, das *Te igitur* mit der Orgel (ohne *recitatio submissa voce*) zu beantworten, darf beibehalten werden (S. R. C. II. Sept. 1874, n. 2951).

<sup>3</sup> Caor. ep. I, 1, c. 28, n. 11.

\* Hinsichtlich des katholischen Kirchenliedes bildet das Hauptwerk: Baumker, Das kathol. deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen, I. Bd, Freiburg 1886 (neue, selbst-

Sakramenten und Sakramentalien, Prozessionen) bilden, müssen in der Kultussprache, d. h. in lateinischer Sprache gesungen werden, wenn anders bei dem betreffenden liturgischen Akte überhaupt vom Offiziator und vom Chor (bzw. von dem an den Chor sich anschließenden Volke) gesungen wird, wenn also z. B. die Messe eine *missa solennis* oder eine *missa cantata* ist, die Vesper in choro gesungen wird u. dgl. So fordert es die Einheit der Liturgie, für welche in allen ihren Teilen, also auch in den autoritativ vorgeschriebenen Sängsteilen aus gewichtigen Gründen nur eine Sprache zugelassen ist, so fordern es auch, wie niemand mehr bestreitet, die ausdrücklichen Vorschriften der Kirche, welche auf uraltes Herkommen sich stützen; denn schon in ältester Zeit sang der Chor und sang das Volk, sofern es sich am Gesange beteiligte, bei den liturgischen Handlungen stets in der Sprache der Liturgie und des Liturgen, welche im Abendland allzeit die lateinische war. Volksgefang in unserem Sinne des Wortes, d. i. Gefang in der Volkssprache als einer von der liturgischen Sprache verschiedenen, kam in der katholischen Kirche des Mittelalters bei liturgischen Handlungen im engeren Sinne, für welche bestimmte Gefänge kirchlich vorgeschrieben sind und bei denen nicht bloß rezitiert, sondern (vom Liturgen und Chor) gesungen wird, nachweislich erst seit der Reformation und unter deren Einfluß allmählich in Gebrauch, in größerem Umfang erst seit dem Ende des 18. Jahrhunderts unter dem Einfluß des Josephinismus.

a) Nachdem die liturgische Sprache aufgehört hatte Volkssprache zu sein, fand eine Beteiligung des Volkes an jenen Gefängen, welche integrierende Bestandteile der offiziellen Liturgie sind, in der Regel nicht mehr statt. Aber selbstverständlich mußte, als die infolge der Sprachenkrisis entstandenen neueren Volkssprachen sich mehr entwickelt hatten und auch religiöse, dem Fühlen und Leben des Volkes entsprechende Gedichte in *lingua vulgari* vorhanden waren, sich im gläubigen Volke das Bedürfnis geltend machen, nicht bloß draußen in Gottes freier Natur, vor der Schlacht, bei Bittgängen, auf Wallfahrten u. dgl., sondern auch in der Kirche, beim Gottesdienst religiöse Lieder in der Volkssprache zu singen, um in solchem Singen Gott so recht von Herzen und mit vollem Verständnis zu verherrlichen, möglichst lebensfreisch und innig an der Feier des Kirchenjahres sich zu beteiligen. Laut Zeugnisse der Geschichte hat die Kirche diesem Bedürfnis allenthalben, wo es sich kundgab,

ständige Umarbeitung des ursprünglich von Meister ebd. 1862 veröffentlichten Bandes); II. Bd ebd. 1883 (bis zum Ende des 17. Jahrhunderts); III. Bd ebd. 1891 (das 18. Jahrhundert umfassend); IV. Bd ebd. 1911 (19. Jahrhundert). Der Verfasser gibt in jedem Bande zuerst eine kurze Darstellung der Geschichte des Kirchenliedes in dem betreffenden Zeitraume, sodann ausführliche Literatur und Bibliographie aller bekannt gewordenen Liederbrücke mit näherer Beschreibung der wichtigeren Gesangbücher, endlich die Melodien sämtlicher Lieder mit Angabe der Quellen. — Über das deutsche Kirchenlied im allgemeinen mit besonderer Berücksichtigung des protestantischen handelt das grundlegende Werk von Wackernagel, *Das deutsche Kirchenlied von Luther bis auf Nikolaus Hermann*, 5 Bde, Leipzig 1864—1877. — Ferner Hoffmann von Fallersleben, *Geschichte des deutschen Kirchenliedes bis auf Luthers Zeit*, Hannover 1861. Dreves, *Ein Wort zur Gesangbuchfrage*, Freiburg 1884.

<sup>1</sup> Der Ursprung des deutschen Volksliedes dürfte in dem Ahrje eleison zu suchen sein, welches auch außerhalb der Kirche bei allen möglichen Anlässen ertönte. Vgl. Weinmann, *Geschichte der Kirchenmusik*, Rempten 1906, 43 ff.

Rechnung getragen, hat das Singen in *lingua vulgari* auch in den Kirchen beim öffentlichen Gottesdienst innerhalb gewisser Grenzen gestattet, jedoch nur unter der Voraussetzung, daß der eigentliche liturgische Gesang dadurch nicht beeinträchtigt, kein Teil desselben durch das religiöse Volkslied verdrängt, mit ihm vertauscht werde.

b) Unter allen Nationen des Abendlandes ist keine so reich an religiösen Liedern in der Volkssprache wie die deutsche; schon um die Mitte des 12. Jahrhunderts schrieb Gerhoch von Reichersberg: „Die ganze Welt jubelt das Lob des Heilandes auch in Liedern der Volkssprache, am meisten ist dies unter den Deutschen der Fall, deren Sprache zu wohlklingenden Liedern besonders geeignet ist“, und es ist jetzt auf Grund der eingehenden Forschungen von Hoffmann, Wackernagel usw. auch von den Protestanten allgemein anerkannt, daß es schon Jahrhunderte vor der Reformation in Deutschland nicht bloß viele und herrliche Volkslieder religiösen Inhaltes gab, die zumeist in einer der gregorianischen Tonarten sich bewegten, sondern daß derlei Lieder auch in der Kirche beim öffentlichen Gottesdienste gesungen wurden; dafür zeugen nicht bloß die zahlreichen Gesangbücher, welche schon vor der Reformation im Druck erschienen sind, sondern gibt ausdrückliches Zeugnis Melancthon, welcher in seiner Apologie zur Augsburger Konfession sagt: „Dieser Gebrauch (in den Kirchen deutsch zu singen) ist allzeit für löblich gehalten worden in der Kirche; denn wiewohl an etlichen Orten mehr, an etlichen Orten weniger deutsche Lieder gesungen werden, so hat doch in allen Kirchen je etwas das Volk deutsch gesungen, darum ist's so neu nicht“ (als schon damals manche behaupteten). Besonders häufig wurde, wie sich aus den mittelterlichen Predigtsammlungen<sup>1</sup> ergibt, nach der Predigt, oft auch schon vor derselben durch das Volk ein deutsches Lied gesungen, und es ist daher die Synode von Salzburg (1569) gewiß im Recht, wenn sie redet von einem antiquus mos, quo in ecclesiis iuxta diversitates temporum diversae cantilenae a fidei ante et post conciones canuntur populo a praedicatoribus incoepatae<sup>2</sup>. Sofern im Mittelalter die Predigt überall intra Missam, bald vor, bald nach dem Credo gehalten wurde, kann man von den mit ihr in Verbindung stehenden Volksgeängen sagen, sie haben ihren Platz intra Missam gehabt. — Sehr reich war die Liturgie im Mittelalter in Frankreich und Deutschland an Sequenzen mit herrlichen Melodien, und es ist nachgewiesen<sup>3</sup>, daß schon frühe die Gläubigen vielfach in Abwechslung mit den Sängern, welche die lateinische Sequenz strophenweise sangen, deutsche Liedstrophen einschalteten. Ein ergiebiges Feld hatte der Volksgefang in den Kirchen auch bei den religiösen Dramen<sup>4</sup>, die, bevor sie entarteten, in den Gotteshäusern aufgeführt wurden und gottesdienstlichen Charakter hatten; so die Weihnachtsspiele (Kindelwiegen, in manchen Diözesen bis ins 18. Jahrhundert fortbestehend), die Passionsspiele, die dramatische Darstellung der Auferstehung, der Himmelfahrt und der Sendung des Heiligen Geistes, die sich in kompensiöser Form in manchen Diözesen bis in die Gegenwart erhalten hat. Für diese und andere gottesdienstliche Feierlichkeiten besonders bei Prozessionen und Wallfahrten begegnen wir deutschen Liedern schon in den ältesten gedruckten Diözesanagenden und Obsequialien. Daß man auch unmittelbar nach der Messe in *lingua vulgari* sang, ist zum mindesten sehr wahrscheinlich; aber daß (abgesehen vom erwähnten Sequenzsingen und von den mit der Predigt in Verbindung stehenden Liedern) schon im Mittelalter während des feierlichen Amtes selber Volksgefang erlaubtermaßen statthatte, sei es neben den lateinischen Gesängen oder statt derselben, läßt sich nicht

<sup>1</sup> Gruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter 231.

<sup>2</sup> Hartzheim, Conc. Germ. VII 360.

<sup>3</sup> Bäumker, Zur Geschichte der Tonkunst in Deutschland, Freiburg 1881, 132.

<sup>4</sup> Vgl. des näheren Mone, Die Schauspiele des Mittelalters Bd I.



erweisen<sup>1</sup>, ebenso wenig, daß man bei der Stillmesse in lingua vulgari gesungen habe; vielleicht daß während oder nach Spendung der Kommunion da und dort Volksgefang stattfand.

c) Luther<sup>2</sup> behielt anfänglich fast sämtliche liturgische Gesänge, wie sie in der Kirche üblich waren, in lateinischer Sprache und in cantu Gregoriano vel figurato bei, ließ aber von vornherein nicht bloß für Metten und Vesper, sondern auch für die Messe, soweit er sie beibehalten, prinzipiell den Gesang in der Volkssprache zu. In der 1523 verfaßten formula Missae schreibt Luther: *Cantica velim etiam nobis esse vernacula quam plurima, quae populus sub Missa cantaret, vel iuxta Gradualia, item iuxta Sanctus et Agnus Dei. Quis enim dubitat, eas olim fuisse totius populi, quae nunc solus chorus cantat vel respondet Episcopo benedicienti? Possent vero ista cantica sic per Episcopum ordinari, ut vel simul post latinas cantiones, vel per vices dierum nunc latine, nunc vernacula cantarentur, donec tota Missa vernacula fieret. Sed poetae nobis desunt, aut nondum cogniti sunt, qui pias et spirituales cantilenas (ut Paulus vocat) nobis concinent, quae dignae sint in ecclesia Dei frequentari; interim placet illam cantari post communionem: Gott sei gelobet und gebenedeyet, der uns selber hat gespeiset<sup>3</sup>; Praeter illam valet: Nu bitten wir den heyligen geist<sup>4</sup>; item: ein findelin so lobelich<sup>5</sup>. Nam non multas invenias, quae aliquid gravis spiritus sapiant. Haec dico, ut si qui sunt poetae germanici, exstimulentur, ut nobis poemata pietatis cudant<sup>6</sup>. In Konsequenz seines Prinzipes, daß der Gottesdienst nur religiöses Tun der Gemeinde sei, mußte Luther schon in der 1526 erteilten deutschen Meßordnung dem Gesang in der Volkssprache einen größeren Spielraum gewähren, gab es aber den Gemeinden um so mehr frei, den vordem üblichen lateinischen Kirchengesang beizubehalten, als die aus dem Meßbuch ins Deutsche übersetzten Texte mit gregorianischen Choralmelodien nicht artig lauteten<sup>7</sup> und selbstverständlich nur vom Chor gesungen*

<sup>1</sup> Schon das allgemeine Konzil von Basel (sess. XXI, c. 8) hatte strengstens verordnet, daß die lateinischen Meßgesänge nicht abgekürzt, sondern ganz vorgetragen werden, eine Verordnung, welche von da an auf den Synoden des 15. und 16. Jahrhunderts regelmäßig wiederkehrt; ferner hatte genanntes Konzil verboten: *Ne in ecclesiis cantilena saeculares voce admisceantur*. Diesem Verbot begegnen wir dann bei der Synode von Eichstätt 1446 (Hartzheim V 381) und bei der Diözesansynode von Basel 1503 (ebd. VI 21), doch bleibt es fraglich, ob hier religiöse Volkslieder und nicht vielmehr Gesänge gemeint seien, die nach Inhalt und Melodie weltlich oder profan waren. Die Synode von Schwerin 1492 (ebd. V 655) verbietet, statt lateinischer Meßgesänge einzuschalten *aliud responsorium vel carmen vulgare*, worunter man gewöhnlich religiöse Gesänge in der Volkssprache (lingua vulgaris), nicht profane Lieder versteht, und es hätte sonach diese Synode den Volksgefang beim Amt der heiligen Messe direkt verboten; doch bleibt der betreffende Kanon der Schweriner Synode auch noch aus andern Gründen dunkel.

<sup>2</sup> Wie viele der zahlreichen (36) Luther zugeschriebenen Kirchenlieder wirklich auf ihn zurückgehen, kann nicht mehr festgestellt werden. Bezüglich der Melodien sagt Stelke, Geschichte des deutschen evangelischen Kirchenliedes (1904): „Mit Sicherheit kann Luther keine Melodie zugeschrieben werden, auch nicht ‚Eine feste Burg‘; vgl. Weinmann, Geschichte der Kirchenmusik 54.

<sup>3</sup> Bäumler, Kirchenlied I 716 ff.    <sup>4</sup> Ebd. I 634 ff.    <sup>5</sup> Ebd. I 286 ff, bes. 292 f.

<sup>6</sup> Daniel, Cod. lit. II 95–96.

<sup>7</sup> Luther selbst sagt: „Daß man den lateinischen Text dolmetscht und lateinische Ton (Rhythmus) oder Noten behält, lasse ich geschehen, aber es lautet nicht artig noch rechtischaffen. Es muß beides, Text und Noten, Akzent, Weise (Melodie) und Gebärde aus rechter Mutter Sprache und Stimme kommen, sonst ist es als ein Nachahmen, wie

werden konnten; bloß an den geistlichen Volksliedern, deren die deutsche Messordnung für den Anfang (Introitus), nach der Epistel (Graduale), zum Credo und Sanctus je eines vorschreibt, konnte sich möglicherweise die ganze Gemeinde beteiligen, übrigens fiel auch hierbei die Hauptaufgabe noch lange dem Sängerkhor zu, welcher die Pieder vierstimmig sang, während die Gemeinde nur deren Hauptmelodie (im Tenor, später im Distant liegend) mitsang. Erst allmählich kam es bei den Protestanten dahin, daß nur noch die Gemeinde<sup>1</sup> (ohne Chor), und zwar unisono sang. Vordem hatte man die Kirchenlieder rhythmisch gesungen; um nun aber das Zusammen-singen großer Massen zu erleichtern, führte man das fälschlich<sup>2</sup> sog. „Choralmäßige“ Singen ein, wie es bei den Protestanten bis zur Stunde üblich ist<sup>3</sup>, d. h. es werden alle Silben, auf deren jede in der Regel nur eine Note trifft, gleich lang ausgehalten, es wird alles ebenmäßig in einem Takt, langsam und schleppend vorgetragen, während beim rhythmischen Vortrag, wie er den alten Kirchenliedern eigen war, kürzere und längere Töne, raschere und langsamere Bewegung nach Maßgabe des betreffenden Sangestextes wechselten, kurz die Sprachmelodie und der Sprachrhythmus herrschten. Die Zahl der religiösen Lieder, welche anfänglich beim protestantischen Gottesdienst gesungen wurden, war klein; Luthers erste Piederammlung (1524) enthielt nur acht, die zweite schon 37, die letzte von Luther selbst noch besorgte bereits 129. Während die Reformierten nur den Gesang von Psalmen (zuerst in einfacher Übersezung, nachmals in metrischer Form) zuließen, war bei den Protestanten der religiösen Dichtung für gottesdienstliche Zwecke ein sehr freier Spielraum gewährt, und begegnen wir daher bei ihnen schon in den Gesangbüchern aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts einer Überfülle von gottesdienstlichen Liedern nach alten und nach selbstgemachten neuen Melodien; Wackernagel gibt deren Zahl bis zum Ende des

die Affen tun.“ Sehr natürlich daher, daß die Protestanten noch bis ins 17. Jahrhundert hinein nicht bloß in Mette und Vesper, sondern auch im Hauptgottesdienst (Messe) vieles in lateinischer Sprache und gregorianischer Melodie beibehielten.

<sup>1</sup> So forderte es die Konsequenz; „ein selbständiger, d. h. von der Gemeinde getrennter und von ihr unabhängiger Chor widerspricht geradezu dem evangelischen Gottesdienst. Dieser verlangt im Gegensatz zum römischen, daß nichts zwischen dem Liturgen und Chor allein verhandelt werde, sondern daß die ganze Gemeinde dabei sei und ihren eigentlichen priesterlichen gesamtcharakter ausdrücke“; so Harnack, Praktische Theologie II 519.

<sup>2</sup> Der Choralgesang war stets rhythmisch, und ist schleppender Vortrag desselben nur eine Entartung.

<sup>3</sup> Bähr (Der protestantische Gottesdienst 101 f) charakterisiert es treffend also: „Jede Silbe des Liedes, welche in der Regel mit einem Ton, selten mit zwei geschleiften versehen ist, wird ohne Unterschied in der Dauer von etwa vier Pulschlägen gesungen; auf der letzten Silbe der Verszeile oder des melodischen Satzes erfolgt eine lange Fermate von 8 bis 12 Pulschlägen, deren letzter Teil ein mehr oder weniger krauses Zwischenspiel der Orgel aufnimmt; da die Rhythmik der Sprache noch ein dunkles Taktgefühl wach erhält, gute Takteile mit langen, schlechte mit kurzen Silben verbunden sein wollen, der Schluß einer melodischen Periode aber nur auf einem guten Takteil erfolgen kann, so wird bei einer weiblichen Versendung am Schluß der Stollen oder des Abgesanges die lange Silbe doppelt so lang als die übrigen, ehe noch eine längere Fermate eintritt. So folgt nun eine Verszeile auf die andere, eine Strophe auf die andere, und in dieser sich immer gleichbleibenden Weise werden alle Melodien, schwermütige wie fröhliche, klagende wie jubelnde schleichend und schleppend abgeleiert. . . . Die Gemeinde ist genötigt, das Bußlied wie das Loblied und das Loblied wie das Bußlied zu singen. Daß man das eine etwa ein wenig schneller singen läßt als das andere, damit ist es noch gar nicht getan; die ganze Form, die Gestalt und der Charakter des jetzigen Chorals trägt die Schuld jener Annatur, die sich sonst nirgends im ganzen Reiche der Musik findet.“

16. Jahrhunderts auf ca 1500 an. Noch produktiver waren das 17. und 18. Jahrhundert, wo Pietismus und Rationalismus den Kirchengesang verflüchteten und verwässerten; schon v. Mojer (Mitte des 18. Jahrhunderts) veranschlagt die Zahl der geistlichen Lieder in der evangelischen Kirche auf 50 000, Harnack neuestens auf 100 000. Jedes Land und Ländchen erhielt seit Ende des 16. Jahrhunderts allmählich sein eigenes offizielles Gesangbuch, und manche der protestantischen Gesangbücher enthalten nicht bloß 800—900, sondern selbst 1200—1300 Lieder<sup>1</sup>, darunter neben vielem Vortrefflichen noch mehr doktrinäres, rationalistisches Zeug, reflektierende Reimereien ohne alle Poesie, viele weltliche Melodien ohne religiöse Kraft und Schwung; kein Wunder daher, daß in neuester Zeit unter den Protestanten vielseitig der Ruf nach Reform des Kirchengesanges, nach Rückkehr zur rhythmischen Sangesweise, nach Reduktion der großen Anzahl von Liedern in den Gesangbüchern, nach Ausmerzung namentlich aller jener Gesänge laut wurde, die mehr Predigten als wahrhaft poetische und zugleich populäre Lieder sind; selbst für die Rückkehr zu den gregorianischen Kirchentönen beim deutschen Psalmengefang haben Protestanten im Hinblick auf die chaotische Zerfahrenheit ihres dormaligen Kirchengesanges die Stimme erhoben<sup>2</sup>.

d) Bei Einführung des Volksesanges in die Liturgie hatte Luther es nicht bloß auf faktische Geltendmachung seiner Lehre vom ausschließlichen Volkspriestertum, sondern ausgesprochenenmaßen auch darauf abgesehen, mittelst der Volksesänge seine häretischen Anschauungen in anziehendster Form, in eindringlicher und nachhaltiger Weise dem Volke beizubringen, wie schon Bardeanes und andere Häretiker in altchristlicher Zeit und nachmals die Hufiten getan. Darum genügten ihm die alten katholischen Lieder nicht, änderte er sie mitunter ab und drang auf die Anfertigung neuer mit entschieden protestantischer Färbung, deren noch zu seinen Lebzeiten viele entstanden. Luther betrachtete den Gesang beim Gottesdienst nur als eine andere Form der Predigt oder, wie Sch ne p f es ausdrückte, „als ein Stück der Predigt, darin ein jeglicher sich selbst und seine Mitsänger oder Zuhörer des göttlichen Wortes nach Anweisung eines jeglichen Gesanges erinnert“. War nun für solche Katholiken, die nicht innig an ihrer Kirche hingen und für deren lateinische Liturgie kein rechtes Verständnis hatten, schon darin etwas Gefährliches, zum Abfall Verlockendes gelegen, daß man protestantischerseits mit großer Ostentation die Liturgie ganz oder doch größtenteils in der Volkssprache feierte, so wurde die Gefahr noch erhöht durch den Inhalt und vielfach selbst durch die Melodien der Lieder, welche man dabei sang. Es wurden mehr Katholiken zum Luthertum hinübergeführt als hinübergepredigt; schon der Jesuit A. Conzen († 1635) hat<sup>3</sup> erklärt: *Hymni Lutheri animos plures, quam scripta et declamationes (Predigten) occiderunt*. Was tat nun bei solch gefährlicher Situation ihrer Gläubigen die Kirche? Sie tat, was sie seinerzeit den Albingensern und Hufiten gegenüber getan, sie hielt nach wie vor prinzipiell aufs entschiedenste an der lateinischen Sprache als der offiziellen Sprache für die Gesangsteile der eigentlichen Liturgie, hielt am gregorianischen Choral als eigentlichem Kirchengesang fest, ohne übrigens schlechthin zu verbieten, daß die Bischöfe da, wo es ihnen als zweckdienlich erschien, in Beziehung auf Zulassung des Volksesanges mancherlei Konzessionen machten, Gewohnheiten sich bilden ließen. Besonderes Gewicht wurde in der kirch-

<sup>1</sup> Gleichwohl wird, seitdem unter dem Einfluß des Rationalismus die Predigt das Faktotum des protestantischen Kultus geworden ist, verhältnismäßig nur wenig gesungen, und liegt es, nachdem (zu Anfang des 18. Jahrhunderts) die Liednummertafeln in den Kirchen üblich geworden, fast ganz im Ermessen des Pastors, resp. des Predigers, zu bestimmen, was gesungen werden soll; eine objektive, mit Rücksicht auf das Kirchenjahr festgestellte Gesangsordnung gibt es nicht.

<sup>2</sup> Riefeth, Abhandlungen VIII 358 f.

<sup>3</sup> Polit. lib. 2, c. 15.

Xhalhofer-Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgik. I. 2. Aufl.



lichen Synodalgeseßgebung darauf gelegt, daß von den Katholiken keine Lieder gesungen würden, welche häretischen Inhaltes oder auch nur von Häretikern verfaßt und welche nicht oberhirtlich approbiert waren<sup>1</sup>.

e) Daß man kirchlicherseits nach wie vor die Volksgesänge bei Wallfahrten usw., dann vor und nach der Predigt fortbestehen ließ, ist selbstverständlich und aus allen Gesangbüchern des 16. Jahrhunderts zu ersehen; die Konzessionen, welche neu gemacht wurden, beziehen sich lediglich auf Volksgesang beim Amt der heiligen Messe. Während das Gesangbuch von Behe (1537) und das Dillinger (1576) noch nichts von intra Missam zu singenden Liedern erwähnen<sup>2</sup>, lesen wir bei Leisentritt (1567) schon folgendes: „Ich habe . . . die nothwendigsten alten Kirchengeseng, auch etliche Psalmen, Vnd andere geseng mehr . . . zusammenbracht, vnd in zwe Bucher verordnet, so vor und nach der Predigt, ja auch ane verlesung der substantz Catholischer Religion, Bey der Meß, vnter dem Offertorio und heiliger Communion, Zum theil auch in und vor den heusern, Durchs ganze Jar, Zu gewöhnlichen Zeiten, mögen auß gelesen oder vnuermischter weiß gesungen werden“<sup>3</sup>. Auch die Speierischen Gesangbücher von 1599 an, die Baderborner von 1609 an, die Würzburger von 1628 an tragen die stehende Rubrik: „Auch in Prozeßionen, Kreuzgängen und Kirchfärten, bei der heiligen Meß, Predig in Häusern und auf dem Feld zu gebrauchen.“ Während die Ermländer Synode von 1582<sup>4</sup> Volksgesang gestattet ante et post concionem et quando commodum est, erklärt die Breslauer Synode von 1592 ausdrücklich, es solle (wo herkömmlich) statt des Graduale und nach der Wandlung von der ganzen Gemeinde ein Lied in vernacula lingua gesungen werden, fügt übrigens sogleich bei: In illis vero ecclesiis ruralibus, in quibus hymnos vulgari lingua decantari consuetum non fuit, sed ubi totum officium latine canitur, nihil immutandum est, quinimmo parochos hortamur, ut in ecclesiis ruralibus ubi Scribae et Scholares (Lateinschüler?) sunt, ommissis germanicis hymnis, dum celebrant, consuetudinem latine cantandi totum officium Missae introducant<sup>5</sup>. Auch das Prager Konzil von 1605 gestattet, daß in Kirchen, wo es herkömmlich ist, vom Bischof approbierte Lieder in der Volkssprache gesungen werden intra Missae summae divinorumque officiorum celebratione und fügt dann bei: ut huiusmodi cantionum causa nihil intermittatur ex iis, quae in Missis ac divinis officiis ex sacris ritibus recitari (nicht: cantari) debent<sup>6</sup>. Viel weiter als die bisher genannten Dokumente geht in Gestattung des Volksgesanges bei der Opferfeier das Mainzer Cantual von 1605. Mit dem Bemerken, daß viele Laien eine größere Lust haben, bei der heiligen Messe zu singen, als nach altem Brauch das Leiden Christi aus ihren Betbüchern oder an ihren Rosenkränzen für sich betend zu betrachten, und daß es überdies vielfach an Choralängern fehle, wird in diesem Cantual folgende Ordnung, deutsch zu singen, festgestellt: im Singamt (missa sollemnis vel cantata) sind

<sup>1</sup> Belege siehe bei Hartzheim, Conc. Germ. VII 360; VIII 164 394 733 u. ö. Um die in den zahlreichen protestantischen Gesangbüchern verbreiteten Lieder der Häretiker von den Gläubigen fern zu halten oder sie ihnen wieder zu entwinden, erschienen noch im 16. und besonders seit dem 17. Jahrhundert auch zahlreiche katholische Gesangbücher (vgl. das Verzeichnis bei Bäumker, Kirchenlied I 124 ff; II 44 ff), theils von Privaten (z. B. von Behe 1537, Wicel 1550, Leisentritt 1567), theils autoritativ für ganze Diözesen herausgegeben.

<sup>2</sup> Das genannte Dillinger sagt vielmehr ausdrücklich: „Aus dem heiligen Ampt der Meß soll wegen dieser Gesäng nichts ausgelassen werden.“ Bäumker, Kirchenlied I 193.

<sup>3</sup> Ebd. I 189.

<sup>4</sup> Hartzheim, Conc. Germ. VII 910.

<sup>5</sup> Ebd. VIII 395.

<sup>6</sup> Ebd. VIII 733.

kurze, der betreffenden Zeit entsprechende Vieder zulässig statt des Graduale bzw. Traktus, an hohen Festen auch in strophenweiser Abwechslung mit der lateinischen Sequenz; statt des Kredo, welches der Predigt vorausgeht, kann der Kustos (Küster) das apostolische Symbolum, nach der Predigt Vaterunser und Ave Maria<sup>1</sup> deutsch singen; statt des Offertoriums mag das Volk deutsch singen bis zur Präfation; vom Sanctus bis zur Elevation ist, damit die Gläubigen Privatandacht üben können, „mit deutschen Gesängen still zu halten“, nach der Wandlung aber soll jederzeit ein deutsches Lied auf den heiligsten Fronleichnam (es werden deren fünf zum abwechselnden Gebrauch empfohlen) gesungen werden, desgleichen, wenn kein hohes Fest ist, beim Agnus Dei; während der Kommunionsspendung ist das Ave vivens hostia abwechselnd lateinisch und deutsch zu singen; „nach dem Deo Gratias mag man das Amt beschließen mit einem kurzen Gesang von dem fürfallenden Fest oder von unserer lieben Frauen“. Wenn der Priester das Amt der heiligen Messe „fürfallender Noth halben“ nicht singt, sondern nur liest, also beim sog. Peseamt, mag man deutsch singen vom Introitus bis zum Evangelium, während dessen Lesung nicht gesungen werden soll, dann vom Offertorium bis zur Elevation, von dieser bis zum Segen des Priesters; nach dem Segen mag man gerade so wie beim Singamt mit einem deutschen Lied schließen. „Wo es gebräuchlich ist, auf die höchsten Feste die Vesper oder das Salve zu singen, soll darunter nichts Deutsches, sondern alles in Latein gesungen werden; nach vollendeter Vesper oder Salve mag eines oder mehr deutsche Gesänge, nachdem es das Fest erfordert, hinzugegan werden. An Weihnachten und Ostern mögen, wo man keine Vesper hält, nachmittags in der Kirche die Christliedlein und Ostergesang gesungen werden.“<sup>2</sup> Biewohl nun in diesem Mainzer Cantual in Beziehung auf Gebrauch des Volksgefanges so ausgedehnte KonzeSSIONen gemacht werden, so ist doch am Schlusse bemerkt, daß die aufgestellte Ordnung nicht auch für jene Kirchen gelten solle, wo man „das heilig Amt durchaus lateinisch hält, und keine Gewohnheit hat, deutsch darunter zu singen, oder wo allbereits andere bessere Consuetudines im Singen gebräuchlich sind“. Die gleiche Restriktion macht der Mainzer Erzbischof Johann Philipp von Schönborn in einem unterm 28. Juni 1656 für seinen großen Erzsprengel erlassenen Schreiben, worin er dann weiter bestimmt, daß man an Orten, wo man nur das Ordinarium Missae, nicht aber das Graduale und Offertorium lateinisch singen könne, „anstatt des Graduals, unter dem Offertorio, unter der Elevation christlich katholische Deutschgesänge“ einschalte, „in denen Orten aber, wo der Schulmeister keine Sänger oder Choralisten hat, und die heilige Mess nur gelesen wird, solle man unter derselben vom Anfang bis zum Ende deutsche Gesänge gebrauchen“. Auch das Münstersche Gesangbuch von 1677, welches mit seinen KonzeSSIONen in Beziehung auf den Volksgefang bei der Opferfeier am weitesten geht, setzt gleichwohl als Regel voraus, daß an Orten, wo „ein starkes Chor“ ist, beim Amt alles lateinisch gesungen werde. So blieb es in Norddeutschland bis in die josephinische Zeit; als eigentlich liturgischer Gesang für das Hochamt galt der lateinische; wo und soweit die Verhältnisse es forderten, war Volksgefang auch beim Singamt gestattet (nicht vorgeschrieben), und beim sog. Peseamt war er Regel; eigene, zusammenhängende Singmessen, wie sie seit Ende des 18. Jahrhunderts zahlreich entstanden und in unsern Gesangbüchern stehen, gab es nicht; man wählte aus dem Viederschäge für die heilige Messe Vieder aus, welche zur betreffenden Festzeit sowohl als zum betreffenden Teil der Messe paßten. Viel weniger Verbreitung als im Norden hatte der Volksgefang schon im 16. und 17. Jahrhundert in Süddeutschland gefunden, wo

<sup>1</sup> Melodien für das apostolische Glaubensbekenntnis, für Vaterunser und Ave Maria, die auch in der Katechese gesungen wurden, siehe bei Bäumker, Kirchenlied II 211 ff.

<sup>2</sup> Ebd. I 198.

ihm auch der Josephinismus keine allgemeinere Verbreitung zu verschaffen imstande war und wo man daher bis zur Stunde durchschnittlich nicht so viel in lingua vulgari singt wie in Norddeutschland. In manchen Diöcesen, wie z. B. München, Eichstätt, Regensburg, Passau, gab es bis in die jüngste Zeit und gibt es teilweise noch bis zur Stunde fast keinen Volksgefang in den Kirchen, etwas mehr im Bistum Augsburg, wo er übrigens durchaus noch nicht so verbreitet und beliebt ist wie z. B. im Frankenlande.

1) Daß die rationalisierenden Josephiner, welche am liebsten die lateinische Sprache aus dem katholischen Rulte ganz verdrängt und ausschließlich die Volkssprache in denselben eingeführt hätten, sich alle erdenkliche Mühe gaben, wenigstens den lateinischen Gesang vollständig zu verdrängen und an seine Stelle durchweg Volksgefang einzuführen, war nach ihren Grundsätzen und Bestrebungen nur konsequent. Sie hatten eben kein Verständnis für den objektiven, mittlerischen Charakter der katholischen Liturgie, betrachteten dieselbe zumeist nur als Mittel zur Belehrung und Erbauung des Volkes, woraus sich erklärt, daß gleich den protestantischen auch die katholischen Gesangbücher aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gar viele Lieder enthalten, die nichts anderes sind als gereimte Predigten, welche im Kanzelton entweder eine verschwommene allgemeine Moral oder sog. „vernünftige“ Standesmoral dozieren, wohl auch in Naturschilderungen u. dgl. sich ergehen. Die alten, von tief sinniger, lebensvoller Auffassung der Glaubensmysterien durchwalteten Kirchenlieder wurden durch solch fadensteinige Reimereien vielfach ganz verdrängt oder doch bis zur Unkenntlichkeit verunstaltet. Das gleiche gilt von den alten Melodien; die neuen Melodien waren in der Regel weltlich, „all zu frisch und etwas lüderlich, den weltlichen Reiter- und Buhliedlein nit fast ungleich“. Wo hätten auch in einer Zeit, in welcher selbst der lateinische Kirchengesang ganz verweltlicht und von opernartiger Instrumentalmusik fast erdrückt war, für das Kirchenlied übernatürlich schöne, wahrhaft kirchliche Melodien herkommen sollen? Die Josephiner mochten vielfach der Überzeugung sein, die durchgängige Einführung des Volksgefanges sei, abgesehen von allem andern, schon darum etwas Gutes, weil auf solche Weise die verweltlichte Kirchenmusik von heiliger Stätte verdrängt werde. Doch ging es mit dieser Verdrängung nicht allzu leicht; selbst in Gegenden, wo Volksgefang auch bei der Messe nichts Neues mehr war, wollten die Gläubigen sich wenigstens nicht zwingen lassen, jahraus und ein auch an den höchsten Festtagen beim Hochamt nur Volksgefang zu haben und für denselben sich eines ver-rationalisierten Gesangbuches zu bedienen, wie z. B. das Mainzer von 1787 es war, gegen dessen fast gewaltsame Einführung das Volk an manchen Orten förmlich revoltierte. Der Mainzer Erzbischof Karl Joseph und sein Ordinariat hatten auch in der That kein Recht, zu befehlen, daß fortan überall auch beim Hochamt nur Volksgefang statfinde, wohl aber konnten sie, was ja schon lange zuvor geschehen war, den Volksgefang, so wie er auf dem Wege naturwüchsigter Gewohnheit sich eingebürgert hatte, tolerieren und ordnen.

2. Daß auf Grund des *ius commune liturgicum* der Volksgefang nur bei den sog. Volksandachten, mögen dieselben in der Kirche oder außerhalb derselben statfinden, zulässig sei, nicht aber bei der Missa solemnis vel cantata und den andern eigentlich liturgischen Handlungen, dürfte schon aus dem in voriger Nummer Erörterten zur Genüge klar geworden sein und ist gegenwärtig unbestritten. Streiten kann man etwa nur darüber, ob dem *ius commune liturgicum* gegenüber eine Gewohnheit rechtskräftig werden könne oder nicht (wie letzteres z. B. Witt, Kruttschef<sup>1</sup> u. a. behaupten), und im Bejahungs-

<sup>1</sup> Die Kirchenmusik 169 ff.



falle, wie sich die Bischöfe solchen Gewohnheiten gegenüber in concreto zu verhalten haben. Hier soll zunächst nur noch das geschriebene *ius commune liturgicum* in Sachen des Volksgefanges dargelegt und besprochen werden; dasselbe ist hauptsächlich in der Missalbulle Pius' V. (a. 1570) enthalten, welche schon auf Grund ihrer erstmaligen Promulgation überall, wo man römischen Ritus hat, verpflichtende Kraft besitzt. Diese Bulle nun schreibt in *virtute sanctae oboedientiae* wie folgt vor: *Missam iuxta ritum, modum ac normam, quae per Missale hoc a nobis nunc traditur, decantent ac legant, neque in Missae celebratione alias caeremonias vel preces, quam quae hoc Missali continentur, addere vel recitare praesument.* Hiernach ist man allgemein verpflichtet, wie bei der Stillmesse (legant) so beim Singamt (decantent) nichts wegzulassen und nichts hinzuzufügen, somit beim Singamt alles zu singen, was nach Maßgabe des Missale bei einem solchen Amt gesungen werden soll, und nichts anderes als das Vorge schriebene zu singen. Daß man dieses Grundgesetz auch in Deutschland noch kannte und anerkannte, als bereits der Volksgefang ins Singamt Zugang gefunden hatte, wurde schon in der vorigen Nummer gezeigt, und daß es bis zur Stunde überall noch verpflichtende Kraft hat, ist unbestreitbar. Schon zwei Jahre vor der offiziellen Ausgabe des Meßbuchs war die des römischen Breviers erschienen und hatte Pius V. in der vorgedruckten Bulle verordnet, daß überall, wo man römischen Ritus hat, das ganze Offizium genau nach dieser offiziellen Ausgabe rezitiert (*dicere*), und wo Chorgefang stattfindet, gesungen (*psallere*) werden müsse, daß man nichts hinzufügen und nichts weglassen dürfe. Bezüglich der einzelnen Dekrete der Ritenkongregation ist es mitunter schwer, zu entscheiden, ob sie zum *ius commune liturgicum* gehören oder ob sie bloß für engere Kreise Rechtskraft haben; es gibt Dekrete, welche allen Volksgefang in den Kirchen, speziell *coram Sanctissimo* verbieten, während andere ihn beim eucharistischen Segen, bei theophorischen Prozessionen und überhaupt beim Gottesdienst (*divina officia*, auch *coram Sanctissimo*) als zulässig erklären, vorausgesetzt, daß eine solche Gewohnheit schon besteht und schwer abzustellen wäre. Die einschlägigen Dekrete neuerer Provinzialkonzilien sind von allgemeinerer Bedeutung, sofern sie vom Apostolischen Stuhle approbiert sind.

a) Die Ritenkongregation antwortete auf die Anfrage: *Potestne tolerari praxis, quod in Missa solemnī praeter cantum ipsius Missae cantetur in choro (nicht vom Volk) a musicis aliqua laus vulgo dicta aria sermone vernaculo*, geantwortet: *Negative et abusum esse eliminandum*<sup>1</sup>.

Sehr belangreich ist auch noch ein anderes Dekret<sup>2</sup> aus neuerer Zeit, erlassen auf eine Anfrage aus Nicaragua hin: *Utrum consuetudo canendi hispano idiomatice carmina aliosque similes modos musicos coram exposito ss. Sacramento aut in eius processionibus, cum contraria revera sit bullae „Piae sollicitudinis“ fel. record. Alexandri VII. aliisque decretis sacr. rituum Congregationis, tolerari possit in hac dioecesi, vel potius quamquam populus moestaretur, evellenda sit?*

<sup>1</sup> 21. März 1862, n. 3113.

<sup>2</sup> 21. September 1864, n. 3124 ad 7.

Et quatenus negative, utrum saltem consuetudo cantandi carmina vulgari sermone in ecclesiis non exposito Sacramento, dum divina officia celebrentur, necne servari possit? Die Kongregation antwortete: Attenta consuetudine tolerari posse. Dieses Dekret bezieht sich wohl nicht bloß auf die letztere, sondern auch auf die ersterwähnte Gewohnheit und darf, solange nicht ausdrücklich das Gegentheil erklärt wird, überall angewendet werden, wo die gleiche Gewohnheit unter den gleichen Verhältnissen besteht, wie das vielfach bei uns in Deutschland der Fall ist, wo man bei den verschiedenen Volksandachten und bei Besessenen nicht bloß, wenn das Allerheiligste nicht ausgesetzt ist, sondern auch coram Exposito Volksgefang hat, desgleichen nicht nur bei gewöhnlichen Wittgängen, sondern auch bei theophorischen Prozessionen, z. B. am Fronleichnamstag, bei den Donnerstagsämtern der Corporis-Christi-Bruderschaft u. dgl. Der Ausdruck divina officia celebrare ist zwar mehrdeutig und könnte darunter möglicherweise nur die Feier von Nachmittagsgottesdiensten u. dgl. zu verstehen sein; allein der ganze Zusammenhang scheint mir eine weitere Fassung im Sinne von „Gottesdienst“ überhaupt nahe zu legen. Daß auch die missa solennis oder cantata mit inbegriffen ist, ist nicht wahrscheinlich.

b) Schließlich soll hier noch erwähnt werden, was von neueren Provinzialkonzilien, welche die Approbation des Apostolischen Stuhles erlangt haben, direkt oder indirekt in Sachen des Volksgefanges geurteilt und festgesetzt wurde. Das im Jahre 1837 gehaltene Provinzialkonzil von Baltimore verordnete: Noverint rectores ecclesiarum, iuxta ritum ecclesiae carmina vernaculo idiomate inter Missarum solemnias vel Vesperas solennes decantare non licere<sup>1</sup>. Die Provinzialsynode von Toulouse (1850) bestimmt: Nunquam inter officia parochialia (Pfarrgottesdienst an Sonn- und Feiertagen) cantus audiantur vernaculo idiomate, nisi primae Communionis vel Confirmationis diebus. Das im Jahre 1851 gehaltene Provinzialkonzil von Auch erklärte: Intra liturgicas preces nullo pacto inserantur cantus in vernacula lingua, qui tantum permitti poterunt ante et post officia publica (vor und nach feierlichen Ämtern, Vespere), in catechesibus (Christenlehrgesänge), in exercitiis spiritualibus missionum (Missionsandachten), confraternitatum et aliis huius modi, nunquam autem in benedictionibus et processionibus sanctissimi Sacramenti<sup>2</sup>. Im Jahre 1858 wurde zu Wien, im Jahre 1860 in Köln Provinzialkonzil gehalten; wiewohl in diesen beiden Kirchenprovinzen der Volksgefang in größter Ausdehnung (auch beim Singamt) stattfindet, kommt in den betreffenden Synodalverordnungen soviel wie nichts über Volksgefang vor, was beim Kölner Provinzialkonzil um so mehr auffällt, als dasselbe sehr einläßlich von der Kirchenmusik handelt; die Konzilsväter scheinen es für das gerateneren gehalten zu haben, über den bestehenden Mißbrauch, den man nicht abstellen wollte oder konnte, stillschweigend hinwegzugehen. Ziemlich ausführlich handelt dagegen das gleichfalls im Jahre 1860 gehaltene Prager Provinzialkonzil vom kirchlichen Volksgefang, der in Böhmen seit Hus weit verbreitet ist und den es nicht bloß zuläßt, sondern dringlich empfiehlt: Cantiones sacras lingua vulgari conditas praesertim in minoribus cultus divini solemnitatibus et officiis quotidianis non tantum admittimus, sed etiam summopere optamus, ut parochorum et chori rectorum pia sollicitudine in populo promoveantur. Tenerrime enim mentes afficiuntur, et fidei, amoris ac compunctionis affectus uberrime eliciuntur, si vere totius coetus religiosi voces uno ore et corde sursum ascendunt ad thronum gratiae ad divinae miseri-

<sup>1</sup> Coll. Lac. III 58.<sup>2</sup> Ebd. IV 1196.

cordiae. Ad exemplum maiorum, qui in canendis hymnis religiosis indefessi fuerunt, fideles nostri pietatis huiusmodi heredes sacris ante et post officium divinum (vor und nach dem Hochamt, feierlichen Vesper) canticis delectari iam a pueris assuescant. Im weiteren Verlaufe heißt es dann: Quod si populus sub sacrificio Missae canit (Lesemeße? Singamt?), saltem intra canonem nonnisi cantica adhibeantur, quorum tenor actioni respondet (also Refßlieder). Schließlich werden die Provinzbischöfe beauftragt, gute Gefangbücher für das Volk herauszugeben, in welche aufgenommen werden sollen cantiones, quae a longo inde tempore in populo habentur et suo tum argumento tum sono maxime commendari possunt<sup>1</sup>. Sorgliche Wachsamkeit über Text und Melodie der Volksgefänge scharft den Geistlichen auch das Konzil von Utrecht ein, welches cantiones in lingua vulgari nur nach bereits vollendetem liturgischen Gottesdienst zuläßt, solum cum ipsa ecclesiastica functio explicet<sup>2</sup>. Günstiger ist dem Volksgefang das Provinzialkonzil von Kalocsa in Ungarn (1863), welches ihn (mit Orgelbegleitung) für alle Orte und Fälle empfiehlt in Missis solemnioribus, wo man keine würdige Figuralmusik (musica et cantus figuralis) hat<sup>3</sup>.

3. Noch geraume Zeit, nachdem schon die Buchdruckerkunst erfunden war und man angefangen hatte, religiöse Lieder im Druck zu veröffentlichen, sangen die einfachen Gläubigen, welche ja des Lesens vielfach unkundig waren, an heiliger Stätte aus dem Gedächtnis und darum wohl auch mehr von Herzen, als dies durchschnittlich der Fall ist, wenn man aus dem Buche singt; noch im 16. Jahrhundert und darüber hinaus würde man es vielfach für Hochmut gehalten haben, wenn der einfache Bürger sein Lied hätte lesend mitfangen wollen „wie ein Kantor“. Aus dem Grunde, weil das Volk nicht allzu viele Lieder auswendig lernen und im Gedächtnis behalten kann, finden wir in den ältesten Gefangbüchern der Katholiken und Protestanten nur wenige Lieder (in dem von Behe 1537 nur 44), und weil diese Gefangbücher zunächst für die Kantoren bestimmt waren, enthielten sie nicht bloß die Texte, sondern auch die Melodien. Seitdem dann allmählich auch die katholischen Gefangbücher umfangreicher wurden, drangen in sie — besonders in der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts — viele (darunter nicht wenige von Protestanten verfaßte) Lieder ein, welche nach Text und Melodie des Gottesdienstes entschieden unwürdig waren. Da kam die Zeit des Aufschwunges auf allen Gebieten kirchlichen Lebens, man gewann auch wieder ein tieferes, lebensvolles Verständnis für Liturgie und ihre Zwecke, und so wurde denn allmählich bei Klerus und Volk auch das Verlangen nach durchgreifender Reform der Gefangbücher rege, einer Reform, um welche sich unstreitig der deutsche Cäcilienverein<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ebd. V 476.<sup>2</sup> Ebd. V 862.<sup>3</sup> Ebd. V 721. — Ad impossibilia nemo tenetur; wo man einen ordentlichen Choral- oder Figuralgefang nicht hat und solange man einen solchen nicht herzustellen imstande ist, erscheint Volksgefang beim Hochamt wenigstens als das zu wählende geringere Übel; denn jahraus jahrein keine missa cantata zu haben, wäre in der That ein großer Übelstand.<sup>4</sup> Ein Statut desselben lautet: Cantilenaes sacrae a populo in quibusdam devotionibus decantari solitae eatenus tolerantur (neben Choral und Figuralmusik), quatenus eas leges canonicae permittunt. Auch den Volksgefang innerhalb der bezeichneten Grenzen im Geiste der Kirche und ihrer Liturgie zu pflegen, gehört mit zu den Aufgaben dieses gegenbringenden Vereines.



große Verdienste erworben hat. Schon im Jahre 1848 wurde auf der Würzburger Bischofsversammlung angeregt, es solle ein deutsches Kirchengesangbuch herausgegeben und es sollen in dasselbe nicht bloß gute neuere, sondern auch die herrlichen älteren Lieder aufgenommen werden<sup>1</sup>. Seitdem ist der Wunsch, es möchte für alle deutschen Diözesen ein gut redigiertes gemeinsames Gesangbuch (mit Lieder-Proprien für die einzelnen Diözesen) erscheinen, oft laut geworden; bis er in Erfüllung geht, wird es Sache der einzelnen Bischöfe bleiben, Diözesangesangbücher herauszugeben, deren Lieder nach Text und Melodie dem Zwecke, schwungvoller, gotteswürdiger und erbaulicher Ausdruck kerngesunder Volksandacht zu sein, nach Möglichkeit entsprechen.

Hierzu ist erforderlich, daß die Lieder, welche das Gesangbuch enthält, allererst dogmatisch korrekt, daß sie ferner unmittelbare und darum lebensfrische Ergüsse eines gläubigen, echt (nicht pietistisch) frommen Gemüthes, daß sie nicht Glaubens- oder Sittenpredigten in Reimform, sondern in Wahrheit Lieder und als solche von Natur aus sangbar seien, ja zum Singen reizen; ferner daß sie populär, d. h. so beschaffen seien, daß sie die Gläubigen aller Bildungsgrade, Gelehrte wie Ungelehrte, den einfachen Landmann wie den größten Ärzten tief innerlich ansprechen, weil in ihnen der Dichter bei aller Stärke seines subjektiven Empfindens doch allgemein christliche Anschauungen und Gefühle in unmittelbar passender, schlichter und darum gemeinverständlicher Weise zum Ausdruck bringt; ferner daß sie für die Kirche, für den öffentlichen Gottesdienst und speziell für jene gottesdienstliche Feier passen, bei der sie in Anwendung kommen sollen, daß sie also gottesdienstliche oder Kirchenlieder seien. Ein echtes Lied trägt seine rechte Melodie, die Sprachmelodie nämlich, schon in sich und diese braucht nur in musikalische Form gebracht zu werden, sei es nach Maßgabe der alten Kirchen- oder der neueren Dur- und Moll-Tonarten. Die Melodie des Kirchenliedes soll nicht schwerfällig, sondern fließend, darf aber niemals profan, darum nicht aus dem gemeinen Volksleben entlehnt sein.

Alle den gemachten Anforderungen entsprechen durchschnittlich am besten die älteren Kirchenlieder bis herab ins 17. Jahrhundert, auf die man daher bei Herausgabe von Gesangbüchern zurückgreifen soll, ohne übrigens gute Lieder aus späterer und selbst aus neuester Zeit auszuschließen; das Volk hat ein gewisses Anrecht auf die Lieder, welche ihm einmal lieb, sozusagen herz- und mundgerecht geworden sind, vorausgesetzt, daß sie die gottesdienstlichen Zwecke nicht beeinträchtigen, sondern in Wahrheit fördern. Aus dem reichen Schätze katholischer Kirchenlieder wähle man für ein Volksgesangbuch, in das allzeit auch die Melodien aufzunehmen sind, verhältnismäßig nur wenige Lieder aus, denn nur dann wird das Volk sie gut lernen, wird sie bleibend dem Gedächtnisse einprägen können und im Stande sein, so zu singen, daß sich bewahrheitet: qui bene cantat, bis orat. Ein gutes Volksgesangbuch soll auch zugleich kompendiöses Gebetbuch sein, denn die Gläubigen sollen nicht immer singen, sondern auch für sich privatim beten, sonst verlernen sie nach und nach das Privatgebet. Sollen die Gläubigen in der Kirche gut singen,

<sup>1</sup> Coll. Lac. V 1123.

wie die gloria Dei und die aedificatio hominum es fordert, so müssen neue Gesänge mit ihnen zuerst eingeübt werden<sup>1</sup>; sodann muß der Seelsorger entschieden darauf dringen, daß die einmal erlernten Lieder beim Gottesdienst fortan mit guter Aussprache und Betonung, nicht schleppend, sondern rhythmisch, aber ohne Hast und ohne Geschrei, stets einstimmig vorgetragen und von der Orgel so begleitet werden, daß der Gesang, der nur durch kurze Zwischenspiele zwischen den einzelnen Strophen unterbrochen werden darf, als die Hauptsache, das Orgelspiel nur als dienend und unterstützend erscheint<sup>2</sup>.

## § 21. Das apostolische Glaubensbekenntnis in der Liturgie.\*

1. Da bei allen Erwachsenen der Glaube an die Grundwahrheiten des Christentums Voraussetzung für den würdigen Empfang der Taufe ist<sup>3</sup> und da der Taufende sich jederzeit über das Vorhandensein dieses Glaubens vergewissern mußte, so ergab sich gleich anfänglich und wie von selbst das Bedürfnis nach einem Breviarium fidei, nach einem feststehenden kurzen Formular, dessen sich die Täuflinge zum Bekenntnis ihres Glaubens vor der Taufe bedienen konnten und das selbstverständlich ihnen vorher autoritativ übergeben und erklärt werden mußte. Rufin<sup>4</sup> berichtet unter Berufung auf eine alte Tradition, daß die Apostel, bevor sie nach der Geistesendung in alle Welt sich zerstreuten, gemeinsam eine Norm ihrer Predigt festgestellt haben, und als diese von den Aposteln „zusammengestellte“ (collatio) Norm der Predigt betrachtet er das Taussymbol. Dringender noch als für den Zweck der Missionspredigt war eine feststehende kurze Bekenntnisform des Glaubens für den Zweck der Taufe notwendig, und daß wirklich die Apostel über eine solche sich müssen vereinbart haben, dürfte ohne weiteres schon aus der Tatsache erhellen, daß die zahlreichen Taussymbole des Orients und Okzidents, wenn auch im einzelnen nicht ganz gleichlautend, so doch im großen und ganzen einen und denselben Typus haben, in welchem wir eben die ursprüngliche apostolische Norm erblicken. Die Grundlage aller Taussymbole bildet die Taufformel, denn daß der erwachsene Täufling aktuell an Gott den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist glaube, auf deren Namen er getauft wird, erscheint unter

<sup>1</sup> Über den Modus vgl. Cäcilienkalender 1880, 38 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Mohr, Die Pflege des Volksgefanges in der Kirche<sup>2</sup>, Regensburg 1885.

\* Literatur: Aus der reichhaltigen Literatur seien angeführt die bahnbrechenden Arbeiten von C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taussymbols und der Glaubensregel, 3 Bde, Christiania 1866—1875. Derf., Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taussymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879. F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol. Seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche, 2 Bde, Leipzig 1894—1900. Fr. Wiegand, Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters. I. Symbol und Katechumenat, Leipzig 1899. Von katholischer Seite verdienen empfohlen zu werden: Bäumert, Das apostolische Glaubensbekenntnis, Freiburg 1893. Cl. Blume, Das apostolische Glaubensbekenntnis, Freiburg 1893. Dörholt, Das Taussymbol der alten Kirche II. 1, Paderborn 1898. Über die übrige Literatur vgl. Bardenheuer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I, Freiburg 1902, 74 ff.

<sup>3</sup> Mt 16, 16. Apg 8, 37.

<sup>4</sup> Expositio symboli c. 2.

allen Verhältnissen als schlechtthin notwendig. Nicht minder notwendig ist der Glaube an Jesus als den fleischgewordenen Gottessohn, der uns durch sein Leiden und Sterben erlöst hat, was daher gleichfalls in allen Taufsymbolen vorkommt.

Nachweislich seit dem 4. Jahrhundert führt das Formular für das Glaubensbekenntnis bei der Taufe neben andern Bezeichnungen allgemein den Namen *Symbolum*, d. i. Wahrzeichen (*indicium, signum*), weil man daraus, daß einer dieses Glaubensbekenntnis kannte und inne hatte, mit Sicherheit erschließen (*συμβάλλεσθαι*) konnte, er sei ein Getaufter, ein rechtgläubiger Christ. Vom Glaubensbekenntnis bei der Taufe, welches die autoritative Norm (*regula, κανών*) des Glaubens auf die ganze Lebenszeit für jeden Christen ist, wurde später die Bezeichnung *symbolum* auch auf andere, in der Regel ausführlichere Formulierungen des Glaubensbekenntnisses übertragen, wie solche durch allgemeine und provinzielle Konzilien oder auch von einzelnen großen Männern aufgestellt und ausgesprochen worden sind, und so erweiterte sich der ursprüngliche Begriff von *symbolum* als „Kennzeichen des Getauften“ zur Bedeutung von „Kennzeichen des orthodox Gläubigen“. Im Meßbuch<sup>1</sup> führt das nicäno-konstantinopolitanische, im Brevier<sup>2</sup> das dem hl. Athanasius (fälschlich) beigelegte Glaubensbekenntnis den Namen *symbolum* gleich dem apostolischen.

a) Vom *symbolum fidei* als Taufsymbol unterscheidet man vielfach die *regula fidei* und versteht unter letzterer die aus der Apostelzeit stammende mündliche Überlieferung bezüglich des Inhaltes der Predigt, speziell der Missionspredigt. Allein Jrenäus<sup>3</sup> bezeichnet die von ihm<sup>4</sup> dargelegte *regula fidei* (*κανών της ἀληθείας*), welche Gegenstand der kirchlichen Lehrverkündigung ist, ausdrücklich als „durch die Taufe empfangen“, und wir werden daher sagen müssen, *regula fidei* und *symbolum fidei* seien wesentlich eines und dasselbe, nur hat das Taufsymbol mit Rücksicht auf seinen Zweck eine konzipierte, bis aufs einzelne Wort feststehende Form. Es sind uns zahlreiche Taufsymbole der altchristlichen Zeit aus Kirchen des Orients und des Orients erhalten. Vergleicht man sie miteinander und mit den Symbolanklängen, die sich schon in der ältesten Väterliteratur (z. B. bei Justin, Tertullian) finden, so muß man die Überzeugung gewinnen, daß sie alle einer gemeinsamen Quelle entstammen, die keine andere sein kann als ein von den Aposteln selbst vereinbartes kurzes Taufsymbol, das man im Lauf der Zeiten den konkreten Bedürfnissen entsprechend aus der anderweitigen mündlichen Überlieferung in verschiedenen Kirchen verschieden erweiterte.

b) Nachweislich zum erstenmal begegnen wir der Bezeichnung des Glaubensbekenntnisses bei der Taufe als *symbolum* bei Cyprian<sup>5</sup>, dann fand sie im Abendland immer größere Verbreitung, bis sie im Laufe des 4. Jahrhunderts nach und nach gemeinüblich wurde. Daß man mit *symbolum* ursprünglich nur den Begriff „Erkennungszeichen“ im oben erörterten Sinne verband, ist gewiß. Als Erkennungszeichen ist das Taufsymbol auch *tessera* (Tertullian, Ambrosius) des miles Christi, ist das Lösungswort, ist die Parole, an welcher man den Getauften als Angehörigen der Streiterscharen Christi erkennt<sup>6</sup>, und welche man (das *Symbolum* betend) auch wirksam abgibt, wenn der Satan als Versucher naht, von dem man unmittelbar vor Ablegung des Glaubensbekenntnisses beim Taufakt feierlich sich losgesagt hat<sup>7</sup>. Schon bei Rufin<sup>8</sup> und in der dem hl. Ambrosius zugeschriebenen Ex-

<sup>1</sup> Rubr. gen. miss. n. 11.<sup>2</sup> Rubr. gen. brev. n. 33.<sup>3</sup> Adv. haer. 3, c. 9, n. 4.<sup>4</sup> Ebd. c. 10.<sup>5</sup> Ep. 69, n. 7, ed. Hartel.<sup>6</sup> Expos. symb. c. 2.<sup>7</sup> Augustin., De symbolo l. 2, c. 1.<sup>8</sup> Expos. symb. c. 2.



planatio symboli<sup>1</sup> begegnen wir dann auch der Deutung des Wortes symbolum im Sinne von collatio, d. i. Zusammentragung, compendiöse Zusammenstellung<sup>2</sup> der wesentlichen Glaubenssätze durch die Apostel selber; sehr eingehend ist diese Deutung von Cassian<sup>3</sup> vertreten, wo das Symbolum, wie schon früher bei Origenes, auch als verbum consummans vel abbreviatum, als breviarium fidei aufgefaßt wird. Bei Cyprian, Tertullian und noch bei Augustin heißt das Tauffymbol auch sacramentum, vielleicht weniger in Rücksicht auf seinen geheimnisvollen (sacramentum = μυστήριον), unter die Arkandisziplin fallenden Inhalt, als aus dem Grunde, weil man die Auslegung des Glaubensbekenntnisses vor der Taufe als den Fahnen eid (sacramentum = religiöse Verpflichtung) des miles Christi, als Zusage an ihn, als Bund mit ihm (συνταγή)<sup>4</sup> auffaßte. Die mittelalterlichen Schriftsteller kombinieren gewöhnlich bei Erklärung des Wortes symbolum nach dem Vorgang Rufins die Begriffe collatio (bei Notker „Gewerf“ = von den Aposteln zusammengeworfen) und indicium und nehmen letzteres auch im Sinne von Parole als Krie oder Kriegsgefecht<sup>5</sup>. Bei den Griechen wird das Glaubensbekenntnis sehr selten als σύμβολον<sup>6</sup>, zum öfteren als ὁμολογία oder als πίστις bezeichnet; schon im Mittelalter benannte man es nach dem Anfangsworte auch als Credo und definierte Credo wie ein Substantiv (Credonis etc.).

2. Daß und in welchem Sinne all die verschiedenen Tauffymbole (auch die orientalischen) apostolischen Ursprungs seien, wurde bereits oben angedeutet. Als apostolisch im engeren Sinne bezeichnet man das Glaubensbekenntnis, dessen sich die römische Kirche in der Tauf liturgie, beim Stundengebet, im Ritus der Priesterweihe und beim Exorzismus der Besessenen bedient; in den Generalrubriken des römischen Breviers (n. 33) wird dasselbe ausdrücklich als symbolum apostolorum benannt. Es verdient diesen Namen in der That in besonderer Weise. Schon mehrere Väter rühmen, daß die römische Kirche ihr von den Aposteln verfaßtes Symbolum mit größter Treue vor allen Veränderungen bewahrt habe, und die neueste Forschung hatargetan, daß alle, nicht nur abend-, sondern auch morgenländischen Tauffymbole auf einer der altrömischen Symbolform außerordentlich nahe stehenden Formel, wenn nicht auf ihr selbst fußen. Ist somit diese das Muttersymbol für alle Kirchen, so ergibt sich schon hieraus die Notwendigkeit, ihren Ursprung in apostolische Zeit zurückzuersehen, wozu noch spezielle Merkmale kommen, welche eine Entstehung derselben in apostolischer Zeit, und zwar in Palästina, höchst wahrscheinlich machen. Übrigens hat auch das Tauffymbol der römischen Kirche nach dem 4. Jahrhundert einzelne Erweiterungen erfahren und kam genau in der Form, welche es unter dem Namen „apostolisches Glaubensbekenntnis“ (textus receptus) gegenwärtig hat,

<sup>1</sup> Bei Mai, Script. vet. collectio VII 156 ff. Über den Verfasser dieser Schrift, die bald Ambrosius, bald Maximus von Turin zugeteilt wird, vgl. Rattenbusch, Das apostolische Symbol I 84 ff.

<sup>2</sup> Augustin (De symb. l. 1, c. 1) erklärt Symbolum als Zusammenstellung oder Sammlung des in der Heiligen Schrift Zerstreuten zu dem Zwecke, „damit nicht das Gedächtnis schwach begabter Menschen sich abmühe, sondern damit jeder Mensch sagen und behalten könne, was er glaubt“. Er verwechselt also σύμβολον mit συμβολή.

<sup>3</sup> De incarnat. 6, 3.

<sup>4</sup> Const. ap. l. 7, c. 11.

<sup>5</sup> Isidor., De off. eccl. c. 22. Rabanus M., De instit. cler. 2, 56.

<sup>6</sup> Conc. Laodic. c. 7.

erst seit dem Ausgange des 5. Jahrhunderts allmählich im Abendlande in allgemeinen Gebrauch. Schon die altrömische Formel aber zeigt neben der trinitarischen Dreitheilung (*Credo in Deum Patrem — Et in Iesum Christum — Et in Spiritum sanctum*) eine unverkennbare Abtheilung in einzelne Artikel, welche später zur Zwölfszahl der Apostel in Beziehung gebracht wurde. Frühzeitig wurden die einzelnen Artikel sogar unter die einzelnen Apostel verteilt.

a) Rufin (+ 410), welcher der *Expositio symboli* das Taufsymbol seiner Heimatkirche (Aquila) zu Grunde legt, versichert uns gleich zu Anfang seiner Symbolauslegung, daß die verschiedenen Kirchen des Okzidents und Orients zu dem von den Aposteln verfaßten Symbol in Rücksicht auf häretische Gegensätze mancherlei Zusätze gemacht haben, was aber von der römischen Kirche nicht geschehen sei: *In ecclesia tamen urbis Romae hoc non deprehenditur factum, quod ego propterea esse arbitror, quod neque haeresis ulla illic sumsit exordium, et mos ibi servatur antiquus, eos, qui gratiam baptismi suscepturi sunt, publice, id est, fidei populo audiente symbolum reddere; et utique adiectionem unius saltem sermonis eorum, qui praecesserunt in fide, non admittit auditus*<sup>1</sup>. Ähnlich äußert sich die oben erwähnte *Explanatio symboli ad initiandos*<sup>2</sup>; es wird getadelt, daß man zum apostolischen Symbolum Zusätze mache; die römische Kirche, in welcher die *fides integra* sei, habe niemals solche Zusätze gemacht, und anderwärts sollte man es auch nicht tun: *Nos symbolo, quod accepimus ab apostolis traditum atque compositum, nihil debemus detrachere, nihil adiungere. Hoc (sc. apostolicum) est autem symbolum, quod Romana tenet ecclesia, ubi primus apostolorum Petrus sedit et communem sententiam (das von allen zwölf Aposteln verfaßte Symbol) detulit. Ergo quemadmodum duodecim apostoli et duodecim sententiae*.

b) Aus Rufin ersehen wir, daß zu seiner Zeit das apostolische Symbolum in der römischen Kirche also lautete: *Credo in Deum Patrem omnipotentem. Et in Christum Iesum, unicum filium eius, Dominum nostrum. Qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine, crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelos, sedet ad dexteram Patris; inde venturus est iudicare vivos et mortuos. Et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem*.

Neben dieser altrömischen, auch durch mehrere englische Handschriften bezeugten Fassung des Taufsymbols läßt sich im Abendlande ein italienischer, afrikanischer und westeuropäischer (Gallien, Spanien, Irland) Typus unterscheiden. Ersterer kennzeichnet sich durch besonders engen Anschluß an Rom (so z. B. das Symbol von Mailand, das des Maximus von Turin, nur das Symbol von Aquila zeigt etwas mehr Abweichungen). Der afrikanische Typus kennzeichnet sich durch Zusätze zum ersten Artikel, besonders solche, welche Gott als Schöpfer bezeichnen. Für die westeuropäischen Symbole ist eine gewisse Sorg- und Regellosigkeit der Zusätze charakteristisch. Indes alle Veränderungen und Zusätze zum römischen Texte alterieren das Wesen desselben nicht; ja man suchte trotz derselben auch die Form möglichst festzuhalten, und eine sorgfältige Untersuchung läßt neben einzelnen Verschiedenheiten doch immer wieder eine solche Übereinstimmung selbst in Kleinigkeiten erkennen, daß alle abendländischen Taufbekenntnisse als Tochterrezensionen des altrömischen Symbols betrachtet werden müssen<sup>3</sup>. — Die Zusätze, welche den *textus*

<sup>1</sup> *Expos. symb. c. 3.*

<sup>2</sup> *Mai, Script. vet. collectio VII 156 ff.*

<sup>3</sup> Obige Darlegungen zumeist nach Rattenbusch, *Das apostolische Symbol*, besonders I 194 ff.

receptus vom altrömischen Taufsymbol unterscheiden, dürften westeuropäischen Symbolen entflammen. Sie finden sich in ihrer Gesamtheit zuerst in einigen pseudo-augustinischen Sermonen, welche dem 5.—6. Jahrhundert angehören, wobei die Tatsache zu beachten ist, daß die angelsächsischen Handschriften des 7. und 8. Jahrhunderts noch den altrömischen Typus aufweisen, welcher doch wohl erst unter Gregor d. Gr. dahin kam.

Die während des Mittelalters viel verbreitete, an die oben erwähnte Bemerkung Rufins anknüpfende Meinung, wonach jeder Apostel je einen Satz oder Artikel zum Symbolum beigetragen habe, scheint bereits in der wiederholt genannten Explanatio symboli unter dem Namen des hl. Ambrosius angedeutet zu sein, wenn es heißt: Quemadmodum duodecim apostoli et duodecim sententiae, und wiederum: Ecce secundum duodecim apostolos et duodecim sententiae comprehensae sunt. Durchgeführt findet sich die Zuteilung zuerst in zwei fälschlich dem hl. Augustinus zugeschriebenen Sermonen<sup>1</sup>. Schon hier geschieht sie, wie auch in zahlreichen Schriften späterer Zeit, in voneinander abweichender Reihenfolge zum klaren Beweise, daß hierüber keine feste Tradition vorlag. Während die Scholastiker<sup>2</sup> aus doktrinärem Interesse das Apostolischum in 14 Artikel zergliederten, hielt man für die Zwecke des Volksunterrichts stets an der Zwölfzahl der Artikel fest. Aus Surgants Manuale curatorum (vom Jahre 1502) ersehen wir, daß im Bistum Basel, wenn an Sonn- und Festtagen dem Volke nach der Predigt das apostolische Glaubensbekenntnis vom Prediger deutsch vorgebetet war, derselbe hinzufügte: „Hierin hand ihr begriffen die zwölf articel des Glaubens, als dann die heiligen zwölfboten jeglicher einen gedicht oder gesprochen hat.“ Die Verteilung der Artikel betreffend sagt Surgant: Quos articulos singuli composuerunt, non multum curandum est, cum certum sit, eos Spiritu sancto auctore . . . edidisse. Iuxta tamen probabiliorem doctorum sententiam appropiantur singuli singulis, ut inferius notatur: Primus (Credo . . . coeli et terrae) Petro; secundus (Et in Iesum . . . dominum nostrum) Ioanni; tertius (Qui conceptus . . . virgine) Iacobo; quartus (Passus . . . sepultus) Andreae; quintus (Descendit ad inferna) Philippo; sextus (Tertia . . . a mortuis) Thomae; septimus (Ascendit . . . omnipotentis) Bartholomaeo; octavus (Inde . . . mortuos) Matthaео; nonus (Credo . . . Spiritum sanctum) Iacobo Alphaei; decimus (Sanctam ecclesiam . . . sanctorum communionem) Simoni; undecimus (Remissionem peccatorum) Iudae; duodecimus (Carnis . . . vitam aeternam) Matthiae.

c) Die auf uns gekommenen Taufsymbole der morgenländischen Kirche, unter welchen das den Katechesen des hl. Cyrillus von Jerusalem zu Grunde liegende palästinensische, das der Apostolischen Konstitutionen (7, 41) und das der Kirche zu Salamis auf Cypern die wichtigeren sind, haben sämtlich einen größeren Umfang als das apostolische und nehmen schon deutlich auf eingedrungene Häresien, namentlich den Arianismus, Rücksicht. Trotzdem ist auch für sie, wenn nicht das altrömische Symbol selbst, so doch eine demselben äußerst nahestehende Formel als Archetypus zu betrachten. Dieser selbst aber weist durch bestimmte Eigentümlichkeiten (z. B. die Datierung des Todes Jesu nach dem Landpfleger Pontius Pilatus) auf die früheste Zeit des Christentums und auf den engen Kreis der damals noch auf Palästina und Syrien beschränkten Urkirche als Heimat hin<sup>3</sup>. Nachdem im Oriente die Bekenntnisse schon vielfach dem Nicänum hatten weichen müssen, kam seit dem Konzil von Chalcedon

<sup>1</sup> Serm. 240 et 241 (ed. Maur.).

<sup>2</sup> S. Thom., S. th. 2, 2, q. 1.

<sup>3</sup> Vgl. Morawski, Pontius Pilatus im Kredo: Zeitschr. für kath. Theologie XIX, Innsbruck 1895, 91 ff.



(451) im ganzen Orient das nicäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis als Tauffymbol in Gebrauch.

3. Seine hauptsächlichste Verwendung in der Liturgie findet das apostolische Glaubensbekenntnis im Taufritus<sup>1</sup>. Hier bildet es den Fahneneid des miles Christi, zu dem der Täufling durch das Tauffakrament gemacht wird. Von jeher verlangte die Kirche, daß die Gläubigen das Tauffymbol auswendig können sollten. Sie tat dies nicht bloß, damit ihre Angehörigen die wesentlichen Heilswahrheiten inne hätten, ihren Glauben an dieselben in autorisierter Form zu bekennen und dadurch als Getaufte sich zu legitimieren vermöchten, sondern auch, damit sie das Symbolum und dessen andächtige Rezitation als eine starke Waffe gegen alle Angriffe des Satans gebrauchen könnten. Stand ja das Tauffymbol überall in nächster Beziehung zur abrenuntiatio Satanae und galt es nicht bloß als Fahneneid, den man Christo als seinem neuen Kriegsherrn schwört, sondern auch als Parole wider den Satan, dem man für immer entsagt hat und dem daher dieses Glaubensbekenntnis erschrecklich ist. Darum empfahlen schon die Väter sowohl den Katechumenen als den Gläubigen, durch Rezitation des Symbolums die satanischen Angriffe zurückzuweisen, besonders am Morgen und Abend jeglichen Tages es zu sprechen, wie es noch jetzt in der Prim und im Kompletorium des liturgischen Stundengebetes geschieht.

Als regula fidei, welche die neugeweihten Priester verkünden sollen, erscheint das apostolische Glaubensbekenntnis bei der Priesterweihe, in deren Liturgie es übrigens erst spät Aufnahme fand.

a) Die schon wiederholt erwähnte, dem hl. Ambrosius oder Maximus von Turin zugeschriebene Explanatio symboli ad initiandos bezeichnet das Tauffymbol als spiritale signaculum, als semper praesens custodia, und ermahnt dann am Schluß die Katechumenen, sie sollten nun das ihnen übergebene und erklärte Symbol genau auswendig lernen und im stillen oftmals bei sich sprechen, denn es sei magnum tutamentum. Nascuntur stupores animi et corporis, tentatio adversarii, qui nunquam quiescit, tremor aliquis corporis, infirmitas stomachi — symbolum recense intra te. Auch allen Getauften empfiehlt Ambrosius die öftere Rezitation des Tauffymbols als der Parole wider den Satan: „Das Glaubensbekenntnis müssen wir als Schutz- und Wahrzeichen unseres Herzens besonders in den frühen Morgenstunden hersagen, und so oft wir vor etwas erschrecken, müssen wir darauf zurückgreifen. Oder wie erginge es ohne das Andenken an den Fahneneid (sacramentum) dem Soldaten im Lager, dem Krieger in der Schlacht?“<sup>2</sup> Der hl. Augustinus, welcher das Symbolum besonders beim Aufstehen und Schlafengehen gesprochen wissen will, nennt es „Heilmittel gegen das Gift der alten Schlange“ und sagt, es solle der Erlöste, wenn etwa der Widersacher auf neue Nachstellungen sinnt, demselben mit dem „Geheimnis des Symbolums“ und mit der Fahne des Kreuzes (Kreuzzeichens) entgentreten, wie auch der allzeit siegreiche Streiter wider den Teufel, St Antonius, aus häufiger Erfahrung versichert, man brauche den Satan nicht zu fürchten, wenn man mit dem Glaubensbekenntnis und dem Zeichen des Kreuzes umfriedet ist<sup>3</sup>. Nach Honorius von Autun sagt der Prediger den Gläu-

<sup>1</sup> Darüber in der speziellen Liturgik.

<sup>2</sup> De virgin. 3, 5.

<sup>3</sup> S. Athanas., Vita S. Antonii c. 23.

bigen, nachdem er ihnen das Symbol nach der Predigt vorgebetet hat: *Haec (fides) est vestrum bellicum signum. Cum diabolo et vitiis geritis bellum; cum hoc audierint signum, mox pavescunt et perterriti a vobis fugiunt*<sup>1</sup>. Sehr oft ermahnen daher mittelalterliche Synoden und Schriftsteller die Gläubigen, wenigstens morgens und abends das Symbolum zu beten<sup>2</sup>, und da in jener Zeit die Gläubigen noch vielfach zum öffentlichen Stundengebet kamen, so wurde mitunter verordnet, daß bei der Prim (also am Morgen) und beim Kompletorium (also am Abend) in jeder Pfarrkirche das Vaterunser und das apostolische Glaubensbekenntnis nicht mehr von dem Priester in der Stille, sondern laut und deutlich zum Verständnis aller Anwesenden gebetet werde<sup>3</sup>.

b) Angesichts des Gesagten kann kein Zweifel darüber bestehen, warum nachweislich seit dem frühen Mittelalter in der Prim und im Kompletorium regelmäßig das apostolische Symbolum gebetet wurde; am Morgen sollte es die Parole und Schutzwehr sein wider die Angriffe des Satans unter Tags und am Abend wider die timores nocturni. Während früherhin die Preces, in welchen das Symbolum seinen Platz hat, in der Prim und im Kompletorium wohl täglich gebetet wurden, treffen dieselben jetzt, seitdem die vielen festa duplicia eingeführt sind, nur mehr ziemlich selten. Dagegen besteht seit Pius V. die Vorschrift, täglich schon vor der Prim und dann am Schluß des ganzen Offiziums, somit doch jeden Morgen und jeden Abend das apostolische Symbolum zu beten, so daß hierdurch der alten Mahnung, täglich beim Aufstehen und Schlafengehen das Symbolum zu sprechen, im kirchlichen Stundengebet in offizieller Weise noch Rechnung getragen ist.

4. Im kirchlichen Ritus für den Exorzismus der Besessenen begegnen wir der Vorschrift, der Exorzist solle im Verlaufe seines schwierigen Ringkampfes mit dem Teufel wie das Vaterunser und Ave Maria so auch öfters das Credo wiederholen; hier erscheint das Taufsymbol so recht als das magnum tutamentum wider den Feind unseres Heiles. Die andächtige Rezitation des Glaubensbekenntnisses ist nicht bloß professio fidei, sondern auch Gebet, weil anbetende, dankbare, liebende Hingabe an den dreieinigen Gott, der in Christo so Großes zu unserm Heile getan hat.

## § 22. Das Vaterunser, der Englische Gruß und das Angelusläuten.

1. Das Gebet, welches der Herr (oratio dominica) den Seinigen gab, ist das inhaltsreichste und wirksamste aller Gebete, ist Quell und Norm für jedes wahrhaft christliche Gebet. Durch Christus, den gleichwesentlichen Gottessohn, werden die Christen Adoptivsohne Gottes, die Gott als Vater anreden dürfen, wie Christus in seinen Gebeten stets getan. Zu Kindern Gottes werden wir durch die heilige Taufe. Darum durfte das Vaterunser als spezifisches Gebet der Christen stets nur von Getauften verrichtet werden und wurde deshalb in der Taufliturgie den Tauflingen feierlich übergeben. Es verstand sich wie von selber, daß von Anfang an bei der coena dominica<sup>4</sup> auch die oratio dominica gesprochen wurde. Nur unter dieser Voraussetzung erklärt es sich genugsam, daß schon die ältesten Er-

<sup>1</sup> Migne, P. L. 172, 824.

<sup>2</sup> Göbl, Geschichte der Katechese im Mittelalter 89 ff 138 u. 5.

<sup>3</sup> Ebd. 89.

<sup>4</sup> 1 Kor 11, 20.

Klärer des Vaterunsers (Tertullian, Cyprian, Origenes) die vierte Bitte auf die Eucharistie deuteten. Das Vaterunser dient im Stundengebet als Einleitung aller Horen und wird als innigstes Gebet nach den feierlichen Vitanei- oder Bittgebeten (Preces) jedesmal vorausgeschickt. Als Schüler und Brüder Christi des Herrn haben alle Gläubigen nicht bloß das Recht, sondern auch die Pflicht (*praeceptis salutaribus moniti*), das Vaterunser zu beten; es war von jeher und ist bis zur Stunde *oratio publica et communis* (Cypr.), die *oratio legitima et ordinaria fidelium*<sup>1</sup>; schon die Zwölfapostellehre<sup>2</sup> schreibt allgemein vor, es täglich dreimal (wohl zur Terz, Sext und Non) zu beten, desgleichen die Apostolischen Konstitutionen<sup>3</sup>. Eben weil es nicht bloß Privilegium, sondern auch Pflicht der Christen ist, das Vaterunser zu beten, schärften die Synoden des Mittelalters ganz besonders den Paten ein, ihre Patentkirchen das Vaterunser zu lehren, und damit es ja alle Gläubigen sicher beten lernten, wurde es an Sonn- und Festtagen gleich dem Symbolum vom Prediger dem Volke nach der Predigt laut in *lingua vulgari* vorgebetet, und bildete es gleich dem apostolischen Symbolum und den zehn Geboten ein fog. Katechismusstück.

a) In Rücksicht auf den Inhalt sagt Tertullian<sup>4</sup> vom Vaterunser, „es umfasse nicht bloß das, was wesentlich zum Gebetsdienst gehört, nämlich Ehrfurchtsbezeugung gegen Gott und Bitten seitens der Menschen, sondern fast das ganze Wort Gottes, den ganzen Inhalt der Sittenlehre (*disciplinae*), so daß ihm dieses Gebet als kurzer Inbegriff des ganzen Evangeliums (*breviarium totius Evangelii*) erscheine“. Das wirksamste Gebet ist es deshalb, weil es Gebet im Geiste und in der Wahrheit ist, da der Sohn selber, der den Heiligen Geist in unsere Herzen sendet, es gelehrt hat, und weil der Vater die Worte seines Sohnes am liebsten hört und erhört<sup>5</sup>. „Ein freundliches und vertrauliches Beten ist es, Gott mit seinen Worten (*de suo*) anzusehen, durch Christi Gebet zu seinen Ohren emporzudringen. Es erkenne der Vater die Worte seines Sohnes, wenn wir unser Gebet verrichten; der drinnen im Herzen wohnt (Christus), sei auch in der Stimme, und da wir ihn beim Vater zum Fürsprecher für unsere Sünden haben, so laßt uns, wenn wir als Sünder für unsere Vergehen bitten, die Worte unseres Fürsprechers vorbringen; denn da er sagt: ‚Um was immer ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, das wird er euch geben‘, um wieviel wirksamer erlangen wir dann, um was wir in Christi Namen bitten, wenn wir mit seinem Gebete darum bitten.“<sup>6</sup> Anders zu beten, als er gelehrt hat, erklärt daher Cyprian nicht bloß als Unwissenheit, sondern auch als schuldbar (*culpa*), da Christus selber erklärt habe: „Ihr verwerfet das Gebot Gottes, um eure Überlieferung aufzurichten.“

b) Daß übrigens den ersten Christen das Vaterunser nicht als das einzig erlaubte Gebet erschien, sehen wir schon aus Apg 1, 24 ff; 4, 24 ff. Kol 3, 16 usw. und danach aus den ältesten Liturgien; aber es sollte doch für alle Gebete und für deren speziellen Inhalt die Grundlage und Norm sein. Sehr schön spricht sich hierüber der hl. Augustinus in dem Briefe an Proba<sup>7</sup> aus. Nachdem er in wunderbarer Kürze das Vaterunser erklärt, sagt er: „Wenn wir auch was immer für andere Worte (als das Vaterunser) sprechen, so sprechen wir doch, vorausgesetzt, daß wir in der rechten und geziemenden Weise beten, nichts anderes, als was im Vaterunser

<sup>1</sup> Tertullian., De orat. c. 10.<sup>2</sup> c. 8.<sup>3</sup> VII 24; VIII 40.<sup>4</sup> De orat. c. 1.<sup>5</sup> Cypr., De orat. c. 2.<sup>6</sup> Ebd. c. 3.<sup>7</sup> c. 22.



enthalten ist. Wer z. B. spricht: „Verherrliche dich, o Gott, bei allen Völkern, wie du bei uns verherrlicht bist, und mögen deine Propheten als wahrhaft erfunden werden“, sagt nichts anderes als: „Geheiligt werde dein Name.““ Nachdem dann Augustinus ähnliches bezüglich der übrigen Bitten dargelegt, schließt er: „Es steht also frei, mannigfach andere Worte (als die des Vaterunsers) zu gebrauchen, während man doch (im wesentlichen) das gleiche Gebet verrichtet, aber es kann nicht freistehen, anderes (als im Vaterunser enthalten ist) zu beten.“

c) Schon nach den ältesten Vätern, welche das Vaterunser erklären, ist es ein ganz spezifisches Recht der Christen, Gott als „Vater“ anzureden. Origenes<sup>1</sup> sagt, er habe trotz alles Suchens im Alten Testament kein Gebet gefunden, in welchem Gott von jemand „Vater“ genannt worden wäre. Als Grund, warum im Alten Testament Gott nicht als Vater angedeutet wurde, führt Origenes in eingehender Erörterung an, weil die Alttestamentlichen den Geist der Gotteskindschaft noch nicht empfangen hatten, welchen erst Christus den Seinigen verliehen hat, und welcher diese zum freudigen, zuversichtsvollen Vaterufen drängt. Nach Tertullian<sup>2</sup> hat der Herr den Schülern des Neuen Bundes auch eine neue Gebetsform vorgeschrieben, und weil er ihnen die Gewalt verliehen, Kinder Gottes zu sein, reden sie in diesem neuen Gebete Gott als Vater an<sup>3</sup>. Cyprian<sup>4</sup> bemerkt: „Der neue, wiedergeborene und seinem Gotte durch dessen Gnade wiedergegebene Mensch sagt an erster Stelle, gleich nach seiner Wiedergeburt ‚Vater‘, weil er schon angefangen hat, Sohn zu sein.“ Da nur die Getauften das Vaterunser eigentlich und öffentlich, in der Versammlung der Gläubigen (bei der Opferfeier und sonst) beten durften, fiel dasselbe in alter Zeit gleich dem Taussymbol unter die Arbandisziplin und wurde wie dieses den Katechumenen erst kurz vor der Taufe zu dem Zwecke mündlich (nicht etwa auf Zettel geschrieben) übergeben (traditio orationis dominicae), damit sie es (durch Hören und privates Wiederholen) dem Gedächtnis einprägten, um dann am Taufstage, nach erlangter Gotteskindschaft, es zum erstenmal eigentlich und feierlich im Kreise der Kinder Gottes (Vater unser) beten zu können (redditio) während der nachfolgenden Opferfeier beim Paternoster unmittelbar vor der ersten Kommunion.

2. Im Orient und Okzident wurde das Vaterunser seit ältester Zeit überall nach dem längeren Formulare bei Matthäus gebetet, wie aus der Doctrina apostolorum<sup>5</sup>, den ältesten Erklärungen des Vaterunsers und aus sämtlichen auf uns gekommenen Liturgien zu ersehen ist. Das Wörtchen Amen nach der letzten Bitte gehört zufolge der verlässigsten griechischen Handschriften nicht zum ursprünglichen Texte des Vaterunsers und wird daher demselben auch in der römischen Liturgie nicht überall beigelegt. Einer Doro-logie am Schluß der oratio dominica begegnen wir im Abendlande nirgends; die im Orient und bei den Protestanten gebräuchliche ist entschieden kein ursprünglicher Bestandteil des Vaterunsers, sondern wurde ihm erst in der Liturgie beigelegt, aus der sie auch in jüngere Bibelhandschriften übergang, während sie in den ältesten und verlässigsten, desgleichen bei Cyrill von Jerusalem fehlt<sup>6</sup>, welcher das Gebet des Herrn mit Amen schließen läßt.

Sachlich betrachtet paßt das Amen im Sinne von fiat unzweifelhaft als Schluß des Vaterunsers; Cyrill von Jerusalem sagt hierüber den Neugetauften: „Nach der Vollendung des Vaterunsers sagst du Amen, indem du mit diesem Amen, welches

<sup>1</sup> De orat. c. 22.<sup>2</sup> De orat. c. 1.<sup>3</sup> c. 2.<sup>4</sup> De orat. c. 9.<sup>5</sup> c. 8.<sup>6</sup> Cat. myst. v.

bedeutet „es geschehe“, alles, was in diesem von Gott gelehrten Gebete enthalten ist, besiegelt.“ Auch die Vulgata<sup>1</sup> hat das Amen, welches aber bei den ältesten Erklärern des Vaterunsers und in den ältesten Bibelhandschriften fehlt; auch im Messkanon des Gelasianums und des Gregorianums steht es nicht, desgleichen nicht im Formular der *traditio orationis dominicae* nach dem Gelasianum. Gegenwärtig (und schon im späteren Mittelalter) wird es in der Messe vom Priester im stillen hinzugefügt, auch im Stundengebet nur dann der letzten Bitte beigegeben, wenn das ganze Vaterunser still gebetet wird, niemals aber, wenn dasselbe durchaus laut gesprochen (in *Precib. fer. Laud. et Vesp.*) oder doch laut angestimmt und laut geschlossen wird (z. B. in den gewöhnlichen *Preces*). In der römischen Taufliturgie hat das Paternoster, obgleich es laut gesprochen wird, das abschließende Amen<sup>2</sup>, welches man beim privaten Gebet, mag man lateinisch oder deutsch beten, zwischen die *Oratio dominica* und das Ave Maria als passendes Trennungs- und zugleich Verbindungsglied jederzeit einschalten wird. — Die an das „erlöse uns von dem Übel“ sich unmittelbar anschließende Dogologie lautet in der Apostellehre: *Ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας*<sup>3</sup> (ohne Amen), in der Liturgie des hl. Chrysostomus: *Ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*<sup>4</sup>, worauf der Chor mit Amen antwortet. Da bei Luther der kritisch wenig wertvolle *textus receptus*, welcher die Dogologie enthält, mehr Ansehen genoß als die liturgische Tradition des gesamten Abendlandes, so nahm er die Dogologie in das Formular des Vaterunsers auf, wo sie bekanntlich lautet: „Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.“ Übrigens lassen schon ältere protestantische Agenden und läßt die neueste bayrische beim Paternoster der Abendmahlsliturgie die Dogologie fort und schließt einfach mit Amen; in der Taufliturgie dagegen haben sie die Dogologie beibehalten.

3. Der fromme Brauch, im Anschluß an das Paternoster den Englischen Gruß<sup>5</sup> (Ave Maria) samt dem Gruß der Elisabeth (*benedicta tu in mulieribus etc.*) zu sprechen, kam erst seit dem 13. Jahrhundert nach und nach in allgemeine Aufnahme. Noch in den Katechismen aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts schließt das Ave Maria regelmäßig mit den Worten *Iesus Christus, Amen*, welche nach einer wenig verbürgten Nachricht von Papst Urban IV. (1261—1264) beigelegt sein sollen und schon von den Theologen und Synoden des 15. und 16. Jahrhunderts kurz als Zusatz der Kirche bezeichnet werden. Doch noch vor der Mitte des 16. Jahrhunderts fing man vereinzelt an, dem Huldigungsgruß an Maria auch noch eine eigentliche Bitte beizufügen, nämlich: „Heilige Maria, Mutter Gottes, bitte für uns (arme) Sünder, Amen“; die Worte „jetzt und in der Stunde des Todes“ kamen seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts allmählich überall hinzu,

<sup>1</sup> Mt 6, 13.

<sup>2</sup> Im *Ordo baptizandi adultos* wird der Katechumenus, nachdem er kniend das *Pater noster* bis *libera nos a malo* inklusive gebetet hat, vom Tausenden aufgefordert: *Leva (steh auf), comple orationem tuam et dic Amen*, worauf der Katechumenus das Amen spricht. Hier wird das Amen ausdrücklich als *complementum* der *oratio dominica* bezeichnet.

<sup>3</sup> c. 8.

<sup>4</sup> Swainson, *The Greek liturgies*, Cambridge 1884, 135.

<sup>5</sup> Esser, *Geschichte des Englischen Grußes*: *Hist. Jahrbuch der Görresgesellschaft* V, München 1884, 88—116.

nachdem einmal Pius V. sie in das Formular des Ave Maria aufgenommen, dessen Rezitation durch ihn zum erstenmal offiziell in der Brevierausgabe von 1568 für das Stundengebet vorgeschrieben wurde. Seitdem muß das Ave Maria pflichtgemäß im Anschluß an das Vaterunser beim Stundengebet vor dem Beginn der einzelnen Gebetsstunden und am Schluß des ganzen Offiziums, ferner im Ordo iuvandi morientes und im Exorzismus der Beseffenen gesprochen werden; im Verlauf des Stundengebetes selber aber, desgleichen in der Messe und in der Tauffiturgie wird dem uralten Herkommen gemäß das Ave Maria dem Vaterunser niemals beigelegt, während das katholische Volk dem Vaterunser regelmäßig das Ave Maria beifügt und sich dadurch spezifisch von den Protestanten unterscheidet.

a) Das Ave Maria in seiner jetzigen Gestalt besteht aus dem Gruß des Engels<sup>1</sup> (daher auch Englischer Gruß genannt), dem Gruß der Elisabeth und den Worten der Kirche oder, genauer ausgedrückt, den Worten, welche zu den Grußworten des Engels und der Elisabeth auf dem Wege des kirchlichen Gebrauchs und der Gewohnheit allmählich hinzugekommen sind. Schon in der Liturgie des hl. Jakobus schließen die Endbitten nach der Wandlung mit einer umfänglichen begeisterten Lobpreisung Mariens, welche eingeleitet ist mit den Worten: Χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ Κύριος μετὰ σοῦ· εὐλογημένη σὺ ἐν γυναικί καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου (ἔτι Σωτῆρα ἔτεκες τῶν ψυχῶν ἡμῶν)<sup>2</sup>. Die römische Liturgie hat den Gruß des Engels und der Elisabeth (ohne weiteren Zusatz) im Antiphonar Gregors d. Gr. als Offertorium der Messe des vierten Adventsonntages, wo er allerdings aus der Zeit nach Gregor d. Gr. herrühren kann, da keines der auf uns gekommenen Antiphonare über das 9. Jahrhundert hinaufreicht. Die älteste bekannte Vorschrift, daß die Gläubigen außer dem Krede und Vaterunser auch den Englischen Gruß sprechen sollen, rührt von einer im Jahre 1198 unter Bischof Odo von Paris gehaltenen Synode her; die Konstitutionen des Bischofs von Coventry (in England) vom Jahre 1237 verordnen, daß jeder Christ, Mann und Frau, täglich siebenmal wie das Vaterunser, so auch den Englischen Gruß bete, und den Laienbrüdern des Dominikanerordens schreibt das Generalkapitel im Jahre 1266 vor, so oft sie pflichtgemäß das Vaterunser beten, sollten sie noch den Englischen Gruß sprechen. Berthold von Regensburg († 1272) bezeichnet es als „viel wunderguot“, wenn die Paten (toten) ihre Patenkinder außer dem Glauben und Vaterunser auch das Ave Maria lehren können, und am Schluß des Exordiums mehrerer Predigten fordert er die Zuhörer auf: „Es spreche euer jegliches ein paternoster und ein ave Maria, der das (Ave Maria) kann“<sup>3</sup>, woraus erhellt, daß um die Mitte des 13. Jahrhunderts das Beten des Ave Maria keineswegs allgemein war. Doch drangen die Synoden dieser Zeit immer mehr darauf, und verpflichtete z. B. die Synode von Lüttich im Jahre 1287 Eltern und Paten nachdrücklich, daß sie die Kinder nicht nur den Glauben und das Vaterunser, sondern auch das Ave Maria lehren<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Mt 1, 42.

<sup>2</sup> Swainson, The Greek liturgies 290 (der letzte Satz findet sich nicht in allen Handschriften). Auch die Liturgie des hl. Basilus und Chrysostomus hat am Schluß der Fürbitten nach der Konsekration eine Huldigung an die Gottesmutter. Am Schluß der Vesper begrüßen die Griechen die allerseligste Jungfrau und zwar dreimal mit ähnlichen Worten.

<sup>3</sup> Bgl. Pfeiffer I 44 125 424.

<sup>4</sup> Göbl, Geschichte der Katechese im Mittelalter 160 ff.



b) Aus der Exposition über das Ave Maria vom hl. Thomas von Aquin<sup>1</sup> ersehen wir, daß zu seiner Zeit der Englische Gruß noch mit den Worten schloß: *et benedictus fructus ventris tui*. Der Zusatz: *Iesus Christus* (selten nur *Iesus*), *Amen*, läßt sich erst gegen Ende des 14. und sodann im 15. Jahrhundert nachweisen; er wurde erst nach und nach allgemein und bildete bis in die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts den Schluß des Ave Maria. Im Bistum Augsburg<sup>2</sup> schloß nachweislich noch im Jahre 1543 das Ave Maria mit *Iesus Christus, Amen*, in den dortigen Synodalakten von 1567 aber begegnen wir bereits der Zusatzbitte: *Sancta Maria, mater Dei, ora pro nobis miseris peccatoribus, Amen*; im Augsburger Rituale von 1588 sodann stehen schon die Worte *nunc et in hora mortis nostrae*, welche man in Süddeutschland gleich anfänglich wie noch jetzt durch „unseres Absterbens“, in Norddeutschland durch „unseres Todes“ zu übersetzen pflegte; übrigens kamen sie beim Volke erst im 17. Jahrhundert in allgemeinen Gebrauch. Nach Jesus noch Christus hinzuzusetzen, war früherhin beim Volke fast allgemeiner Uus und ist es in manchen Gegenden Süddeutschlands noch jetzt üblich. Das Verbot der Ritenkongregation, nach Jesus einzuschalten Christus, bezieht sich nur auf die Rezitation des Ave Maria in der Liturgie und galt zunächst nur den Dominikanern, welche, von der Konzeption Pius' V. Gebrauch machend, ihr mehr als 200 Jahre altes Brevier beibehielten und das Ave Maria bis zur Stunde nur vor den einzelnen Horen des Marianischen Offiziums (nicht auch im Tagesoffizium) beten, und zwar nur bis zu dem Worte Jesus.

c) Seit dem 13. und 14. Jahrhundert ward es nach und nach allgemeiner Gebrauch, am Schluß des Exordiums der Predigt die Fürbitte Mariens durch lautes Abbeten des Ave Maria (manchmal in Verbindung mit dem Paternoster) anzurufen, eine schöne Sitte, gegen welche Erasmus von Rotterdam in seinem *Ecclesiastes* in trivialer Weise polemisiert. Im liturgischen Stundengebet begegnen wir dem Ave Maria (und zwar schon mit dem Zusatz *nunc et in hora mortis nostrae*) in Verbindung mit dem Paternoster vor den einzelnen Horen zum erstenmal im Brevier (1535) des Kardinals Quignonez, vielleicht zum Ersatz dafür, daß in dasselbe die täglichen Marianischen Tagzeiten, vor welchen stets ein Ave Maria gebetet wurde, nicht mehr aufgenommen waren. Da Pius V. in der offiziellen Ausgabe des römischen Breviers von der Pflicht, an zahlreichen Tagen neben dem Tagesoffizium auch noch das marianische zu beten, entbunden hat, vermuten Bona<sup>3</sup> und andere, der genannte Papst habe die Rezitation des Ave Maria im Anschluß an das Paternoster vor den einzelnen Horen aus dem Grunde vorgeschrieben, damit die Verehrung der Gottesmutter bei den einzelnen kirchlichen Gebetsstunden doch noch in etwas gewahrt bleibe. Wahrscheinlicher geschah es aus dem Grunde, weil damals die Verbindung des Ave Maria mit dem Paternoster *extra liturgiam* bei Klerus und Volk schon lange gemeinlich war.

d) Fragen wir nach dem Grunde, warum man überhaupt dem Gebete des Herrn den Huldigungsgruß an die Gottesmutter anreihete, so geschah dies ohne Zweifel schon von Anfang an in der Absicht, um sie, als die mächtigste Fürbitterin, durch solchen Ehrfurchts- und Liebeserweis zu veranlassen, das vorausgegangene Gebet des armseligen Menschen durch ihre mächtige Fürbitte zu unterstützen. Diese Absicht kam nachmals durch die Hinzufügung der Bitte *ora pro nobis peccatoribus* in unzweideutiger Weise zum Ausdruck. Während wir die liturgischen Orationen mit Berufung auf den gottmenschlichen Mittler schließen (*Per Dominum*

<sup>1</sup> Opusc. VI ed. Parm.

<sup>2</sup> Thalhofers Abhandlung im Augsburger Pastoralblatt 1862, 342.

<sup>3</sup> De psalmod. c. 16, § 2, n. 2.

nostrum), legen wir am Schluß der oratio dominica, so oft wir das Ave Maria beifügen, ausdrückliche Berufung ein auf Maria als mediatrix nostra und bekräftigen dadurch unsere Verehrung und unser Vertrauen, so wir als treue Katholiken gegen die Gottesmutter hegen. Schon die Waldenser verwarfen grundsätzlich das Beten des Ave Maria, da sie ja in allem nur das, was in der Heiligen Schrift ausdrücklich angeordnet ist, gelten ließen, die Tradition aber verachteten<sup>1</sup>; dergleichen taten nachmals die Protestanten, bei denen sich keine Spur des Ave Maria mehr findet, obgleich es Luther in seinen ersten catechetischen Arbeiten, z. B. im Betbüchlein von 1522, noch als catechetisches Lehrstück, was es allmählich seit dem 13. Jahrhundert neben dem Vaterunser geworden war, beibehalten hatte. Zwingli hatte in der Züricher Liturgie dem Ave Maria zum Behuf der Erinnerung an die Menschwerdung Christi einen Platz im Anschluß an die offene Schuld nach der Predigt eingeräumt, wo es lautet: Begrüßt heßt Maria du hochbegnadete, der Herr ist mit dir. Du bist die hochgelobt unter den wybern, und hochgelobt ist die Frucht dines Ichnams Jesus Christus<sup>2</sup>.

4. Im Laufe des späteren Mittelalters ist mit dem Ave Maria allmählich auch das Ave Maria-Läuten<sup>3</sup> in kirchlichen Gebrauch gekommen, und zwar zuerst das am Abend, etwas später das am Morgen und zuletzt das mittägliche. Schon die Apostolischen Konstitutionen<sup>4</sup> hatten, wohl im Hinblick auf das Alte Testament<sup>5</sup>, den Gläubigen vorgeschrieben, dreimal des Tages<sup>6</sup> (vespere, mane, meridie) zu beten, und zwar die oratio dominica. Dreimal des Tages mahnt gegenwärtig auch die Abegglocke, vom Volke kurzweg Gebetsglocke genannt, alle Gläubigen zum Gebete, und zwar erstlich (in den Versikeln und Responsorien Angelus Domini etc., Ecce ancilla Domini etc., Et verbum caro factum etc.) zur betrachtenden Anbetung des Grundgeheimnisses unserer Religion, da ja die wiederholte Erinnerung an die unendliche Liebe Gottes, welche in der Menschwerdung seines Sohnes sich offenbarte, ganz besonders geeignet ist, die Herzen der Gläubigen durch liebende Hingabe an Gott über das Getriebe des Alltagslebens zu erheben; sodann (in den zugehörigen drei Ave Maria) zu lobpreisender Huldigung und vertrauensvoller Bitte an die Mutter des menschengewordenen Gottessohnes, um sich ihrem mächtigen Schutze zu empfehlen am Morgen gegenüber „dem Pfeile, der am Tage fliegt“, abends gegenüber „dem Ding, so im Finstern schleicht“, und mittags gegenüber „dem Anfall und Dämon der Mittagszeit“<sup>7</sup>. Unmittelbar nach dem abendlichen Abelläuten, in manchen Gegenden eine Stunde später, wird mit einer (kleineren) Glocke das Zeichen zum Gebet für die armen Seelen gegeben.

a) Das Gebetsläuten zum Angelus Domini fand erst im späteren Mittelalter Eingang in die Kirche. Im Jahre 1239 verleiht Bischof Heinrich von Brigen jenen, die beim abendlichen Läuten dreimal „Ave Maria“ sprechen, einen Ablass. Etwa hundert Jahre später (1327) führte Johann XXII. an einigen Kirchen Roms das

<sup>1</sup> Bibl. max. Patr. Lugd. XXV 307 f.

<sup>2</sup> Daniel, Cod. lit. III 48.

<sup>3</sup> Effer, Das Ave Maria-Läuten und der Engel des Herrn: Hiftor. Jahrbuch der Görresgesellschaft XXIII, München 1902, 39 ff.

<sup>4</sup> Doctr. ap. c. 8; Const. ap. l. 7, c. 24.

<sup>5</sup> Dn 6, 11.

<sup>6</sup> Pf 54, 18.

<sup>7</sup> Pf 90, 6.

abendliche Ave Maria-Läuten ein. Mit Berufung auf diese Verordnung des Papstes schreiben in Frankreich die Synoden seit Mitte des 14. Jahrhunderts den Gläubigen vor, *hora ignitegii* oder beim Abendläuten drei Ave Maria (*flexis genibus*)<sup>1</sup> zu beten; den Gläubigen, welche ein Vaterunser und ein weiteres Ave Maria pro statu prospero ecclesiae et regni hinzusetzten, gewährten die Bischöfe noch einen eigenen Ablass von 20 oder 30 Tagen. In Deutschland ordnete (ohne Berufung auf einen Erlaß Johanns XXII.) die Synode von Breslau 1331 das abendliche Ave-Läuten mit folgenden Worten an: In nostra ecclesia cathedrali nec non in omnibus et singulis parochialibus ecclesiis civitatis et dioecesis iugiter de vespere circa crepusculum omni die de caetero tribus vicibus ad unam partem brevibus intervallis campana pulsetur, ut omnes et singuli Christi fideles ad campanae sonitum flexis genibus gratiam matris gratiae invocantes et Ave Maria dicentes pro bono statu ecclesiae et pace terrarum nostrarum deprecantur. Allen, welche dieser Vorschrift nachkamen, verlieh der Bischof Ablass von 40 Tagen<sup>2</sup>.

Jahrelang bevor das Ave Maria-Beten üblich wurde, pflegte man in England, Frankreich, Italien und wohl auch anderwärts bei einbrechender Nacht das Glockenzeichen *ad ignitegium* („*pulsatur ignitegium*“)<sup>3</sup> zu geben, so genannt, weil um die Zeit dieses Glockenzeichens in den Häusern das Feuer in der Herdgrube mit Asche zugedeckt werden mußte; nach dem Ignitegium-Läuten mußten auch die Häuser verriegelt werden und durfte niemand mehr (ohne Licht) ausgehen<sup>4</sup>. Weil von der Kirche aus gegeben, war das in Rede stehende Glockenzeichen für die Gläubigen sicherlich auch Mahnung zum Gebet, ein Gebetläuten im weiteren Sinne des Wortes.

b) Zu Beginn des 14. Jahrhunderts kam auch das Gebetläuten am Morgen in Aufnahme. Im Jahre 1317 bereits pflegte man in Parma beim Morgenläuten (wie beim mittäglichen und abendlichen Gebetläuten) dreimal das Vaterunser und das Ave Maria zu sprechen. Im Hinweis auf das schon länger bestehende Gebetläuten am Abend verpflichtete zuerst die Synode von Lavour (in Languedoc) im Jahre 1368 die Pfarrer *sub poena excommunicationis*, dafür zu sorgen, daß in Zukunft auch am Morgen ähnlich wie am Abend mit der Glocke (*cum batello maioris campanae*) ein Gebetszeichen gegeben werde, wobei die Gläubigen, welchen dafür ein Ablass von 30 Tagen verliehen wird, fünf Vaterunser zu Ehren der heiligen fünf Wunden und sieben Ave Maria zu Ehren der sieben Freuden Mariens beten sollten, um Frieden und Glück für Kirche und Staat zu erslehen<sup>5</sup>. Eine ähnliche (nur drei Ave und 20 Tage Ablass) Verordnung erließ im Jahre 1369 die Synode von Béziers<sup>6</sup>. Seit Anfang des 15. Jahrhunderts sodann begegnen wir auch in den Akten deutscher Synoden (z. B. Breslau 1416, Mainz 1423, Köln 1423) der Vorschrift, daß — wie am Abend — so auch am Morgen ein Glockenzeichen (stets *tribus vicibus*) zum Gebet gegeben werde. Diese Morgenzeit wird näher bezeichnet durch *mane in aurora* oder *circa solis ortum*; Umfang und Zweck des betreffenden Gebetes werden noch nicht gleichförmig bestimmt; erst die Synode von Straßburg 1549 bezeichnet gleich dem abendlichen auch das morgendliche Gebetläuten als *signum salutationis angelicae*, wobei die Gläubigen sich dankbar an das Geheimnis der Menschwerdung und Erlösung erinnern, drei Ave Maria und vor jedem derselben *Gloria tibi Domine* (also noch nicht *Angelus Domini* etc.) sprechen und

<sup>1</sup> Martène, Thes. anecdot. IV 962.

<sup>2</sup> Hartzheim, Conc. Germ. IV 317.

<sup>3</sup> Du Cange, Glossarium ad v. *ignitegium*.

<sup>4</sup> Hardouin, Conc. coll. VII 1856.

<sup>5</sup> Martène, Thes. anecdot. IV 660.



am Schluß die weihnachtliche Oration *Deus qui de beatae Mariae virginis utero beifügen sollen*<sup>1</sup>.

c) Das Gebetläuten um die Mittagsstunde schreibt zuerst eine Prager Synode vom Jahre 1386 vor<sup>2</sup>. Es war dies jedoch nur eine Aufforderung zum Gedächtnis des bitteren Leidens des Herrn und lediglich für die Freitage vorgeschrieben. Ähnlich bestimmen auch andere Provinzialsynoden<sup>3</sup>. Dieses Gebetläuten am Mittag wurde dann auf die andern Tage ausgedehnt und in der Kirche allgemein durch die Bestimmung des Papstes Kalixt III., der infolge des Vordringens des Halbmondes die ganze Christenheit zum Gebete für die Türkenkämpfer aufforderte und zugleich verfügte, daß, um die Gläubigen zu diesem Gebete zu mahnen, täglich zwischen Mittag und der Vesperstunde wenigstens eine halbe Stunde mit einer oder mehreren Glocken *tribus vicibus* geläutet werde. Das dreimalige Gebetläuten erscheint als Aufforderung zum Preise der Gottesmutter bereits im *Caeremoniale episcoporum* <sup>4</sup> *Klemens' VIII.*, worin dem *sacrista* vorgeschrieben wird, dafür zu sorgen, *ut matutino, meridiano ac vespertino tempore diebus singulis salutationis angelicae signum detur*.

d) Einzelne Synoden dehnten sehr zweckmäßig ihre Vorschriften selbst auf die Art und Weise des Geläutes aus, verordneten z. B., daß nicht zu lang, aber auch nicht zu kurz geläutet werde: *pulsus campanae nec nimis longus, nec nimis brevis sit, sed commensuratus communi ecclesiae salutationi, quae incipit „Angelus Domini“*. Die Ermländer Synode von 1610 bestimmte, daß die Mittags-Gebetglocke eine größere sei als die für das morgendliche und abendliche Gebetläuten, für welches selbst wieder *iuxta temporum qualitatem* bald eine größere (so an Festtagen), bald eine kleinere Glocke gebraucht werden sollte. In manchen Diözesen war mit Rücksicht auf die Verschiedenheit der Tageslänge genau bestimmt, zu welcher Stunde am Morgen und zu welcher am Abend das Angelusläuten stattfinden müsse<sup>5</sup>.

e) Das Armenseelen-Geläute am Abend (*sub noctem*) schreiben schon die Salzburger Synodalstatuten vom Jahre 1616 vor<sup>6</sup>; desgleichen verordnet die Kölner Synode von 1627, daß nach dem abendlichen Angelusläuten durch ein Zeichen mit einer andern Glocke (in der Regel mit einer kleineren) die Gläubigen zum Gebet für die Verstorbenen gemahnt werden. Ein Jahrhundert später begnadigte Klemens XII. dieses Gebet, welches nach ihm in der ersten Nachtsstunde (in Rom eine Stunde nach dem Angelusläuten) verrichtet wird, mit Ablassen.

## § 23. Die kleinere Doxologie.

1. Im Unterschied vom *Gloria in excelsis Deo* als der ausführlicheren Lobpreisung des Dreieinigen bezeichnet man im Orient<sup>7</sup> und Okzident das *Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto etc.* als kleinere Doxologie, *doxologia minor* (*δοξολογία μικρά*). Da sie nicht bloß im Stundengebete, sondern auch im Missale, Pontifikale und Rituale häufig wiederkehrt, muß in der allgemeinen Liturgik von ihr gehandelt werden.

2. Sowohl in den alttestamentlichen als in den neutestamentlichen Büchern begegnen wir am Schluß von Gebeten verschiedenen Inhaltes kurzen Lob-

<sup>1</sup> Hartzheim, Conc. Germ. VI 499 ff.

<sup>2</sup> Abhandl. der k. böhm. Ges. der Wissensch., 5. Folge, XII 22. Esser 258.

<sup>3</sup> Hartzheim, Conc. Germ. V 41 209 221. <sup>4</sup> L. 1, c. 6, n. 3.

<sup>5</sup> Benedict. XIV., Instit. 13, n. 11.

<sup>6</sup> Hartzheim, Conc. Germ. IX 267.

<sup>7</sup> Goar, Eucholog. 47.

preisungen Gottes oder Doxologien, unter welchen die neutestamentlichen als Typus und Grundlage der liturgischen Doxologia minor in ihrer kürzeren Form erscheinen, welche sie noch jetzt bei den Griechen hat und bis ins 5. hzw. 6. Jahrhundert auch im Abendland gehabt zu haben scheint, wo sie alsdann den Zusatz *Sicut erat in principio* erhielt, dessen Übersetzung in die Volkssprache nicht ohne Schwierigkeit ist und darum mehrfach verschieden lautet.

a) Im Alten Testament schließen die ersten vier Psalmenbücher (40, 14; 71, 19; 88, 53; 103, 48) je mit der Doxologie (Beracha): *Benedictus Dominus Deus Israel a saeculo et usque in saeculum; fiat, fiat*, welche von dem späteren Psalmsammler oder von der großen Synagoge als Schlußwidmung den einzelnen Psalmbüchern beigelegt wurde, um auszudrücken, daß alle darin enthaltenen Lieder der Verherrlichung Gottes für und für geweiht sein sollen.

b) Die kurzen Doxologien im Neuen Testament, welche am Schlusse von Gebeten oder auch am Schluß von Briefen einer gehobenen, dankerfüllten Herzensstimmung Ausdruck geben, sind an den Vater allein<sup>1</sup>, oder an den Sohn allein<sup>2</sup>, oder an den Vater und den Sohn<sup>3</sup>, oder endlich an den Vater durch den Sohn gerichtet. Während in der schon durch ihre Doxologie als sehr alt charakterisierten *Doctrina apostolorum* die *δόξα (καὶ δόναμις)* zum öfteren dem Vater allein ohne Erwähnung des Sohnes und des Heiligen Geistes, und nur einmal<sup>4</sup> dem Vater durch den Sohn geweiht wird, finden wir dagegen schon bei den ältesten Vätern in den Verherrlichungsformeln alle drei göttlichen Personen erwähnt, wobei die *δόξα* Gott dem Vater zuerkannt wird, bald durch den Sohn (*διὰ τοῦ υἱοῦ*) in (*ἐν*) dem Heiligen Geiste, bald mit (*μετὰ*) dem Sohne samt (*σύν*) dem Heiligen Geiste. Ist ja der Christengott nicht eine starre Monas, sondern trinitarisch, und verherrlicht ihn deshalb der Christ um so passender stets in Trinitate, als er auf den Namen des Dreieinigen getauft worden ist und daher füglich nicht bloß im Symbolum, sondern auch in der Lobpreisung Gottes (*ἐν τῇ τῆς δόξης ἀναπληρώσει*) den Glauben an den Dreieinigen zum Ausdruck bringt, wie der hl. Basilius<sup>5</sup> gar sehr betont. Da in der Taufformel<sup>6</sup> Gott der Vater und der Sohn und der Heilige Geist ganz parallel genannt sind, so lag es für die Christen gewiß nahe, die Formel zur Verherrlichung des Dreieinigen der Taufformel analog zu gestalten und somit zu beten: *Δόξα (oder ἡ δόξα, δόναμις κλ.) τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι*; und weil ferner schon in den neutestamentlichen Doxologien durch den Zusatz *εἰς τοὺς αἰῶνας*<sup>7</sup> oder *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*<sup>8</sup> ausgedrückt war, Gott als dem Ewigen gebühre die *δόξα* wie schon jetzt<sup>9</sup>, so in alle Ewigkeit, so ist leicht erklärlich, warum die Christen ihre Doxologie schon sehr frühe zum öfteren mit den Worten schlossen: *Νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.* So ergab sich wie von selbst die Formel: *Δόξα τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν*, wie sie schon an mehreren Stellen der Apostolischen Konstitutionen und bei den Griechen noch jetzt in der Liturgie lautet. Darauf, daß die drei göttlichen Personen in der Doxologie mittels Anwendung von *καὶ* einander ganz gleichgestellt<sup>10</sup> werden, legte man mit Recht ein großes Gewicht, seitdem die Arianer und Pneumatomachen das *διὰ* oder *μετὰ τοῦ υἱοῦ* der beiden andern weitverbreiteten doxologischen Formeln gegen die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem

<sup>1</sup> Röm 11, 36. Gal 1, 5. Eph 3, 21.

<sup>2</sup> Röm 16, 27. Hebr 13, 21.

<sup>3</sup> Offb 5, 13.

<sup>4</sup> c. 9.

<sup>5</sup> De Spiritu sancto c. 10.

<sup>6</sup> Mt 28, 19.

<sup>7</sup> Röm 16, 27.

<sup>8</sup> Gal 1, 5. Hebr 13, 21.

<sup>9</sup> 2 Petr 3, 18.

Vater und das  $\sigma\upsilon\nu$  oder  $\epsilon\nu$   $\piνε\upsilon\mu\alpha\tau\iota$   $\acute{\alpha}\gamma\iota\omega$  gegen die Gleichwesentlichkeit des Heiligen Geistes ausbeuteten, wie aus der für die Geschichte unserer Doxologie äußerst wichtigen Schrift des hl. Basilus De Spiritu sancto zu ersehen ist. Übrigens begegnen wir außer der obigen Doxologie mit  $\kappa\alpha\iota$  —  $\kappa\alpha\iota$  in den griechischen Liturgien auch noch andern Doxologien, die freier gestaltet sind und den älteren Typus (mit  $\alpha\delta\alpha$ ,  $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ ,  $\sigma\upsilon\nu$ ,  $\epsilon\nu$ ) haben. Basilus selber hatte sich beim Gottesdienst einer doppelten Form bedient, nämlich:  $\Delta\delta\acute{\alpha}$   $\tau\omega$   $\pi\alpha\tau\rho\iota$   $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$   $\tau\omega$   $\nu\iota\omega$   $\sigma\upsilon\nu$   $\tau\omega$   $\piνε\upsilon\mu\alpha\tau\iota$   $\tau\omega$   $\acute{\alpha}\gamma\iota\omega$  und  $\delta\iota\alpha$   $\tau\omega$   $\nu\iota\omega$   $\epsilon\nu$   $\tau\omega$   $\piνε\upsilon\mu\alpha\tau\iota$   $\acute{\alpha}\gamma\iota\omega$ <sup>1</sup>, hält auch deren Fortgebrauch entschieden für zulässig, gibt aber im Hinblick auf die erwähnten Häretiker gleichwohl der Formel mit  $\epsilon\tau$  —  $\epsilon\tau$  um so mehr den Vorzug, als sie engstens an die Taufformel sich anschließt.

c) Die doxologia minor scheint im Abendland, wo sie auch hymnus glorificationis hieß, ursprünglich keinen größeren Umfang gehabt zu haben als die oben näher besprochene griechische und wird daher gelautet haben: Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto (et) nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen. Der Zusatz sicut erat in principio fehlt in der mozarabischen Liturgie bis zur Stunde und lautet dort die Doxologie nach Vorschrift des 15. Kanons der vierten Synode von Toledo (633): Gloria et honor Patri et Filio et Spiritui sancto in saecula saeculorum. Amen. Wann und wo der Zusatz sicut erat in principio zuerst gemacht wurde, ist nicht bekannt, wohl aber, daß die Griechen zur Zeit des Schisma den Abendländern wegen dieses Zusatzes Vorwürfe machten<sup>2</sup>. Gewiß ist, daß im Jahre 529 die Synode von Vaison<sup>3</sup> im südlichen Gallien verordnete: „Wie in Rom und im Orient und in ganz Afrika und Italien wegen der Ketzler (Arianer), welche die Ewigkeit des Sohnes leugnen, in allen Schlussformeln nach dem Gloria beigefügt wird sicut erat in principio, so soll es auch in allen unsern Kirchen (Galliens nämlich) geschehen.“<sup>4</sup> Wohl ist die Angabe, daß man fraglichen Zusatz im Orient habe, unrichtig, aber darin liegt kein Grund, auch die Richtigkeit der Angabe in Beziehung auf die römische Kirche (Italien, Afrika) zu bezweifeln, welche den Zusatz schon im 5. Jahrhundert oder noch früher gemacht haben dürfte. Da die Synode sagt, der Zusatz sei wegen der Häretiker gemacht worden, welche die Ewigkeit des Sohnes leugneten, so liegt es nahe, ihn speziell und ausschließlich auf den Sohn zu beziehen, somit als Subjekt das Wort Filius aus dem ersten Teil der Doxologie zu dem Sicut erat herüber zu ergänzen und etwa zu interpretieren: auch dem Sohne sei die gleiche Ehre wie dem Vater und dem Heiligen Geiste, wie er war, d. i. gemäß dem, daß er war im Anfang, d. h. nach biblischem<sup>5</sup> und patristischem Sprachgebrauch „von Ewigkeit“. So gefaßt, erscheint das Sicut erat als nachfolgende Rechtfertigung darob, daß man auch dem Sohne ganz parallel wie dem Vater und dem Heiligen Geiste die  $\delta\delta\acute{\alpha}$  zuerkannt hat. Diese Auffassung liegt der Übersetzung „als er war im Anfang“ zu Grunde, der man vielfach in älteren deutschen Büchern, z. B. noch im Augsburger Ritual von 1764, und besonders im Munde des Volkes begegnet. Übersetzt man, wie oft geschieht, „wie es war im Anfang“ und betrachtet man als Subjekt für das Sicut erat den ganzen vorausgehenden Teil der Doxologie, so ergibt sich der Sinn: Ehre sei (von uns Menschen) dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste, wie es stets seit Anfang der Welt war, d. i. solange es eine gottverherrlichende Kreatur gibt, so sei es auch jetzt und so sei und bleibe es in Ewigkeit. Übersetzt man aber das Sicut erat durch „wie sie (die Ehre) war“, dann erscheint gloria als Subjekt und ergibt sich der

<sup>1</sup> De Spiritu sancto c. 1, n. 25.<sup>2</sup> De exord. et increm. c. 25.<sup>3</sup> Can. 5.<sup>4</sup> Mansi VIII 727.<sup>5</sup> Jo 1, 1.



Sinn: wie die Ehre dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste von Anfang an, d. i. seit Anbeginn der Welt gewesen, von den Menschen zuerkannt worden ist, so sei sie ihnen auch jetzt (von uns) zuerkannt und soll ihnen zuerkannt werden immer und in Ewigkeit. Jedenfalls liegt der Grund, warum die Übersetzung der kleineren Doxologie in Ritualien und Gebetbüchern mannigfach verschieden ist, in dem schwierigen *Sicut erat in principio*.

3. In unserer römischen Liturgie steht die kleinere Doxologie in der Regel am Schluß der Psalmen, mag der ganze Psalm oder nur ein und der andere Psalmvers (z. B. im Introitus) gebetet oder gesungen worden sein. In solcher Stellung hat das Gloria Patri, welches den alttestamentlichen Liedern zugleich ein christliches Gepräge ausdrückt, allzeit den Zweck, dem vorausgegangenen Psalmgebet, mag es den Charakter der Anbetung, des Dankes oder der Bitte haben, schließlich noch die ausdrückliche Beziehung auf den Dreieinigen zu geben, von dem ja alles kommt, um was wir bitten, wofür wir danken usw., und dem daher alle Ehre jetzt und ewiglich gebührt. Den gleichen Zweck hat das Gloria Patri (hier ohne *sicut erat* etc.) in den Responsorien, sowohl in den größeren im *officium nocturnum* (je nach der dritten und bzw. in der dritten Nocturn nach der zweiten Lektion) als in den kleineren im Verlauf des *officium diurnum*. Noch gegen Ende des Mittelalters mußte man beim Gloria Patri aufstehen; gegenwärtig ist nur noch die dem *cultus laetiae* entsprechende *inclinatio capitis maxima* vorgeschrieben, die uns jederzeit eine Mahnung sein soll, uns auch im Innersten unserer Seele, in welcher wir den majestätischen dreieinigen Gott uns vergegenwärtigen, in Ehrfurcht zu beugen und das in der Doxologie zusammengefaßte vorausgehende Gebet in Demut und Anbetung vor seinem Throne niederzulegen. Das gleiche gilt bezüglich der Hymnen, die alle, wenn auch nicht gerade mit der *doxologia minor*, so doch nach deren Typus doxologisch schließen und sich dadurch ausdrücklich als Verherrlichung der Trinität charakterisieren. Als Lobpreis des Dreieinigen hat die Doxologie wesentlich das Gepräge des Freudigen und fällt daher in der liturgischen Trauerzeit je nach deren Stadium nur teilweise (a Dominica Passionis) oder ganz aus (Triduo mortis Christi und in off. defunctorum).

a) Wiewohl Griechen und Orientalen durch ihre ganze Liturgie hin (auch im Stundengebet) von der Doxologie häufig Gebrauch machen, so pflegen sie doch nicht gleich den Abendländern jeden einzelnen Psalm mit ihr zu schließen; schon Cassian<sup>1</sup> versichert, daß er diesen Brauch der Abendländer im Orient nirgends getroffen habe. Wann derselbe eingeführt wurde, läßt sich nicht genau bestimmen. Nach Angabe der mittelalterlichen Liturgiker<sup>2</sup> hätte Papst Damasus, vom hl. Hieronymus hierzu aufgefordert, die Anordnung getroffen, daß am Schluß eines jeden Psalmes das Gloria Patri beigelegt und hierdurch der Glaube der nicänischen Väter zum Ausdruck gebracht werde, was wenigstens nicht als unmöglich erscheint, obgleich der diesbezügliche

<sup>1</sup> De inst. coenob. 2, 8.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. (Pseudo-)Alcuin, De div. off. c. 40; Amalarius, De eccl. off. 1. 4, c. 2 10; Durand., Rationale 1. 5, c. 2; Radulph. Tungr., De canon. observ. prop. 8.

Brief des hl. Hieronymus an Papst Damasus<sup>1</sup> entschieden unecht ist, und obgleich Cassian, der nur wenige Jahre nach Hieronymus starb, mit seiner Äußerung nicht den Eindruck macht, als sei jener Brauch im Abendland zunächst in Gallien erst kurz vorher eingeführt worden.

b) Rupert von Deuz<sup>2</sup> bezeichnet das Gloria Patri etc. als vox laetitiae, und in der That ist dem hymnus glorificationis das Moment der Freude wesentlich; sehr natürlich daher, daß an den letzten drei Tagen der Karwoche, an welchen die Kirche aufs tiefste trauert und aufs strengste fastet, das Gloria Patri in der Liturgie vollständig verstummt. Schon vom Passionssonntag an gedenkt die Kirche schmerz erfüllt und in spezieller Weise der Leiden des Erlösers. Solch schmerzlicher Stimmung entspricht es, daß die Doxologie vorläufig wenigstens teilweise ausfällt, nämlich in der heiligen Messe, in welcher ja gerade das Leiden des Herrn geheimnisvoll sich vollzieht, sodann beim Invitatorium, um seinen sonst wesentlich freudigen Charakter (exsultemus — iubilemus) zu dämpfen, sowie bei den größeren und kleineren Responsorien (sonst freudiges Echo) durch das ganze Offizium hin. In der lateinischen Kirche verstummt das Gloria Patri wie bei der Klage um Christi Tod, so auch bei den Exequialfeierlichkeiten, während wir in der Totenliturgie der Griechen, die hierin mehr einer übernatürlichen Auffassung des Todes huldigen, nicht nur ziemlich oft der Doxologie, sondern selbst dem Alleluja begegnen.

4. Getreu der Mahnung des Origenes<sup>3</sup>, „jedes Gebet soll schließen mit einer Lobpreisung Gottes durch Christus im Heiligen Geiste“, schließen die Griechen wie das Vaterunser, so auch die übrigen eigentlichen Gebete (εὐχαί — orationes) gewöhnlich mit der trinitarischen Doxologie, die freilich nach Verschiedenheit des Inhaltes der Gebete im einzelnen sehr verschieden gestaltet ist<sup>4</sup>. In der römischen Kirche werden die eigentlichen Orationen, die zum öfteren zunächst und direkt an den Vater gerichtet sind, regelmäßig durch Berufung auf den gottmenschlichen Mittler, der für und mit uns betet, geschlossen; aber um auszudrücken, das Gebet gelte, wiewohl zunächst an den Vater gerichtet, gleichwohl allen drei göttlichen Personen, so wird in der Schlußform (wenn es nicht die kurze ist) regelmäßig auch noch der beiden andern göttlichen Personen Erwähnung getan und insofern trinitarisch-doxologisch geschlossen.

5. Weil gleich dem apostolischen Glaubensbekenntnis auf der Taufformel ruhend, ist die trinitarische Doxologie, wie Basilius<sup>5</sup> darlegt, jederzeit auch summarisches Bekenntnis des Glaubens, das man bei der Taufe abgelegt hat, weshalb in vielen Gegenden die Gläubigen, so oft sie die Doxologie sprechen, mit dem Kreuzeszeichen als dem augenfälligen signum fidei sehr passend sich zu bezeichnen pflegen. Als summarisches Bekenntnis des Glaubens an die in der vorausgehenden Predigt vorgetragenen Heilswahrheiten und zugleich als Dankagung für dieselben werden wir die im einzelnen sehr verschiedenen trinitarischen Doxologien aufzufassen haben, denen wir regelmäßig

<sup>1</sup> Vgl. denselben in Hinschius, Decretales etc. 499, wo Hieronymus den Papst bittet: Istud carmen laudis omni psalmo coniungi praecipias, ut fides CCCXVIII episcoporum Niceni concilii in vestro ore pari consortio declaretur.

<sup>2</sup> De div. off. 5, 2.

<sup>3</sup> De orat. c. 33.

<sup>4</sup> Const. ap. 8, 5 9 11 12 37 u. ö.

<sup>5</sup> De Spiritu sancto c. 10.

am Schluß der Predigten und Homilien bei Basilus, Chrysostomus, Leo d. Gr. und andern Vätern begegnen. Anstatt immer mit dem „ewigen Leben, Amen“ zu schließen, sollte man auch jetzt noch wenigstens abwechslungsweise eines dogologischen Schlusses sich bedienen.

## § 24. Einleitungsformeln des liturgischen Gebetes.

1. Schon in den LXX begegnen wir öfters dem flehentlichen Rufe *Kýrie ἐλέησον με*<sup>1</sup> oder *Κύριε ἐλέησον ἡμᾶς*<sup>2</sup>; im Neuen Testament sodann richten ihn wiederholt Hilfesuchende an den göttlichen Heiland<sup>3</sup>, der die also Flehenden sofort erhört. Im Hinblick auf die in solchen Gebetserhörungen dokumentierte Wirksamkeit des Kyrie-eleison-Rufes bedienten sich desselben schon frühe, wie es scheint, die Christen auch beim öffentlichen Gottesdienste. In der Liturgie der Apostolischen Konstitutionen und in allen übrigen Liturgiën der Griechen, dergleichen in deren Stundengebet kommt sehr häufig das Kyrie eleison vor, noch viel häufiger als bei den Abendländern, zu denen es von den Griechen herübergekommen ist, worin der Haupterklärungsgrund liegt, warum man diesen ohnehin leicht verständlichen „Ruf“ in griechischer Sprache beibehielt. Übrigens führt schon (Pseudo-) Alkuin<sup>4</sup> dafür auch den mystischen Grund an: *Ut unum eius populum esse ostendamus, unumque Deum utrumque populum (Graecorum et Latinorum) credere.*

Im ersten römischen Ordo<sup>5</sup> und in der Regel des hl. Benedikt<sup>6</sup> führt das Kyrie eleison den Namen *litanía*<sup>7</sup>, der es als flehentliches, aus dem Gefühl der Sündhaftigkeit, Unwürdigkeit und größten Hilfsbedürftigkeit hervorgehendes Gebet kennzeichnet, was es auch in unserer Liturgie allzeit ist. Schon Amalarius sagt ganz treffend: *Saepissime (orationem) praecedit Kyrie eleison, per quod reconciliatur primo Deus, ut cum sua miseratione et dignatione possimus congruenter illum invocare patrem nostrum et intendere verbis orationis*<sup>8</sup>. In der heiligen Messe rufen Priester und Volk, nachdem sie im Introitus die Idee der Tagesfeier, den speziellen Zweck der nachfolgenden Opferdarbringung ins Auge gefaßt haben, im Gefühl ihrer Unwürdigkeit um das sündentilgende, gnadenspendende Erbarmen des Dreieinigen zu dem Zwecke, damit sie das Opfer in gottgefälliger Weise darbringen, im nachfolgenden Gloria Gott würdig verherrlichen<sup>9</sup> und in der Kollekte wirksames Bittgebet an ihn richten können (*ut subsequens oratio sacerdotis exaudiat; Gemma anim.*). Im Stundengebet und wo

<sup>1</sup> Ps 40, 5 11.      <sup>2</sup> Ps 122, 3.

<sup>3</sup> Mt 9, 27; 15, 22.    Mt 10, 47.    Mt 18, 38 39.

<sup>4</sup> De div. off. c. 40.

<sup>5</sup> Ordo Rom. I, c. 9.

<sup>6</sup> c. 17.

<sup>7</sup> *Λιτανεία* vel *λιτή* bezeichnet schon bei den Klassikern das Flehgebet (*εὐσεία*) von solchen, die infolge der Betörung (*ἀτυχία*) durch die Sünde mit Schuld beladen und im Unglück sind; diese Grundbedeutung ist dem Worte auch im christlichen Sprachgebrauch geblieben, und die Griechen nennen in ihrem Ritual (Goar, Eucholog. 606) die zur Abwendung von Unglücksfällen usw. veranstalteten Bußprozessionen kurzweg *λιταί*, wie ja auch in der römischen Kirche die *litaniae* am Markustag und vor Christi Himmelfahrt ehehem den ausgeprägtesten Bußcharakter hatten und teilweise noch haben.

<sup>8</sup> De eccl. off. l. 4, c. 2.

<sup>9</sup> Sir 15, 9.



immer (z. B. bei Beerdigungen, im Libera usw.) das Kyrie eleison dem Paternoster und den nachfolgenden Gebeten vorausgeschickt wird, hat es gleichfalls die Bestimmung, durch reumütiges und demutsvolles Flehen allererst Gott gnädig zu stimmen, auf daß er die nachfolgenden Bitten (Paternoster, Versikel, Oration) um so sicherer gnädig aufnehme. Die jetzt sog. Litaneien, in erster Reihe die zur kirchlichen Liturgie gehörige Allerheiligenlitanei, führen den Namen *litaniae* zunächst aus dem Grunde, weil sie als Sühne- und Flehgebete mit dem ursprünglich (im ersten römischen Ordo) als *litanía* bezeichneten Kyrie eleison beginnen, sodann weil all die Einzelbitten, welche in deren Verlauf vorgetragen werden, im Grunde genommen nur die Detaillierung des flehentlichen Rufes um Erbarmen des Kyrie eleison sind<sup>1</sup>. Rupert von Deuz<sup>2</sup> sagt vom Kyrie eleison: *omnes universales ecclesiae preces significat*, und eben weil es der summarische Inbegriff jeglichen Flehgebetes ist, haben die Gläubigen im Orient und Okzident all ihre Bitten und Anliegen sehr gern in den einen Ruf um Erbarmen zusammengefaßt und das Kyrie eleison unzähligemal wiederholt. Während die ambrosianische Liturgie gleich den orientalischen als Ruf um Erbarmen nur das Kyrie eleison kennt, richtet man denselben, um ihn ausdrücklich als dem Dreieinigem geltend zu charakterisieren, in der römischen (desgleichen in der mozarabischen) Liturgie im Christe eleison stets auch an den menschengewordenen Gottessohn und sofort im weiteren Kyrie eleison an den wesensgleichen Heiligen Geist. In der heiligen Messe den Ruf um Erbarmen dreimal an den Vater, dreimal an den Sohn und dreimal an den Heiligen Geist zu richten, ist erst seit dem 11. Jahrhundert und nur in der römischen Kirche in Aufnahme gekommen.

a) Die Liturgie der Apostolischen Konstitutionen<sup>3</sup> schreibt vor, daß die Gläubigen, namentlich die Kinder (deren Gebet aus unschuldigem Herzen als besonders wirksam galt), auf all die einzelnen Bitten, welche der Diakon bei Entlassung der Katechumenen usw. laut vorträgt, mit Kyrie eleison antworten. Hier erscheint der Ruf um Erbarmen als Aneignung und Zusammenfassung der vom Diakon im einzelnen vorgetragenen flehentlichen Bitten durch das Volk. Ähnlich ruft das Volk in der Liturgie des hl. Jakobus am Schluß der vom Diakon vorgesprochenen Bitten dreimal Kyrie eleison und nach dem Flehgebet unmittelbar vor der Brechung des Konsekrierten sogar zwölfmal. In der Liturgie des hl. Markus ruft das Volk bei jedem Glied der allgemeinen Fürbitten je dreimal Kyrie eleison, desgleichen unmittelbar vor der Kommunion, und in der Liturgie des hl. Chrysostomus singt der Chor nach jeder der dreizehn Bitten des allgemeinen Gebetes zu Anfang der Katechumenenmesse einmal, nach jedem Glied der Bitten bei Entlassung der Katechumenen dreimal das *κύριε ἐλέησον*, welches in der feierlichen Vesper der Griechen unmittelbar nach der sog. Litanei vierzigmal nacheinander gesungen wird und auch in den übrigen Gebetsstunden, namentlich in dem unsern Laudes entsprechenden *Ὅρθρος* häufig wiederkehrt.

b) Im Hinblick auf den regen Verkehr, welcher im 4. Jahrhundert zwischen Orient und Okzident bestand, legt sich die Vermutung nahe, der Kyrie-eleison-Gesang sei schon um diese Zeit auch ins Abendland sowohl in die Meßliturgie als in das Stundengebet der römischen Kirche gekommen, und wirklich versichert uns Sicard von

<sup>1</sup> Im einzelnen handelt von den Litaneien die spezielle Liturgik.

<sup>2</sup> De div. off. I, 29.

<sup>3</sup> 8, 6.

Cremona<sup>1</sup>, Papst Sylvester habe ihn von den Griechen in die römische Liturgie herübergenommen. Jedenfalls stand er zu Anfang des 6. Jahrhunderts wie im Orient, so auch zu Rom und in Italien in Gebrauch; denn mit Berufung darauf hat die Synode von Vaison (529, can. 3) dessen Einführung auch in Gallien mit folgenden Worten angeordnet: *Quia tam in Sede apostolica quam etiam per orientales ecclesias atque Italiae provincias dulcis et nimium salutaris consuetudo est intromissa, ut Kyrie eleison frequentius cum grandi affectu et compunctione dicatur, placuit etiam nobis, ut in omnibus ecclesiis nostris ista tam sancta consuetudo et ad Matutinum (heut Laudes genannt) et ad Missas et ad Vesperam Deo propitio admittatur.* Da hier, und zwar im Hinweiss auch auf den Orient, der das *Christe eleison* gar nicht kennt, nur des *Kyrie eleison* Erwähnung geschieht, so scheint man anfänglich auch im Abendland nur *Kyrie eleison* gesungen und eine bestimmte Zahl (*frequentius*) für dessen Wiederholung noch nicht festgestellt gehabt zu haben, wofür auch der erste römische Ordo<sup>2</sup> spricht. Zu Ende des 6. Jahrhunderts und wohl schon längere Zeit vorher sang man in Rom abwechselnd mit *Kyrie eleison* bereits das *Christe eleison* und unterschied sich hierin spezifisch von den Griechen, worauf sich Gregor I., dem man Nachäffung der Griechen in Sachen der Liturgie vorgeworfen hatte, in einem Brief an den Bischof Johannes von Syrakus<sup>3</sup> beruft, da er schreibt: *Kyrie eleison nos (Romani) neque diximus neque dicimus sicut a Graecis dicitur, quia in Graecis simul omnes (das gesamte Volk) dicunt, apud nos autem a clericis dicitur et a populo respondetur, et totidem vicibus Christe eleison dicitur, quod apud Graecos nullo modo dicitur.* In quotidianis missis (i. e. non solemnibus) aliqua, quae dici solent, tacemus, tantummodo *Kyrie eleison* et *Christe eleison* dicimus, ut in his deprecationis vocibus (= litanie) paulo diutius occupemur. Aus dieser Stelle ergibt sich, daß man in Rom noch zu Gregors Zeit den häufigen Ruf um Erbarmen in der Liturgie als *dulcis* et *nimium salutaris consuetudo* betrachtete, sonst würde man nicht, um auch in der Privatmesse ihn länger fortsetzen zu können, anderes<sup>4</sup> ausgelassen haben; ferner ergibt sich, daß noch keine bestimmte Zahl der Rufe fixiert war, sondern daß nur feststand, so oft als das *Kyrie eleison* sei auch das *Christe eleison*, und zwar nicht vom Volke allein oder vom Klerus allein, sondern von beiden abwechselungsweise oder responsorisch zu singen bzw. zu beten. Endlich ergibt sich, daß jene mittelalterlichen Schriftsteller im Irrtum sind, welche versichern, schon durch Gregor d. Gr. sei die Zahl der Rufe um Erbarmen auf neun festgesetzt worden: drei an den Vater (*Kyrie*), drei an den Sohn (*Christe*), drei an den Heiligen Geist (*Kyrie*). Zu Amalars Zeit begegnen wir zwar nach dem Ruf an den Vater und den menschengewordenen Gottessohn auch schon dem Ruf an den Heiligen Geist, aber der Neunzahl tut er keine Erwähnung, sondern schreibt bloß: *Dicant cantores Kyrie eleison, Domine Pater miserere; Christe eleison, miserere, qui nos redemisti sanguine tuo; Kyrie eleison, Domine Spiritus sancte miserere*<sup>5</sup>. Daß aber im 11. Jahrhundert die Neunzahl bei der Opferfeier bereits üblich war, erhellt aus handschriftlichen Antiphonarien<sup>6</sup> und aus Honorius von Autun<sup>7</sup>. Von

<sup>1</sup> *Mitrale* I. 3, c. 2.<sup>2</sup> *Ordo Rom.* I 9: *mutare numerum litaniae.*<sup>3</sup> *Ep.* I. 9, 12.<sup>4</sup> Griſar (*Innsbr. Zeitschr.* 1885, 568) vermutet, in der Missa solennis habe man dem Ruf um Erbarmen jedesmal eine bestimmte Bitte vorausgeschickt, und diese „Litanei-bitten“ seien in der Privatmesse weggelassen worden.<sup>5</sup> *De eccl. off.* I. 3, c. 6.<sup>6</sup> Georgi, *De liturg. Rom.* Pontif. II 81.<sup>7</sup> *Gemma animae* I 92.

da an beginnen die verschiedenen Deutungen der Neunzahl; am natürlichsten begründet der hl. Thomas von Aquin, warum an jede der göttlichen Personen der Ruf um Erbarmen dreimal gerichtet werde, nämlich um die gläubige Überzeugung auszubringen, daß infolge der trinitarischen *περιχώρησις* keine Person für sich allein, sondern jede nur in der Wesensgemeinschaft mit den beiden andern subsistiere und daher in gewissem Sinne in der einzelnen Person auch die beiden andern angerufen werden: *Ad significandum quod omnes personae sunt in se invicem*. Wie in manch andern Beziehungen ist die ambrosianische Liturgie den griechischen darin ähnlich geblieben, daß sie das Christe eleison nicht rezipierte, sondern jederzeit dreimal Kyrie eleison betet oder singt, und zwar in der heiligen Messe nicht bloß einmal, sondern nach dem Gloria als demütige Vorbereitung auf die Kollekte, vor dem Offertorium, um in Zerknirschung gnädige Annahme der Oblation zu erlangen, und nach der Postkommunio, kurz vor dem Schluß der Messe, wohl um Abbitte zu leisten für alle während der heiligen Handlung begangenen Nachlässigkeiten.

c) Im Stundengebet kommt der an den Dreieinigem gerichtete Ruf um Erbarmen (stets nur dreimal, nämlich Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison) dormalen nur mehr selten vor. In der Regel des hl. Benedikt geht das Kyrie eleison in jeder Hore dem die Kollekte vertretenden, die Gebetsstunde abschließenden Pater noster voraus. Amalarius<sup>1</sup> sagt: *In omnibus peractis officiis sequitur Kyrie eleison ante orationem dominicam, ut est in matutinali et vespertinali synaxi*, nachdem er vorher erklärt: *Ante omnem orationem specialem sacerdotum* (Kollekte, vom Paternoster eingeleitet) *necesse est praecedere misericordiam*; um diese misericordia wurde aber im Kyrie eleison gesiebt. In Rom schickte man früherhin selbst am Sonntag der Vesperkollekte nach dem Magnificat den Ruf um Erbarmen voraus, was nach des Amalarius<sup>2</sup> Versicherung anderwärts aus dem Grunde unterblieb, weil man am Sonntag der Auferstehung des Herrn und der ewigen Seligkeit gedenkt, darum auch die Kniebeugung, welche zum Ruf um Erbarmen gehört, unterläßt und nur stehend betet. Amalarius fügt dann bei: *Cum recolimus festivitatem civium coelestis Ierusalem, oportet nos celebrare illam maiori laetitia et securitate, quam cum celebramus nostram peregrinationem*. Diese Anschauung liegt der Praxis zu Grunde, welche sich bezüglich des Kyrie eleison im Stundengebet nach und nach gebildet hat und in der römischen Kirche noch besteht. An allen Bußtagen (Ferien des Advents, der Quadragesima, der Quatember und jesunierten Vigilien) wird durch das ganze Offizium hin dem liturgischen Hauptgebet (Tageskollekte, Orationen der Prim und des Kompletorium) und dem es einleitenden Paternoster samt zugehörigen Preces der dreimalige Ruf um Erbarmen vorausgeschickt, und zwar *flexis genibus*; steht ja gerade an solchen Tagen, an welchen wir uns besonders lebhaft erinnern, daß wir noch arm und sündebeladen ferne von der ewigen Heimat pilgern, das Sünd- und Schuldbewußtsein samt dem Gefühle größter Hilfsbedürftigkeit im Vordergrund und drängt uns zum Rufe um Erbarmen. Im Sonntagsoffizium ertönt zwar der Ruf um Erbarmen auch, aber nicht *flexis genibus* und nur in der Prim, im Hinblick auf die Gefahren und Nöten des beginnenden Tages, und im Kompletorium, im Rückblick auf die Tagesünden sowohl als im Hinblick auf die Schrecknisse der Nacht. Wie an den Sonntagen, so ist es auch an den Festen niederen Ranges (*semiduplex* und *simplex*) und an jenen Ferien, welche nicht den Charakter von Bußtagen haben. Dagegen an den Festen höheren Ranges (vom *duplex* an und innerhalb ihrer Oktaven), welche als solche einen freudigeren Charakter haben, an denen daher nicht Sünd-

<sup>1</sup> De eccl. off. l. 3, c. 6.<sup>2</sup> Ebd. l. 4, c. 7.



und Schuldbewußtsein, sondern das Jubeln mit den Bürgern des himmlischen Jerusalems im Vordergrund steht, an denen wir daher *maiori laetitia et securitate* unser Gebet an Gott richten, verstummt das Kyrie eleison im Stundengebet ganz; nur im zweiten Teile der Prim, der nicht mehr eigentliches Chorgebet, sondern *officium capituli* (weil im Kapitelsaal verrichtet), und von welchem auch das *Alleluja* selbst in der österlichen Zeit ganz ausgeschlossen ist, stehen wir auch an den höchsten Festen um Erbarmen, wie wir hier denn auch stets dreimal im *Deus in adiutorium meum intende* Gott besonders dringlich um seinen Gnadenbeistand anrufen, dessen wir unter den Gefahren des Tageslebens allzeit und ausnahmslos bedürfen.

d) Schon die Salzburger Synodalstatuten von 799 verordnen, man solle das Volk lehren Kyrie eleison singen. Daß dies geschah und daß die Laien mit Vorliebe Kyrie eleison sangen, geht aus den Berichten hervor, laut welchen das Volk im Mittelalter auf Wallfahrten hundertmal nacheinander Kyrie eleison, eben so oft Christe eleison und wieder hundertmal Kyrie eleison sang. Aber nicht bloß außerhalb der Kirche, sondern auch in derselben erhob das Volk den „Ruf“. Im *Speculum ecclesiae*<sup>1</sup> wird zuerst ein Formular für die offene Beicht und dann ein solches für das allgemeine Gebet nach der Predigt mitgeteilt. Der Prediger benannte den Gläubigen des einzelnen die Stände, Anliegen usw., für die sie beten sollten, und schloß dann mit den Worten: *Eia nunc preces vestras alta voce ferte ad coelum, et cantate in laude Dei Kyrie eleison*. Auch aus der *Gemma animae* des Honorius<sup>2</sup> ersehen wir, daß die Gläubigen nach der Predigt bzw. nach dem Gebet für die allgemeinen Anliegen Kyrie eleison sangen, wohl zunächst in der Absicht, um in solch lautem, dringlichem Flehen zu Gott all die einzelnen Bitten des allgemeinen Gebetes zusammenzufassen. In den mittelalterlichen Predigten wird dieser Kyrie-eleison-Gesang nach der Predigt als „Ruf“ bezeichnet, wenn es z. B. am Schluß der Predigt heißt: „Run (er-)hebet euern Ruf.“<sup>3</sup> Mit dem Kyrie eleison verband man in Deutschland schon frühe kurze Liedstrophen in *lingua vulgari*, und so entstanden jene religiösen Volkslieder, die man wegen des refrainartig wiederkehrenden Rufes eleison als Reisen oder Kyrieleisen bezeichnete<sup>4</sup>, deren man aber keineswegs bloß nach der Predigt, sondern auch sonst in und außer der Kirche sang. Luther, der sich über das Kyrie eleison sehr günstig äußerte, behielt es in der *Formula missae* in der hergebrachten Weise (also noch neunmal) bei: *Kyrie eleison ut hactenus celebratum est variis melodis pro diversis temporibus amplectimur*; in der „deutschen Meß“ dagegen erklärt er: „Kyrie Eleison drei mal und nicht neun mal, wie folget: Kyrie Eleison, Christe Eleison, Kyrie Eleison.“ So haben es auch die meisten ältesten protestantischen Agenden, während die Reformierten es ganz verwerfen.

2. Während der Ruf um Erbarmen zunächst und zumeist dem Sünd- und Schuldbewußtsein entstammt, hat das *Deus in adiutorium meum intende*, *Domine ad adiuvandam me festina*<sup>5</sup> in unserer Liturgie seinen tiefsten Grund in der Überzeugung, daß wir aus uns allein nichts wahrhaft Gutes vermögen, daß wir vielmehr zu allem übernatürlich Guten, namentlich um gut zu beten, um unsere täglichen Geschäfte gottgefällig und übernatürlich verdienstlich zu vollbringen und um den Feinden unseres

<sup>1</sup> Migne, P. L. 172 830.

<sup>2</sup> L. 1, c. 19.

<sup>3</sup> Vgl. Sinjenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland 142 ff.

<sup>4</sup> Vgl. über die „Reisen“ Bäumker, Das katholische deutsche Kirchenlied I 7 ff.

<sup>5</sup> Ps 69, 2; vgl. 39, 14.

Heißes siegreich zu widerstehen, durchweg der Gnadenhilfe Gottes bedürfen. Diese nun ersehen wir im vertrauensvollen Aufblick zum Gekreuzigten (daher Kreuzeszeichnung) beim Beginn der einzelnen Horen für das nachfolgende offizielle Gebet, und im Hinblick auf die vielen Versuchungen und Gefahren, welche den Tag über uns bevorstehen, bitten wir um diese Gnadenhilfe ganz besonders dringlich (daher dreimal nacheinander) in der Prim, unmittelbar bevor wir an unser Tagewerk gehen (dreimal wiederholtes *Deus in adiutorium*). Auch vor Beginn der Portatilienweihe ruft der Bischof im *Deus in adiutorium* etc. Gottes Gnadenbeistand für den nachfolgenden Weiheakt an.

a) Psalm 69, dessen Anfang die in Rede stehende liturgische Einleitungsformel bildet, ist dringliche Bitte eines armen Schwerbedrängten um Gottes Beistand wider boshafte Feinde. Solche Feinde hat auch der Christ, hat auch der Liturg gar viele, teils in sich in der verderbten Natur teils außer sich im Satan und in all den äußeren Dingen und Verhältnissen, welche dieser mißbraucht, um ihn zu verwirren und an seiner Seele zu schädigen. Da wir nun aus eigener Kraft nicht einmal den Namen Jesu glaubens- und vertrauensvoll aussprechen können<sup>1</sup>, wie sollten wir ohne den speziellen Beistand Gottes imstande sein, längere Zeit gut und gesammelt zu beten; wie sollte der Liturg es vermögen, eine heilige Handlung würdig, andächtig und mit vollem Gnadenerfolge zu vollziehen, während doch der Satan, dem nichts verhaßter und schrecklicher ist als das Gebet und das mittelrische Handeln des Liturgen, diesen jeden Augenblick auf die mannigfachste Weise von Gott abzuziehen, ihm die Sammlung, die Freude und Innigkeit der Seele zu rauben sucht. Cassian<sup>2</sup> spricht mit bewundernswerter Kenntnis des menschlichen Herzens eingehend von den verschiedenen Feinden unseres Heißes, durch welche das gesamte Tagewerk vom Morgen bis zum Abend und durch welche ganz besonders die Sammlung und Innigkeit im Gebete uns erschwert wird. Als besonders kräftige Waffe gegenüber all diesen Feinden empfiehlt er unter Berufung auf eine altherwürdige Überlieferung der Äsketen den oftmaligen Ruf: „Gott, merk auf meine Hilfe; Herr, eile mir zu helfen!“ „Dieser ausgewählte Vers der Heiligen Schrift vereinigt in sich alle Affekte, welche in der menschlichen Natur entstehen können, und schmiegt sich allen Zuständen und Vorkommnissen ganz entsprechend und passend an. Er enthält gegen alle Gefahren eine Anrufung Gottes, enthält die Demut frommer Anklage, die Wachsamkeit der Sorge und beständigen Furcht, die Betrachtung der eigenen Schwäche, das Vertrauen auf Erhörung, die Zuversicht auf den gegenwärtigen, immer bereiten Schutz Gottes. Denn wer beständig seinen Beschützer anruft, der ist überzeugt, daß ihm derselbe auch beständig gegenwärtig sei. Ferner enthält dieser Vers die Furcht vor den Feinden, von denen er sich Tag und Nacht umgeben sieht und nun eingesteht, daß er sich ohne die Hilfe seines Verteidigers von ihnen nicht befreien könne. So ist der Vers allen, die unter den Anfechtungen der bösen Feinde zu leiden haben, eine unüberwindliche Mauer, ein undurchdringlicher Panzer, ein gar fester Schild. Er duldet nicht, daß die in Dürre und Angst des Gemütes Lebenden oder die von Traurigkeit oder von was immer für Gedanken Niedergedrückten an den Heilmitteln verzweifeln, indem er zeigt, daß jener, den er anruft, beständig unsere Kämpfe sieht und nicht ferne ist von seinen stehenden Kindern. Dieser Vers mahnt uns aber auch, daß wir in geistigen

<sup>1</sup> 1 Kor 12, 3.<sup>2</sup> Coll. 10, 10.

Erfolgen und in freudiger Stimmung des Herzens uns nicht überheben dürfen und nicht aufgeblasen werden sollen ob des glücklichen Zustandes, den wir ja, wie der Vers bezeugt, ohne Gottes Hilfe nicht festhalten können, weshalb wir ihn nicht nur immer, sondern auch schnell um Hilfe anrufen. So also sage ich, daß dieser Vers sich einem jeden von uns in jeder Lage als notwendig und nützlich erweist.“ Das weist Cassian sofort des einzelnen in Rücksicht auf alle möglichen Lagen und Versuchungen nach, wobei er ganz speziell auf Zerstreuungen, Dürre des Geistes usw. beim Gebete Rücksicht nimmt. In Anbetracht solch wohlmotivierter, schwungvoller Empfehlung unseres Verses und im Hinblick auf das große Ansehen, welches Cassian als Älzet schon frühe genoß, begreift man unschwer, wie schon der hl. Benedikt<sup>1</sup> dazu kam, zu verordnen, daß man dem offiziellen Stundengebet jederzeit das *Deus in adiutorium etc.* vorausschicke. Desgleichen ist klar, warum gerade im zweiten Teil der Prim unser Vers dreimal nacheinander vorkommt; dieser zweite Teil wurde und wird noch in manchen Klöstern im Kapitelsaale (daher der Name *officium capituli*) gehalten<sup>2</sup>, wo nach Absingung des Martyrologiums die Austeilung der Tagesarbeit sowie der nötigen Werkzeuge usw. stattfand; ehe man faktisch ans Tagewerk ging, empfahl man sich in unserem Verse besonders dringlich dem Schutze Gottes und wiederholte denselben daher dreimal, da er auch als Parole für das ganze Tagewerk erschien, von der Cassian gesagt, man solle sie bei jeder Arbeit oder Verrichtung im Munde führen. Möchten wir doch das in der Liturgie altherkömmliche *Deus in adiutorium* jederzeit recht andächtig, mit zu Gott erhobenem Gemüte sprechen und in der zugehörigen Selbstsegnung aus dem Schatze des Kreuzopfers schirmende Kraft auf uns herabziehen, gewiß würden wir dann bei den betreffenden liturgischen Handlungen an uns erfahren, daß dieser Ruf ein fester Schild sei wider unsere Feinde!

b) Daß während der letzten drei Tage der Karwoche, in welchen tiefste Trauer über das Todesleiden Christi herrscht (*Triduum mortis Christi*), desgleichen im *officium defunctorum* das *Deus in adiutorium* ganz fehlt, kann man damit erklären, daß der Vater in diesen Offizien das Seelenaug voll inniger Teilnahme abschließlich auf den für uns in den schrecklichsten Tod gehenden Erlöser und resp. auf die leidenden Seelen im Fegfeuer gerichtet hält und dabei absieht von der eigenen Armseligkeit und Hilflosigkeit, für welche er sonst im *Deus in adiutorium* Gottes Gnadenbeistand an erster Stelle in Anspruch nimmt. Schon Walafrid Strabo bemerkt: *In agendis mortuorum et circa passionis Dominicae solemnitatem inchoationes et expletiones (Benedicamus etc.) officiorum non ut in caeteris sunt, tristitiae videlicet significandae causa*<sup>3</sup>.

3. Wie der Ruf *Deus in adiutorium*, so hat auch das einleitende *Adiutorium nostrum in nomine Domini*<sup>4</sup> etc. seinen tiefsten Grund im Gefühl des eigenen Unvermögens und im ausschließlichen Vertrauen auf die Hilfe des allmächtigen Gottes (*qui fecit coelum et terram*), der sich in der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung einen Vertrauen einflößenden Namen gemacht hat (*nomen Domini*). Dieser Gott allein kann Sünden vergeben<sup>5</sup>; um die nötige Gnade zu aufrichtigem Sündenbekenntnis sowohl als um die Verzeihung der offen und reumütig bekannten Sünden selber flehen wir voll Vertrauen auf die Gnade vom Kreuz (Kreuzeszeichnung) im Ad-

<sup>1</sup> Regula S. Benedicti c. 9.

<sup>2</sup> Hierüber wird in der speziellen Liturgik bei Besprechung der Prim gehandelt werden.

<sup>3</sup> De exord. et increm. c. 26.

<sup>4</sup> Ps 123, 8.

<sup>5</sup> Mt 5, 21.



adjuvatorium nostrum etc., so oft wir es (in der Messe, in der Prim und im Kompletorium) dem Confiteor vorausschicken. Zu Anfang der einzelnen Sakramentalien drückt es aus, daß der Segen, welchen sie vermitteln, einzig und allein vom allmächtigen Gott komme, in Kraft des Kreuzesopfers Jesu; der Spender setzt sich durch diesen Ruf und die Kreuzeszeichnung für den nachfolgenden Segnungsakt sozusagen in Beziehung mit dem dreieinigen Gott und mit dem gekreuzigten Mittler. Auch die Selbstsegnung am Schluß der Prim (Dominus nos benedicat etc.) für das gesamte nachfolgende Tagewerk hat den Charakter eines Sakramentale und geht ihr daher das Adjuvatorium nostrum voraus.

4. Der im engeren Sinne sog. Oration (bzw. mehreren aufeinanderfolgenden Orationen) als dem liturgischen Hauptgebet geht in der Liturgie sehr häufig der aus Ps 101, 4 entnommene Ruf Domine exaudi orationem meam voraus. Es steht da der Votiv, Gott möge das nachfolgende Gebet, so er als Repräsentant Christi und des Volkes spricht, das sich diesem Flehen im Et clamor meus ad te veniat auch seinerseits anschließt, ja doch gewiß erhören. Das Domine exaudi fehlt in der Regel niemals, wenn die Einleitung zur betreffenden Oration (Orationen) mit dem Ruf um Erbarmen (Kyrie eleison) oder doch durch mehrere Versikel gemacht und dadurch zum Ausdruck gebracht ist, daß der Beter sich recht armselig und unwürdig fühle und eben darum seinen Gebetseifer durch ausdrückliches Flehen um Erhörung verdoppeln zu müssen glaube.

Das Domine exaudi als einleitend für die Oration gehört zu den jüngsten Bestandteilen unserer Liturgie und findet sich in der Messe nur vor der Oration Aufer a nobis, mit welcher das ebenso dringlich als reuig gesprochene Staffelsgebet abschließt. Wenn im Stundengebet oder bei andern liturgischen Funktionen (im Rituale, Pontifikale) zur Oration mit Kyrie eleison eingeleitet worden ist, dann geht regelmäßig dem Dominus vobiscum das Domine exaudi voraus; eine Ausnahme macht nur die zweite Oration (Dirigere et sanctificare) in der Prim, wo aber nicht nur das Domine exaudi, sondern auch das Dominus vobiscum fehlt. — Im römischen Benedictionale ist die Regel aufgestellt, daß dem Segnungsgebet und resp. den Segnungsgebeten nur der Versikel Adjuvatorium nostrum und das Dominus vobiscum vorausgeschickt werde, wie das auch im römischen Rituale zum öfteren der Fall ist; übrigens enthält letzteres auch mehrere Segnungsformularien, in welchen zwischen das Adjuvatorium und Dominus vobiscum noch Domine exaudi eingeschoben, letzteres also gebraucht ist, wiewohl nicht mehrere, sondern nur der eine Versikel Adjuvatorium etc. vorausgegangen<sup>1</sup>. Wenn schon mehrere Versikel vorausgegangen sind, so reiht sich ihnen im Rituale und im Professionale regelmäßig vor dem Dominus vobiscum das Domine exaudi an. Im Exorcismus obsessorum geht der Ruf um Erhörung bei allen einzelnen Orationen dem Dominus vobiscum voraus, und sollen hierdurch diese Gebete wohl als besonders dringlich und flehentlich charakterisiert sein.

5. Wie der auferstandene gottmenschliche Hohepriester, als er in die Versammlung seiner Apostel trat, dieselben mit dem gnadevermittelnden Pax

<sup>1</sup> Ein durchgreifendes, einheitliches Prinzip in Beziehung auf die Anwendung des Domine exaudi läßt sich kaum nachweisen.

vobis begrüßte<sup>1</sup>, so haben nach seinem Vorbild und nach seiner Mahnung<sup>2</sup> ohne Zweifel schon von Anfang an auch die Apostel und ihre Nachfolger den Gläubigen beim Eintritt in die gottesdienstliche Versammlung den mittlerischen und darum wirksamen Gruß Pax vobis entboten. Und wie der auferstandene Heiland inmitten der versammelten Apostel stehend das Pax vobis wiederholte<sup>3</sup>, um durch solch gnadenvollen Gruß ihre Herzen für die unmittelbar folgende Erteilung der Mission an die ganze Welt würdig vorzubereiten, so haben nachweislich seit ältester Zeit auch die Apostel und ihre Nachfolger die Begrüßung der Gläubigen im Verlauf einer und derselben gottesdienstlichen Versammlung öfters wiederholt, um durch das vor einzelnen besonders wichtigen Theilen der Liturgie wiederholte Pax vobis oder Dominus vobiscum den anwesenden Gläubigen die Gnade zu vermitteln, sich an die betreffenden liturgischen Handlungen und Gebete möglichst lebensvoll anzuschließen.

Die liturgische Grußformel nach römischem Ritus lautet zum öfteren Dominus vobiscum, seltener Pax vobis bzw. Pax Domini sit semper vobiscum. Beide Formeln sind sachlich identisch. Wo immer sie vorkommen, überall haben sie die Bestimmung, den Frieden Christi, die Liebe Christi, die Gnade Christi den Gläubigen wirksam, weil mittlerisch anzuwünschen, sei es für die gesamte nachfolgende heilige Handlung, sei es für das nachfolgende Bittgebet (eine oder mehrere mit Oremus eingeleitete Orationen), für die nachfolgende Danksagung und Lobpreisung (Präfationen in der heiligen Messe und bei verschiedenen Weihen), oder sei es zum Behufe recht fruchtbringender Anhörung des heiligen Gotteswortes (vor dem Evangelium). Das Recht, die Gläubigen liturgisch zu grüßen, steht wohl schon seit dem Konzil von Hippo<sup>4</sup> (393) nur mehr jenen liturgischen Personen zu, welche bei der Ordination durch die Handauflegung des Bischofs den Heiligen Geist in ganz spezieller Weise empfangen haben, d. i. den Bischöfen, Priestern und Diakonen. Zunächst auf das in der Ordination empfangene πνεῦμα, also auf die durch den Heiligen Geist gespendete Ordinationsgnade in der Seele des Liturgen scheint sich der Gegenwunsch der Gläubigen Et cum spiritu tuo zu beziehen; wie der Friede, die Gnade Christi mit den Gläubigen sein soll (Dominus vobiscum; Pax vobis), so auch mit dem höher ordinierten Liturgen, mit seinem πνεῦμα, auf daß er in Kraft der durch Christus lebendig gemachten<sup>5</sup> Ordinationsgnade<sup>6</sup> würdig und wirksam die betreffende liturgische Handlung vollziehe.

a) Daß im Orient der Bischof (resp. der Liturg) seit alters gleich bei seinem Eintritt in die zur Opferfeier versammelte Gemeinde und dann wiederholt im Verlauf der Opferhandlung das Volk liturgisch grüßte, lassen nicht bloß die auf uns gekommenen alten Liturgien ersehen, sondern versichert zu wiederholten Malen ausdrücklich der hl. Chrysostomus. So sagt er in der dritten Homilie (n. 4) über den Kolosserbrief: „Wenn der Vorsteher der Kirche (ὁ τῆς ἐκκλησίας προεστώς) hereintritt, so spricht er sogleich: Friede sei mit allen“<sup>7</sup>, wenn er predigt: „Friede sei mit allen“,

<sup>1</sup> Jo 20, 19 26.<sup>2</sup> Mt 10, 5.<sup>3</sup> Jo 20, 21.<sup>4</sup> can. 1.<sup>5</sup> 2 Tim 1, 6.<sup>6</sup> 1 Tim 4, 14.<sup>7</sup> Εἰρήνη πᾶσιν, so lautet die Grußformel in den griechischen Liturgien zum öfteren; seltener wird, so z. B. in der Liturgie des hl. Chrysostomus (vgl. auch die Liturgie des

wenn er segnet: „Friede sei mit allen“, wenn er (im Orient beim Offertorium) zum Friedenskuß auffordert: „Friede sei mit allen“, wenn das Opfer vollendet ist (also vor der Entlassung): „Friede sei mit allen“, und dazwischen wiederum: „Gnade und Friede sei mit euch.“ Unter dem „dazwischen“ liegenden Friedensgruß versteht er sicherlich denjenigen, welcher im Verlauf der Liturgie einzelnen wichtigeren Gebeten vorausgeschickt wurde, wie denn Chrysostomus in der ersten Homilie auf Pfingsten ausdrücklich sagt, der Bischof entbiete den Friedensgruß auch, wenn er für sein Volk bei der Liturgie bete.

b) Auch im Abendland pflegte seit alters der Liturg beim Eintritt in die gottesdienstliche Versammlung das Volk zu grüßen; das ergibt sich aus Augustin<sup>1</sup>, und aus Optatus von Mileve<sup>2</sup> läßt sich erschließen, daß die ursprüngliche liturgische Grußformel *Pax vobis* gewesen sei. Zu Augustins Zeit<sup>3</sup> folgte unmittelbar auf den Eintrittsgruß des Liturgen die Schriftlesung (Epistel); als nachmals der Introitus mit Kyrie, das Gloria und die Kollekte eingeführt wurden, erhielt der Eröffnungsgruß seinen Platz unmittelbar vor der Kollekte. Dem Gruß zu Beginn der Präfation (*Dominus vobiscum*) und vor dem Friedenskuß (*Pax Domini sit semper vobiscum*) begegnen wir im Gelasianum und Gregorianum, sodann dem vor dem Evangelium, vor dem Offertorium (mit zugehöriger Sekret) und der Schlussbegrüßung vor dem *Ite missa est* im ersten römischen Ordo, desgleichen bei den Schriftstellern des frühen Mittelalters; die Begrüßung unmittelbar vor der Postkommunio (im frühen Mittelalter auch *benedictio* genannt) scheint etwas später als die vor dem *Ite missa est* in Aufnahme gekommen zu sein<sup>4</sup>; Staffelsgebet und Johannesevangelium mit ihrem *Dominus vobiscum* kamen sehr spät in Gebrauch, wie die spezielle Liturgik zeigen wird. Im Stundengebet wenigstens der Hauptoration das *Dominus vobiscum* vorauszuschicken, war jedenfalls schon im frühen Mittelalter gebräuchlich<sup>5</sup>.

c) Wie im Orient bis zur Stunde Bischöfe und Priester sich einer und derselben liturgischen Grußformel bedienen, so scheint das in ältester Zeit auch im Abendland gewesen zu sein und grüßten wenigstens beim Beginn der Liturgie gleich den Bischöfen auch die Priester mit *Pax vobis*, wofür das Vorbild<sup>6</sup> und der Auftrag<sup>7</sup> des Herrn selber sprachen. Wann in der römischen Kirche neben dem *Pax vobis* das *Dominus vobiscum*<sup>8</sup> in Aufnahme kam, und seit wann nur noch die Bischöfe, und zwar nur zu Anfang der Messe, mit *Pax vobis*, dagegen die Priester durchweg mit *Dominus vobiscum* grüßen, läßt sich nicht ermitteln. Das Konzil von Braga im Jahre 563 verwirft diesen Unterschied zwischen Bischöfen und Priestern in Beziehung auf liturgische Salutation als präzillianistisch und schreibt vor, daß die Bischöfe gleich den Priestern (durchweg) mit *Dominus vobiscum* grüßen, wie dies seit Apostelzeiten im ganzen Orient (?) üblich sei. Wäre an dieser Stelle, wie man mit Grund vermutet, statt Orient zu lesen Oxydient, dann ergäbe sich, daß man im Abendland von Anfang an ausschließlich das *Dominus vobiscum* sich bedient hätte, was aber ebenso unwahrscheinlich ist, als es unbegreiflich erscheint, daß die römische Kirche nachmals den vom Konzil in Braga als präzillianistisch verurteilten Usus sollte sich angeeignet haben. Oder sollten die Präzillianisten verlangt haben, daß die Bischöfe im Unterschied von den Priestern durch die ganze Messe hin, also auch vor dem Offer-

hl. Jakobus und die Apostolischen Konstitutionen), vor der Präfation folgende längere Formel gebraucht: „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen“ (2 Kor 13, 13).

<sup>1</sup> De civ. Dei 22, c. 3, n. 23.

<sup>2</sup> De schism. Donat. l. 3, c. 10.

<sup>3</sup> De civ. Dei 22, c. 3, n. 23.

<sup>4</sup> Ordo Rom. I, c. 21.

<sup>5</sup> Amalar., De off. eccl. l. 4, c. 4.

<sup>6</sup> Jo 20, 21.

<sup>7</sup> Mt 9, 12.

<sup>8</sup> Ruth 2, 4.



torium, der Prästation usw. mit Pax vobis grüßen, und das Konzil nur dies verboten haben, ohne auszuschließen, daß der Bischof zu Anfang der Messe mit Pax vobis grüße? Dann müßte das Verbot doch anders formuliert sein. Der Unterschied zwischen bischöflicher und priesterlicher Salutation scheint in der römischen Kirche auf dem Wege der Gewohnheit sich allmählich gebildet und eine bindende Vorschrift hierüber lange Zeit nicht bestanden zu haben. Aus Amalarius<sup>1</sup> könnte man erschließen, daß es zu jener Zeit den Priestern noch frei stand, mit Pax vobis oder mit Dominus vobiscum zu grüßen; bei Pseudo-Aluin aber erscheint es schon als Regel, daß nur der Bischof als eigentlicher Nachfolger der Apostel mit Pax vobis, der Priester dagegen mit Dominus vobiscum grüße, und Petrus Damiani bezeichnet bereits das Pax vobis als *salutatio episcopalis*, das Dominus vobiscum als *salutatio sacerdotis*<sup>2</sup>. Übrigens bezieht sich diese Unterscheidung nur auf die erste Begrüßung zu Anfang der Messe; im weiteren Verlauf lautete die Grußformel, wie aus dem Gelasianum, Gregorianum und den ältesten römischen Ordines zu ersehen ist, auch beim Bischof Dominus vobiscum; der Gruß aber, welcher dem Friedensfuß vorausgeht, lautete immer — gleichviel ob der Zelebrant Bischof oder Priester war — Pax Domini sit semper vobiscum.

Auf gestellte Anfrage soll Papst Leo VII. (im Jahre 936) an die Bischöfe von Gallien und Deutschesland geschrieben haben: *Consultum est, utrum episcopi Pax vobis an Dominus vobiscum pronunciare debeant. Sed non aliter per omnem vestram provinciam tenendum est, quam in sancta romana ecclesia. In dominicis enim diebus et in praecipuis festivitatis atque sanctorum natalitiis Gloria in excelsis Deo et Pax vobis pronunciamus. In diebus vero Quadragesimae et in quattuor temporibus sive in vigiliis sanctorum et in reliquis ieiuniorum diebus Dominus vobiscum tantum dicimus*<sup>3</sup>. Auf dieser Bestimmung ruhen die einschlägigen Vorschriften des jetzigen Caeremoniale episcoporum, welche sich dahin zusammenfassen lassen, daß der Bischof in der privaten und solennen Messe vor der Kollekte jederzeit mit Pax vobis grüßen soll, wenn die Messe Gloria hat, außerdem gleich dem Priester auch schon vor der Kollekte mit Dominus vobiscum. Auch bei allen liturgischen Funktionen extra Missam, also beim Stundengebet, bei Segnungen, Prozessionen usw. lautet auch der bischöfliche Gruß Dominus vobiscum.

Der innere Grund, warum nur der Bischof und nicht auch der Priester mit Pax vobis grüßt, liegt wohl darin, weil nur der Bischof im vollsten Sinne des Wortes Nachfolger der Apostel und sichtbarer Stellvertreter des auferstandenen verkörperten Friedensfürsten ist, der seine Apostel mit Pax vobis grüßte, und zwar sofort, als er in ihre Mitte trat, weshalb auch der Bischof nur zu Anfang der Liturgie, die nach alter Praxis durch den Gruß des ins Gotteshaus, in die Versammlung der Gemeinde eintretenden Bischofs eröffnet wurde, mit Pax vobis laut und feierlich grüßt. Speziell die Apostel haben den Auftrag erhalten, beim Eintritt in das Haus den Friedensgruß zu entbieten<sup>4</sup>, und im Hinweis darauf bemerkt schon Pseudo-Aluin<sup>5</sup> und nach seinem Vorgang Petrus Damiani: *Merito ergo Apostolorum successores, i. e. ecclesiarum praesules huius forma salutationis (sc. Pax vobis) utuntur, domum scilicet Dei salutantes, ubi omnes oportet esse filios pacis, ut salutatio pacis super eos requiescens et salutantibus et salutatis possit esse fructuosa*<sup>6</sup>. Durch das Kreuzesopfer wurde Friede gestiftet zwischen Himmel und Erde<sup>7</sup>, und das

<sup>1</sup> De off. eccl. I. 3, c. 9.<sup>2</sup> De 'Dominus vobiscum' c. 3.<sup>o</sup><sup>3</sup> Dieser Brief ist jedoch unecht.<sup>4</sup> Mt 10, 5.<sup>5</sup> De div. off. c. 40.<sup>6</sup> De 'Dominus vobiscum' c. 3.<sup>7</sup> Kol 1, 20.

mit dem Golgathaopfer identische Messopfer ist der nie versiegende Quell alles Friedens und aller Gnade in der Kirche Gottes. Der Bischof ist Träger dieses friedestiftenden Opfers der heiligen Messe in höherem, volleren Sinn als der einfache Priester, sofern nur er Priester, Opferer zu weihen und dadurch für die Fortdauer des Opfers in der Kirche zu sorgen vermag; in seiner Gewalt liegt das friedestiftende Opfer der Kirche, und erscheint er eben hierin in sensu eminenti als Friedensfürst, weshalb es gewiß passend ist, daß er gerade bei der Opferfeier durch das ihm allein zustehende Pax vobis als sichtbarer Repräsentant des verkörperten Friedensfürsten charakterisiert wird.

Das Pax vobis war der Osterfestgruß des auferstandenen Heilandes an die Apostel und mußte für sie etwas überaus Erhebendes und Herzerfreuendes an sich haben. Dieses Gepräge der Freude und Festlichkeit ist dem Pax vobis in der römischen Liturgie insofern gewahrt, als es vom Bischof nur an Tagen und in Messen gebraucht werden darf, welche irgendwie freudigen, festlichen Charakter (und darum in der Messe Gloria) haben, niemals aber an Tagen und in Messen, welche das Gepräge der Buße oder der Trauer an sich tragen; das Dominus vobiscum tritt daher an die Stelle des Pax vobis an den Sonn- und Ferialtagen des Adventes<sup>1</sup>, an den Sonntagen Septuagesima, Sexagesima und Quinquagesima, an allen Sonn- und Ferialtagen der Quadragesimalfasten (exceptis Coena Domini et Sabbato s.), an den Quatember-, Vigil- und andern Fasttagen, in votivmessen ohne Gloria und in allen Requiemsmessen. — Auf eine Steigerung des Bußernstes deutet es hin, wenn vor den Orationen selbst der weniger feierliche Gruß Dominus vobiscum wegfällt, wie das in der Messe der Quatembertage bei jenen Orationen der Fall ist, welche der zur Tageskollekte gehörigen liturgischen Begrüßung vorausgehen und mit *Flectamus genua* (except. quat. temp. Pentecost.) eingeleitet werden, desgleichen in der gesamten Karfreitagsliturgie und am Karfreitag bei den Prophetien. Triduo mortis Christi steht vor der Oration im Stundengebet (*Respice quaesumus*) zum Zeichen tiefter Trauer nicht bloß das Dominus vobiscum, sondern auch das einleitende Oremus.

d) Betrachten wir die bischöfliche und die priesterliche Grußformel (*ἀσπασμός*) in Rücksicht auf ihren Inhalt und halten wir dieselben vergleichend mit den verschiedenen Grußformeln in den paulinischen Briefen zusammen, so kann es nicht zweifelhaft bleiben, daß wie die paulinischen Grußformeln bei aller Verschiedenheit im einzelnen doch inhaltlich identisch sind, so auch unsere zwei liturgischen Grußformeln es seien. Oder wer möchte sagen, daß es einen wesentlichen Unterschied mache, ob Paulus in seinem Grusse das eine Mal „Frieden und Gnade von Christo“<sup>2</sup>, ein andermal „Frieden und Liebe von Christo“<sup>3</sup>, ein andermal kurz hin die „Gnade Christi“ wünscht oder aber sagt: „Der Herr Jesus sei mit deinem Geiste“<sup>4</sup>. Ganz analog verhält es sich mit dem Pax vobis und dem Dominus (Iesus Christus sit) vobiscum. Der Friede Christi realistisch und in sensu strictiori

<sup>1</sup> Sowohl der XIV. (n. 79) als der XV. (n. 41) römische Ordo bemerken, daß der Bischof (resp. Papst) an den Sonntagen Gaudete und Vätare mit Pax vobis grüße, weil eben diese Sonntage freudigen Charakter haben; allein das Caeremoniale episcoporum schreibt für alle Sonntage des Advents und der Quadragesima den Bischöfen das Dominus vobiscum vor, und das Caeremoniale romanum sagt ausdrücklich, daß an Gaudete und Vätare das Pax vobis zu unterbleiben habe, was in Rücksicht darauf, daß genannte Sonntage kein Gloria haben, allein konsequent ist. Solange die Advents-sonntage Gloria hatten, wie in Rom noch im 12. Jahrhundert (vgl. Ordo rom. XI, n. 4), so lange wurde an ihnen selbstverständlich auch Pax vobis gesungen.

<sup>2</sup> Röm 1, 7. 1 Kor 1, 1. 2 Kor 1, 2. Gal 1, 3 u. 5.

<sup>3</sup> Eph 6, 23.

<sup>4</sup> 2 Tim 4, 22.

aufgefaßt ist die heiligmachende Gnade; wer sie besitzt, ist dem Zorne Gottes entronnen, auf dem ruht Gottes Wohlwollen, der hat offenen Zutritt zu Gott als seinem Vater<sup>1</sup>, der trägt die vom Heiligen Geiste ausgegossene Liebe im Herzen<sup>2</sup>, der ist durch den von Christo ausgehenden und gesendeten Heiligen Geist auch in die wesentlichste Lebensgemeinschaft mit dem verkörperten Gottmenschen gebracht, welcher in ihm lebt<sup>3</sup>. Wer den Frieden Christi hat, mit dem und in dem ist Christus; jemand den Frieden Christi wünschen oder ihm wünschen, daß Christus mit ihm sei, ist eines und dasselbe.

e) Der Liturg grüßt das Volk als mittlerische Person, darum ist auch sein Gruß gleich dem der Apostel *requiescat super illum pax*<sup>4</sup> objektiv wirksam, vorausgesetzt, daß die Gläubigen für die Wirkung empfänglich sind. Schon Chrysostomus klagt darüber, daß viele für diesen mittlerischen Charakter des liturgischen Grußes kein Verständniß haben, ihn für eine leere Formel halten, und fährt dann fort: „Bin etwa ich es, der (den liturgischen Gruß entbietend) den Frieden gibt? Nein, Christus würdigt sich, durch unsern Mund zu sprechen. Wären wir auch sonst immer leer an Gnade, so sind wir es doch hier nicht, um euretwillen. Wenn Gottes Gnade auf einen Esel und auf einen Wahrsager (Balaam) einwirkte um der Ausföhrung des Heilsplanes und um des Nutzens der Israeliten willen, so wird er es ganz gewiß nicht verschmähen, auch auf uns (Liturgen) einzuwirken, sondern sich auch dazu herablassen um euretwillen.“<sup>5</sup> Und was vermag der liturgische Gruß in den Gläubigen zu wirken, wenn sie mit Aufmerksamkeit und in der entsprechenden Seelenstimmung ihn empfangen? In denjenigen, welche schon im Frieden, in der Lebensverbindung mit Christus stehen, d. h. im Besiz der heiligmachenden Gnade sich befinden, wird der mittlerische Friedensgruß aktuelle Gnade zur Bewahrung derselben und zu deren lebensvoller Betätigung überhaupt, ganz speziell aber zu lebensvoller Betätigung im nachfolgenden Kultakte bewirken; daß solche Betätigung auch Vermehrung der heiligmachenden Gnade im Gefolge hat, ist selbstverständlich. In jenen Kolenten, welche zwar nicht im Zustande der heiligmachenden Gnade sich befinden, aber ein Verlangen nach ihr tragen, somit *filiis pacis* wenigstens in voto sind, wird der Friedensgruß durch Vermittlung aktueller Gnaden bewirken, daß sie um so eher und um so leichter in den wirklichen Besiz der heiligmachenden Gnade gelangen, wozu gerade die andächtige Teilnahme am Gottesdienste beiträgt. Aus dem Gesagten ergibt sich für den Liturgen die Pflicht, beim Entbieten des heiligen Grußes an die Gläubigen sich der Bedeutsamkeit desselben lebhaft zu erinnern und ihn stets aus vollem Herzen zu sprechen. Die Gläubigen ihrerseits sollten den liturgischen Gruß aufmerksam und andächtig empfangen, um so der Gnade desselben ihr Herz zu erschließen. Leider ist es infolge der Vertretung des Volkes durch Ministranten oder Chor so weit gekommen, daß unser Volk auf den liturgischen Gruß, dessen Bedeutung es vielfach nicht mehr kennt, gar nicht aufmerksam ist; würde das ganze Volk im *Et cum spiritu tuo* auf den Gruß antworten, dann müßte es auch auf denselben merken und würde die Frucht desselben sich aneignen. Es ist daher auch aus diesem Grunde sehr löblich, darauf hinzuarbeiten, daß wenigstens in der Missa solemnis et cantata wieder das ganze Volk die Responsorien singe, wie es im Sinn und Geist der Kirche gelegen ist.

f) Die Antwort auf den bischöflichen, priesterlichen und resp. diaconalen Gruß lautet *Et cum spiritu tuo*<sup>6</sup> und erscheint als Gebetswunsch, es möge der Friede Christi, die Gnade Christi<sup>7</sup>, es möge Christus selber mit dem Geiste des Liturgen

<sup>1</sup> Röm 5, 1 ff. Eph 2, 14—18.<sup>2</sup> Röm 5, 5.<sup>3</sup> Gal 2, 20.<sup>4</sup> Rf 10, 6.<sup>5</sup> Hom. 3 in Col. n. 4.<sup>6</sup> 2 Tim 4, 22.<sup>7</sup> Gal 6, 18.



sein, um ihn für die nachfolgende heilige Handlung (für das zu sprechende Gebet usw.) zu erleuchten und zu kräftigen. Am Schluß seiner Briefe wünscht Paulus den Gläubigen zum öfteren, es möge die Gnade des Herrn Jesu Christi mit ihnen<sup>1</sup> oder mit ihnen allen<sup>2</sup> sein, wofür er auch<sup>3</sup> schreibt: „mit eurem Geiste“. Während die meisten Erklärer unter dem πνεῦμα dieser paulinischen Wunschformel den individuellen natürlichen Menscheng Geist verstehen, deuten es schon Chrysostomus<sup>4</sup> und Theodoret auf das göttliche πνεῦμα, auf den Heiligen Geist, auf die von ihm den Gläubigen verliehenen Gnadengaben, so daß der Wunsch des Apostels dahin zielte, es möge das durch den Heiligen Geist in den Gläubigen begründete übernatürliche Leben (Geistesleben) durch die Gnade Christi in ihnen erhalten und vermehrt werden. Da nun Paulus auch die Charismen (gratiae gratis datae), sofern sie ja Gaben des Heiligen Geistes sind, als πνευματικά<sup>5</sup>, ja kurzweg als πνεύματα<sup>6</sup> bezeichnet, so liegt es nahe, in den Fällen, wo die Wunschformel Et cum spiritu tuo an liturgische Personen, an solche gerichtet wird, die in der Weihe den Heiligen Geist ad ministerium ecclesiasticum, das eine gratia gratis data ist, empfangen haben, unter Spiritus nicht den individuellen Geist, sondern den Amtsgeist, d. i. den Heiligen Geist zu verstehen, wie er dem Ordinierten als hierarchischer Amtsperson zum Zweck gültiger und würdiger Amtstätigkeit mitgeteilt wurde. Auf das dem Liturgen durch die Ordination verliehene und bei den liturgischen Handlungen, Gebeten usw. in ihm wirksame göttliche πνεῦμα deutet das liturgische Et cum spiritu tuo der hl. Chrysostomus an mehreren Stellen, von welchen die in der ersten Pfingstpredigt also lautet: „Wäre der Heilige Geist nicht in eurem gemeinschaftlichen Vater (er meint den Bischof Flavian von Antiochia), so würdet ihr ihm, als er kürzlich diesen heiligen Stuhl (die cathedra Antiochena) bestieg und euch allen (in pax omnibus) den Frieden gab, nicht gemeinschaftlich zugerufen haben: ‚und mit deinem Geiste‘. So ruft ihr ihm zu nicht allein, wenn er auf seinen Thron steigt (beim Eintritt in die gottesdienstliche Versammlung), wenn er zu euch spricht (vor der Predigt) und für euch betet (zu Anfang der Fürbitten), sondern auch, wenn er an diesem heiligen Altare steht (beim Beginn der Prästation, welche in den alten griechischen Liturgien den Konsekrationsakt zum Schluß- und Höhepunkt hat), um jenes schauererregende Opfer darzubringen. Er rührt das, was auf dem Altare liegt, nicht eher an, als bis er euch die Gnade des Herrn gewünscht, und ihr ihm zugerufen habt: ‚und mit deinem Geiste‘. In diesem Ruf erinnert ihr euch, daß der, welcher da (am Altare) steht, selber (aus sich) nichts tue, daß die (konsekrierten) Gaben, welche da liegen, nicht Verdienste eines Menschen sind, sondern daß die Gnade des Heiligen Geistes gegenwärtig sei und über alle herabkommend dieses geheimnisvolle Opfer vollbringe.“ Diese Deutung auf das Ordinationspneuma lag um so näher, wo und seitdem nur noch jene liturgischen Personen das Volk liturgisch grüßen durften, welche bei ihrer Weihe durch die bischöfliche Handauflegung den Heiligen Geist empfangen hatten, nämlich Diakonen, Priester und Bischöfe, während früher auch die Lektoren beim Beginn ihrer liturgischen Lesung das Volk mit Pax vobis begrüßt hatten<sup>7</sup>, was ihnen aber schon durch das Konzil von Hippo (393)<sup>8</sup> untersagt wurde. Noch jetzt darf weder ein Minorist noch ein Subdiakon das Volk liturgisch grüßen, d. h.

<sup>1</sup> 1 Kor 16, 23. RoI 4, 18 u. ö.<sup>2</sup> 2 Kor 13, 13. Phil 4, 23.<sup>3</sup> Gal 6, 18. Phm 25.<sup>4</sup> Vgl. z. B. 10. Homilie über 2 Tim n. 4, wo Chrysostomus unter πνεῦμα die vom Heiligen Geiste den Gläubigen mitgeteilte Gnade versteht, die er von der unterfügenden Gnade Christi unterscheidet.<sup>5</sup> 1 Kor 12, 1; 14, 1.<sup>6</sup> 1 Kor 14, 32; vgl. 14, 14.<sup>7</sup> Cyprian., Ep. 38, n. 2.<sup>8</sup> can. 1.

mit Dominus vobiscum es anreden, und dem Subdiakon ist ausdrücklich durch die Generalrubriken des Breviers<sup>1</sup> vorgeschrieben, daß er beim Stundengebet vor der Oration, wo Diakon, Priester und Bischof Dominus vobiscum sprechen, sich des Domine, exaudi orationem meam bediene. Ein ausreichender Erklärungsgrund dafür dürfte, wie wir schon oben andeuteten, nur darin zu finden sein, daß Minoristen und Subdiakonen bei ihrer Ordination noch keine bischöfliche Handauslegung behufs Mittheilung des Heiligen Geistes empfangen haben, und daß ihnen ebendeshalb auf den Gruß Dominus vobiscum nicht mit Et cum spiritu tuo im besprochenen Sinne geantwortet werden könnte. Dagegen empfängt schon der Diakon die Handauslegung mit den Worten: accipe Spiritum sanctum, und ist in dieser durch die Handauslegung vollzogenen Mittheilung des Heiligen Geistes das Wesen der Diakonatsweihe gelegen; das gleiche gilt auch von der Priester- und Bischofsweihe. In Kraft des Ordinationspneumas beten Diakon, Priester und Bischof mittlerisch und verkünden amtlich das Wort Gottes; sehr natürlich daher, daß die Gläubigen vor Beginn des feierlichen Gebetes und des liturgischen Präkoniums (Evangelium) wie zum Dank für die Begrüßung ihnen Vermehrung und Kräftigung dieses Pneuma wünschen. Übrigens nehmen die Mittelalterlichen das Spiritus gewöhnlich als gleichbedeutend mit mens und denken im Unterschied vom Beten mit dem Munde allein an ein Beten auch im Geiste.

6. Sowohl im Meßbuch als im Brevier, Rituale und Pontifikale wird den Orationen fast ausnahmslos das Oremus vorausgeschickt, weil diese ganz spezifisch mittlerischen Gebete vom Liturgen nicht bloß nomine Christi, sondern auch namens der Gläubigen gesprochen werden, welche letztere sich mit dem Liturgen im Geiste zur Gebetseinheit zusammenschließen sollen, wozu sie eben im Oremus aufgefordert und eingeladen werden. Seit ältester Zeit wird auch der Oratio dominica in der heiligen Messe das Oremus vorausgeschickt.

In den griechischen Liturgien fordert der Diakon die Gläubigen zum Gebetsanschluß auf mit dem Rufe „betet“ oder „stehet zum Gebete“ oder „laßt uns den Herrn bitten“ (τοῦ κυρίου δεησώμεν) u. dgl. Das leonianische Sakramentar merkt bei seinen zahlreichen Orationen wohl stets die Schlußformel Per Dominum etc., aber nirgends das einleitende Oremus an. Dieses steht aber im Gelasianum und Gregorianum vor dem Paternoster in der Messe und vor den mit Kniebeugung (flectamus genua) verbundenen Orationen der Karfreitags- und Karstagsliturgie. Daß man schon frühe regelmäßig auch den Kollekten und der Postkommunio das einleitende Oremus vorausschickte, läßt der erste römische Ordo<sup>2</sup> ersehen.

## § 25. Schlußformeln des liturgischen Gebetes.

1. Während in unserer römischen Liturgie die Psalmen und Hymnen regelmäßig mit trinitarischer Doxologie geschlossen werden, schließen die eigentlichen Orationen regelmäßig mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Christus als den verkörperten (qui vivit etc.) gottmenschlichen Mittler unserer Gebete, und zwar wenn die Schlußformel nicht abgekürzt wird, jederzeit unter Erwähnung auch der beiden andern göttlichen Personen. Bei den an den Vater gerichteten Orationen lautet die nicht abgekürzte Schlußformel: Per Dominum nostrum

<sup>1</sup> Rubr. gen. brev. 30, n. 3.

<sup>2</sup> n. 9 21.

Iesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus sancti Deus per omnia saecula saeculorum. Ist in einer solchen Oration (im ersten Teile derselben) auch des Sohnes Erwähnung getan, so lautet die Schlußformel *per eundem Dominum nostrum etc.*; geschieht des Sohnes erst (oder auch noch) am Ende der Oration Erwähnung, so wird geschlossen mit *qui tecum vivit et regnat etc.* Wenn in der Oration des persönlichen Heiligen Geistes Erwähnung geschehen ist, so wird vor Spiritus hinzugefügt *eiusdem*. Die längere Schlußformel der Orationen, welche direkt an den Sohn gerichtet sind, lautet: *Qui vivis et regnas cum Deo Patre in unitate (eiusdem) Spiritus sancti Deus per omnia saecula saeculorum*. Wenn mehrere Orationen unmittelbar (*sub una conclusionem*) aneinander gereiht sind, hat die Schlußformel sich stets nur nach der letzten zu richten.

Kurz zusammengefaßt sind die vorstehenden Regeln in folgenden Memorialversen:

„Per Dominum“ dicas, Patrem si presbyter oras;  
 Dum loqueris Nato, „qui vivis“ dicere cures;  
 Commemorans Natum, tu Patri dic „per eundem“,  
 Si circa finem, „qui tecum“ dicere debes;  
 Commemorans Flamen (Spiritus s.), „eiusdem“ dic prope finem.

Um die Orationen richtig schließen zu können, muß der Väter stets genau auf deren Inhalt achten, und auch wenn man dies tut, ist es mitunter schwer, mit voller Sicherheit zu urteilen, ob eine fragliche Oration an den Vater oder an den Sohn gerichtet sei, wie schon die mittelalterlichen Liturgiker bemerkt haben. Als Beispiel führen wir die Kollekten des ersten und dritten Adventsontags an; nach den jetzigen Missalausgaben sind beide als an den Sohn gerichtet zu betrachten und daher mit *Qui vivis* zu schließen, während im Sakramentar Gregors d. Gr.<sup>1</sup> nur die Oration des ersten Sonntags den Schluß *Qui vivis* hat, die des dritten hingegen mit *Per Dominum* schließt. Auch bezüglich des Zusatzes *eiusdem* zu Spiritus konnten sich leicht Zweifel ergeben, bevor die Ritenkongregation durch wiederholte Entscheidungen<sup>2</sup> hierüber genaue Vorschriften gegeben, welchen das Prinzip zu Grunde liegt, das *eiusdem* sei nur beizufügen, wenn der in der Oration erwähnte Spiritus unzweifelhaft der persönliche Heilige Geist, die dritte Person in der Gottheit ist, was nicht angenommen werden kann, wenn in der Oration nur vom spiritus charitatis, dilectionis, fortitudinis etc. die Rede ist. Die Schlußformel der Oration, welche die Taufweihe am Karfreitag unmittelbar einleitet, desgleichen die Schlußformel der Kollekte in der Karfreitagmesse haben in den älteren Missalien zum öfteren den Zusatz *eiusdem*, ohne Zweifel, weil man unter dem in diesen Orationen erwähnten Spiritus adoptionis nicht bloß eine gratia creata, ein *donum* Spiritus s., sondern den persönlichen Heiligen Geist verstand, welcher den Kindern Gottes einwohnt.

2. Zu den am häufigsten wiederkehrenden Schlußworten im Rulte gehört das hebräische Amen, welches in allen Liturgien der verschiedensten Sprachen unübersetzt beibehalten ist *propter sanctiorem auctoritatem*<sup>3</sup>; ertönt ja aus dem Munde des göttlichen Heilandes im Matthäusevangelium dreißigmal das einfache, im Johannesevangelium fünfundzwanzigmal das doppelte Amen<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Muratori, Lit. Rom. vetus II 135.

<sup>2</sup> Vgl. Mühlbauer, Decret. authent. I 362; II 258.

<sup>3</sup> Isidor., De off. eccl. I, c. 11.

<sup>4</sup> Cat. Rom. l. 4, c. 17, q. 3.



Das Wort Amen hat in der Liturgie dieselben Bedeutungen, in welchen wir ihm schon in den alt- und neutestamentlichen Schriften begegnen, nämlich: fürwahr, so sei es (so geschehe es: fiat), oder: fürwahr, so ist es. Am Schluß der liturgischen Bittgebete, der Lobpreisungen (Doxologien), sodann nach der Segenserteilung, nach Segenswünschen und nach Verwünschungen (Exorzismen) hat es stets die Bedeutung von fiat, d. h. so (wie im vorausgehenden gebetet oder gewünscht wurde) möge es in Wahrheit geschehen, und es erscheint in diesen Fällen als Zustimmung zum unmittelbar vorausgehenden oder als feierliche Besiegelung davon. Am Schluß der Glaubenssymbole, dergleichen im altkirchlichen Konsekurations- und Kommunionritus hat das Amen die Bedeutung: „so ist's in Wahrheit“, und erscheint es als zusammenfassendes Glaubensbekenntnis, als Zustimmung zu den vorausgehenden Glaubenswahrheiten und resp. Glaubensstatsachen, eine Bedeutung, welche das Amen am Schluß der Predigt wenigstens nebenbei auch dann hat, wenn dieser Schluß doxologisch lautet.

Obigem fügen wir noch einige sprachliche und historische Notizen bei. אָמֵן als Adjektiv bedeutet im Alten Testament fest, treu, verlässlich; als Substantiv bedeutet es Treue, speziell die Verheißungstreue Gottes, welcher daher אֱלֹהֵינוּ אָמֵן genannt wird<sup>1</sup>; sehr häufig wird es als Adverbium im Sinne von ἀληθῶς (LXX γένοιτο) gebraucht, entweder um einer unmittelbar vorausgegangenen Verwünschung zuzustimmen<sup>2</sup> und sie zu bekräftigen („ja wahrlich, so soll es geschehen“), oder aber um zustimmend an eine vorausgehende Lobpreisung Gottes sich anzuschließen (so am Ende der einzelnen Psalmbücher, z. B. 41, 14; dann Ps 105, 48. Neh 5, 13). Auch im Neuen Testament erscheint Ἀμήν im Sinne von „ja, so sei oder so ist es“ als Befräftigung von Vorausgegangenen, speziell von Segenswünschen<sup>3</sup>, sowie als Zustimmung zu Lobpreisungen Gottes<sup>4</sup>. Daß schon zu Apostelzeiten die Gläubigen beim gemeinsamen Gottesdienst auf die von einem einzelnen (dem ordentlichen Liturgen oder einem πνευματικὸς<sup>5</sup>) gesprochenen Lob- und Dankgebete (εὐλογίαι — εὐχαριστίαι) mit Amen antworteten, sehen wir aus 1 Kor 14, 16; Justin der Märtyrer sodann berichtet<sup>6</sup>, daß bei der sonntäglichen Opferfeier am Schluß des Dankjagungsgebetes, dessen Höhepunkt die Konsekration bildete und das der Liturg (Bischof — προσεπώς) allein sprach, das ganze Volk Amen geantwortet und dadurch seine Zustimmung zu demselben ausgedrückt habe (ἐπευφημεῖ λέγων τὸ Ἀμήν). In den Liturgiën des hl. Jakobus, Markus, Basilius und Chrysostomus antwortet das Volk (resp. der Chor) unmittelbar, nachdem der Celebrans die Konsekurationsworte über Brot und Wein gesprochen hat, jedesmal mit Amen, selbstverständlich nicht als wäre das Volk mitkonsekrierend und im Sinne von fiat, sondern um seinen Glauben an die geschehene Konsekration oder an die reale Gegenwart von Christi Fleisch und Blut auszudrücken (= vere est corpus et sanguis Christi). Gleich diesem Konsekurations-Amen<sup>7</sup> wird man wohl das Amen, welches bei Spendung der Kommunion durch den Bischof der Empfänger spricht, wenigstens nebenbei auch als Bekenntnis des Glaubens auffassen dürfen. Durch Cyrill von Jerusalem<sup>8</sup> erfahren wir, daß der Spender den Kommunikanten

<sup>1</sup> 3f 65, 16; vgl. 2 Kor 1, 20; Offb 3, 14.

<sup>2</sup> Dt 27, 15. Am 5, 22.

<sup>3</sup> Röm 15, 33. 1 Kor 16, 23—24. 2 Kor 13, 13.

<sup>4</sup> Röm 11, 36; 16, 27. Offb 5, 13 14.

<sup>5</sup> 1 Kor 14, 1.

<sup>6</sup> Apol. I 67.

<sup>7</sup> Vgl. über dasselbe des näheren Hoppe, Die Epistolis 244 ff; dazu Eusebius, Hist. eccl. 7, 9.

<sup>8</sup> Cat. myst. 5, 21.

die Eucharistie in die hohlgehaltene rechte Hand legte, und die Apostolischen Konstitutionen schreiben vor<sup>1</sup>, daß er dabei spreche: „der Leib Christi“, der Empfänger aber darauf mit Amen antworte, ferner daß der Diakon bei Darreichung des Kelches sage: „Blut Christi, Kelch des Lebens“, und der Trinkende gleichfalls mit Amen antworte. Daß es auch im Abendland bei Spendung der Kommunion so gehalten wurde, erhellt aus vielen Väterstellen<sup>2</sup>. Hier möge nur eine aus der Schrift *De sacramentis* Platz finden: *Non otiose, cum accipis, tu dicis Amen; iam in spiritu confiteris, quod accipias carnem Christi. Dicit tibi sacerdos „corpus Christi“ et tu dicis Amen, hoc est „verum“*<sup>3</sup>. Das im Hinblick auf den in der Hand liegenden hochheiligen Leib Christi gesprochene Amen ist sonder Zweifel das Amen in sanctum, von welchem Tertullian<sup>4</sup> redet. Bereits in den Apostolischen Konstitutionen finden wir das Amen als Zustimmungsförmel nicht bloß bei Lobpreisungen, sondern auch am Schluß von spezifischen Bittgebeten<sup>5</sup>, wie das auch in unserer jetzigen römischen Liturgie sehr häufig der Fall ist.

3. Gleich dem Amen ist auch das Alleluja aus der jüdischen in die christliche Liturgie herübergekommen und in dieser unübersezt geblieben. Entsprechend seiner Wortbedeutung („Lobet Gott“) gibt es schon im Alten Testament und sodann in der Apokalypse des hl. Johannes dank- und jubelvollen Stimmungen religiösen Ausdruck und bildet zum öfteren den Abschluß, mitunter auch die Einleitung eines Lob- und Triumphgesanges. Gerade so erscheint es auch in der kirchlichen Liturgie (in Messe und Stundengebet), teils und zwar einfach oder gedoppelt, ja selbst verdreifacht) als Abschluß zu längeren oder kürzeren Textsworten, welche direkt Jubel ausdrücken oder doch in einer Zeit des Jubels und Triumphes gesprochen werden, teils am Anfang solcher Texte, teils am Anfang und auch am Schluß; nicht selten steht es im Stundengebet ohne allen weiteren Text, drei-, vier-, ja neunmal hintereinander.

Der Gebrauch des Alleluja in der Liturgie ist im Orient und im Okzident uralt, hatte aber nicht immer und überall die gleiche Ausdehnung. Gegenwärtig verschwindet nach römischem Ritus das Alleluja nur auf kurze Zeit vollständig aus der Liturgie, nämlich in der mit Septuagesima beginnenden Zeit ernster und büßender Vorbereitung auf das hohe Osterfest. In der Vesper des Samstags vor dem Sonntag Septuagesima wird durch Hinzufügung von zwei Alleluja zum *Benedicamus Domino* und zum *Deo gratias* das *tempus alleluaticum* feierlich geschlossen, um erst im Hochamt des Karfreitags (das in alter Zeit in der Auferstehungsnacht gehalten wurde) durch den ergreifenden Allelujagesang nach der Epistel wieder feierlichst eröffnet zu werden<sup>6</sup>. Den ausgedehntesten Gebrauch macht sofort die Kirche vom Alleluja in der österlichen Zeit, in welcher der Triumph Christi über Tod und Hölle gefeiert wird und in gewissem Sinne schon die Freuden des Himmels, wo man nur noch Alleluja singt<sup>7</sup>, antizipiert werden; *quoniam Alleluia futurae beatitudinis quasi proprium est vocabulum, iure eo tempore magis frequentatur, quo resurgens Dominus eiusdem beatitudinis spem nobis pro-*

<sup>1</sup> 8, 13.      <sup>2</sup> Bei Hoppe, *Die Epistelen* 245.

<sup>3</sup> L. 4, c. 5, n. 25.

<sup>4</sup> *De spect.* c. 25.

<sup>5</sup> 8, 12.

<sup>6</sup> Siehe das Nähere unter „Kirchenjahr“.      <sup>7</sup> *Offb* 9, 1—6.

pinavit et promisit<sup>1</sup>. Während des ganzen tempus paschale werden beim Stundengebet dem Inbitorium, jeder Antiphon, jedem Voktionsresponatorium und jedem Versikel je ein, den kleinen Responsorien (in den Horen) je zwei Alleluja beigelegt, was in ähnlicher Weise auch an Weihnachten, an Epiphanie und Fronleichnam geschieht, welche besonders hohe und freudenreiche Feste sind. Außerhalb der österlichen Zeit ist der Gebrauch des Alleluja im Stundengebet und in der heiligen Messe weniger häufig. Nur an den Sonntagen, der allwöchentlichen Refapitulation des Osterfestes, findet es häufigere Verwendung. Über den Allelujagesang bei der heiligen Messe wird das Nähere in der speziellen Liturgik behandelt werden. Selbstverständlich ist auch das Alleluja als vox laetitiae von der Totenliturgie ausgeschlossen, obgleich die Kirche kein Bedenken trägt, am Grabe ihrer Kinder den Lobgesang des Zacharias anzustimmen. Die Griechen bedienen sich wie in der kirchlichen Bußzeit (vgl. z. B. die Präsanctifikationsmesse in der Quadragesima), so auch in der Totenliturgie des Alleluja, wie sie im Totenoffizium auch die Doro-logie gebrauchen; schon Cyprian<sup>2</sup> ermahnte die Gläubigen, über den Tod der Christen, der ja Veretzung in die himmlische Freude sei, nicht zu trauern, und der Areopagite<sup>3</sup> schrieb, der Tod der Heiligen (Christen) erfolge in Freude und unerschütterlicher Hoffnung, da er zum Ziel aller Kämpfe führe.

a) Das hebräische מְלִיכִי אֱלֹהִים (lobet Jah, d. i. Jehovah) lassen schon die LXX durchweg unübersetzt und transkribieren es mit Ἀλληλούια. Von den protokanonischen Büchern hat das Alleluja bloß der Psalter, und zwar bald nur am Anfang des betreffenden Psalmes<sup>4</sup>, bald nur am Ende<sup>5</sup>, bald am Anfang und am Schluß<sup>6</sup>. Wie bei dem Hosannaruf, so scheint auch beim Alleluja die ursprüngliche Wortbedeutung bald in den Hintergrund getreten und das Alleluja ein allgemeiner Jubel- und Siegesruf geworden zu sein; so ist im Buche Tobias<sup>7</sup> und in der Geheimen Offenbarung<sup>8</sup> das Allelujasingen bereits gleichbedeutend mit Jubeln überhaupt, mit Danksingen nach erlangter Rettung, nach errungenem Sieg. Besonders feierlich erklang das Alleluja bei der jüdischen Paschafeier, bei welcher die Hallelpsalmen 112—117 (mitunter auch großes Hallel genannt) gesungen wurden, und zwar Ps 112—113 vor der Leerung des zweiten Paschabechers, Ps 114—117 gegen Schluß der Mahlzeit, nachdem der vierte Paschabecher eingeschenkt war. In der jüdischen Osternacht, beim Paschamahl der Hebräer gesungen, war das Alleluja Ausdruck des Jubels für die Befreiung aus der Knechtschaft Agyptens. Die Befreiung aus dieser Knechtschaft selber aber war Typus gewesen von der Erlösung der Welt aus der Knechtschaft der Sünde und des Todes durch Jesu Tod und Auferstehung, weshalb es für die Christen um so näher lag, auch ihrerseits um Ostern Alleluja zu singen, als Christus selber beim Paschamahl, bei der Einsetzung seines Sünde und Tod überwindenden Opfers das Hallel mit seinen Jüngern gesungen<sup>9</sup> und darin dem typischen Paschahallel seine Erfüllung gegeben hatte. Nichts war daher natürlicher, als daß die Christen zunächst ihre Paschafeier durch Allelujasingen auszeichneten und daß sie sodann auch bei der eucharistischen Feier überhaupt dem Alleluja einen Platz einräumten. Als ebenso natürlich erscheint es, daß sie das seiner wesentlichen Bedeutung nach ohnehin gemein-

<sup>1</sup> Rupert. Tuit., De div. off. l. 1, c. 35.<sup>2</sup> De mortal. c. 22.<sup>3</sup> Hier. eccl. 7, 1.<sup>4</sup> Ps 111 112.<sup>5</sup> Ps 115—117.<sup>6</sup> Ps 106 113 135 146—150.<sup>7</sup> 13, 22.<sup>8</sup> 19, 1—6.<sup>9</sup> Mt 26, 30.



verständliche *Alleluja* unübersetzt ließen, um es in der Sprache zu singen, in welcher der Heiland selber bei der ersten christlichen Opferfeier es gesungen und in welcher es nach Angabe der Geheimen Offenbarung droben im Himmel die Engel und Heiligen vor Gottes Angesicht singen zur stetigen Feier des Sieges in Christo. Man betrachtete das *Alleluja* in der Liturgie, eben weil es auch droben im Himmel, beim himmlischen Opfer und Opfermahl gesungen wird, als einen Tropfen himmlischer Freude für die Erdenpilger<sup>1</sup> und das *Allelujasingen* als *consociatio cum angelicis choris*<sup>2</sup>, als *anticipatio futurae gloriae*, eine Auffassung, aus der sich das Verstummen des *Alleluja*gesanges in der Zeit intensivster Buße wie von selbst ergab. Weil man im *Alleluja*gesang ein Stück Himmel auf Erden erblickte, trennte man sich beim Beginn der Septuagesimalzeit so schwer von demselben, wie die verschiedenen mittelalterlichen Riten bei Ablegung des *Alleluja* ersehen lassen<sup>3</sup>.

b) So wahrscheinlich es schon an sich ist, daß der *Alleluja*gesang bereits in den Tagen der Apostel auch in die christliche Liturgie Aufnahme fand, so lassen sich doch aus der ältesten christlichen Literatur keine positiven Belege dafür beibringen. Weder bei Justin dem Märtyrer, noch in der Zwölfapostellehre, noch in der klementinischen Liturgie begegnen wir dem *Alleluja*; aber die Liturgie des hl. Basilus und die des hl. Chrysostomus haben es, und da zu Hieronymus' Zeit in Bethlehlem selbst der Landmann hinter dem Pfluge *Alleluja* sang<sup>4</sup>, so wird der Schluß berechtigt sein, daß der Pflüger es beim Gottesdienste hatte singen hören, sowie man daraus, daß nach Tertullians Bericht<sup>5</sup> die eifrigen Christen ihren Privatgebeten das *Alleluja* anreiheten, mit Recht geschlossen hat, daß ein ähnlicher Brauch auch beim öffentlichen Gottesdienst bestanden habe und erst aus diesem in die private Religionsübung gekommen sei<sup>6</sup>. Aus Augustin<sup>7</sup> erfahren wir, daß man in der östlichen Zeit überall ohne Ausnahme das *Alleluja* sang, daß aber vielfach auch außerhalb der genannten Zeit *Alleluja*gesang stattfand. Letzteres ist nach einigen schon frühe auch in der römischen Kirche bis auf Papst Damasus der Fall gewesen, welcher alsdann den *Alleluja*gesang auf die östliche Zeit eingeschränkt haben soll, worauf Gregor I. die frühere Praxis wiederhergestellt habe, gemäß welcher bis zur Stunde auch *extra tempus paschale* mit alleiniger Ausnahme der kirchlichen Fast- und resp. Bußtage das *Alleluja* gesungen wird. Allein es herrscht in Beziehung auf die einschlägige Praxis der römischen Kirche vor Gregor I. nicht völlige Klarheit, da Lesart und Deutung der hier in Betracht kommenden Stelle aus Gregors Briefen schwankend sind. Diese Stelle lautet nach der Lesart bei Coustant<sup>8</sup> also: *Ut Alleluia hic (Romae) non diceretur (sc. extra Pentecostes tempora) de Hierosolymorum ecclesia ex beati Hieronymi traditione tempore beatae memoriae Damasi papae traditur tractum. Et ideo magis in hac re (in Sachen des Allelujaesanges) illam consuetudinem amputavimus, quae hic a Graecis fuerat tradita*<sup>9</sup>. Nach einer

<sup>1</sup> Rupert. Tuit., De div. off. l. 1, c. 35.

<sup>2</sup> Isidor., De off. eccl. l. 1, c. 13.

<sup>3</sup> Darüber des näheren unter „Kirchenjahr“.

<sup>4</sup> Ep. ad Marcell. Vall. 43, c. 12.

<sup>5</sup> De orat. c. 21.

<sup>6</sup> Harnack, Der christliche Gemeindegottesdienst 360.

<sup>7</sup> An Januarius (epist. 55 edit. Maurin. c. 32) schreibt er also: *Ut Alleluia per illos solos dies quinquaginta in ecclesia cantetur, non usquequaque observatur; nam et aliis diebus varie cantatur alibi atque alibi, ipsis autem diebus (sc. quinquaginta) ubique*. Daß zu Augustins Zeit die afrikanische Kirche in der Quadragesima kein *Alleluja* sang, erhellt aus mehreren Stellen bei ihm, z. B. aus Enarrat. in Ps. 110 148.

<sup>8</sup> Epist. Pontif. 615.

<sup>9</sup> In diesem Sinne scheint auch der Verfasser des Pseudoisidorischen Briefes von Hieronymus an Damasus (bei Hinschius, Decret. Pseudoisidor. 499) die Stelle Gregors, welche ihm vorgelegen hat, gedeutet zu haben.

andern Weiseart (mit Weglassung des *non nach hic*) und Deutung<sup>1</sup> hätte man in Rom bis auf Damaskus das Alleluja nur in der österlichen Zeit gesungen und wäre der Brauch, es auch außerhalb dieser Zeit zu singen, unter Damaskus aus dem Orient her eingeführt worden, womit die Nachricht bei Hieronymus stimmen würde, daß man zu Ende des 4. Jahrhunderts in Rom sogar bei Exsequien Alleluja sang<sup>2</sup>. Vielleicht ist der Allelujagesang bei den Exsequien und in der Quadragesima die von Gregor abgestellte Gewohnheit, welche von den Griechen her auch in Rom Eingang gefunden hatte. — Wie Isidor von Sevilla<sup>3</sup> uns versichert, sang man in der afrikanischen Kirche das Alleluja nur in der österlichen Zeit (Pentecoste) und an den Sonntagen (extra Quadrages.) pro significatione futurae resurrectionis et laetitiae, dagegen in Spanien nach altem Herkommen auch an andern Tagen, praeter dies ieiuniorum vel Quadragesimae, weil ja geschrieben stehe: *Semper laus eius in ore meo*. Damit stimmt auch der Kanon 11 des vierten Konzils von Toledo (633), wo das Alleluja auch noch für den Tag der Neujahrskalenden untersagt ist, welchen die Christen im Hinblick auf den heidnischen Unfug dieses Tages als Fasttag hielten; für die Exsequien hat genanntes Konzil das Alleluja nicht verboten, wie denn noch bis zur Stunde die mozarabische (toletanische) Liturgie im sog. *Lauda* der Totenmesse das Alleluja hat.

### Drittes Hauptstück.

## Darstellende und symbolische Formen der katholischen Liturgie.

### § 26. Verschiedene Körperhaltungen in der Liturgie.

1. In den ersten christlichen Jahrhunderten scheinen die Gläubigen für gewöhnlich und zum öfteren ihr Gebet stehend verrichtet zu haben. Fühlten sie sich ja als Kinder Gottes, die mit Zuversicht vor ihrem Vater erscheinen und freudig zu ihm aufblicken durften<sup>4</sup>, und wußten sich nicht mehr als Knechte der Sünde, die vor dem strengen Richter auf den Knien liegen und ihre Blicke in Scham niederschlagen müssen, sondern als Auferstandene mit Christo, die zuversichtlich ihren Blick zum himmlischen Vaterland emporrichteten. Wenigstens in der österlichen Zeit (Pentecoste, auch Quinquagesima genannt) und an jeglichem Sonntag, der von jeher als wöchentliche Recapitulation des Osterfestes galt, nur stehend zu beten, war im Orient und Oxydent den Gläubigen zur strengen Pflicht gemacht; nach Basilius<sup>5</sup> sollte die aufrechte Stellung beim Gebet an den genannten Tagen die Gläubigen speziell auch daran erinnern, daß ihre Heimat droben sei, wo der Auferstandene thront zur Rechten Gottes<sup>6</sup>.

„Das Beugen der Knie“, sagt Origenes<sup>7</sup>, „ist notwendig, wenn man im Begriffe steht, der eigenen Sünden bei Gott sich anzuklagen und um Heilung davon und um Nachlaß derselben zu flehen“; darum fand man das Knien in der österlichen Zeit, die eine Zeit des überströmenden Jubels über die Befiegung der Sünde und über den Triumph des neuen Lebens ist, nicht passend, ebenso-

<sup>1</sup> Theol. Zeitschr. (Innsbruck) 1885, 565 ff.

<sup>2</sup> Epitaph. Fabiolae c. 11.

<sup>3</sup> De off. l. 1, c. 13.

<sup>4</sup> Tertull., Apol. c. 30.

<sup>5</sup> De Spiritu sancto c. 27.

<sup>6</sup> Kol 3, 1.

<sup>7</sup> De orat. c. 31.

wenig am wöchentlichen Osterfest, d. i. am Sonntag. Dagegen verrichtete man an jenen Tagen, an welchen man als armer Sünder, was auch der Beste allzeit mehr oder weniger ist und bleibt, vor Gott erschien, das Gebet (bei der Liturgie) auf den Knien; so an den Stationstagen (Mittwoch, Freitag, in der römischen Kirche auch Samstag), welche Halbfasttage (bis nachmittags 3 Uhr) waren, ferner in der ganzen Quadragesima (Sonntage ausgenommen), sowie an allen übrigen Buß- und Fasttagen. Die öffentlichen Büsser sodann mußten auch in der österlichen Zeit und an den Sonntagen kniend beten und vor ihrer mit Gebet und Handauslegung des Bischofs verbundenen Entlassung am Schluß der Katechumenenmesse sogar auf das Angesicht sich niederwerfen (*ὀποπίπτοντες*). Nach und nach verwischte sich die altchristliche Unterscheidung zwischen Stehen und Knien beim Gebet immer mehr und wurde unter dem Volke das Knien beim Gottesdienst vorherrschend; es kam aber daneben doch auch das Sitzen in Gebrauch, welches in altchristlicher Zeit wenigstens fürs Gebet als unzulässig gegolten.

Deutlicher als in der körperlichen Haltung unserer Gläubigen beim Gottesdienst kommt die altkirchliche Unterscheidung zwischen Stehen und Knien im *habitus corporis* der liturgischen Personen auch dormalen noch zum Ausdruck. Der Liturg ist Mittler, und als solcher pflegt er bei der Liturgie gewöhnlich zu stehen, da sich diese Körperstellung für den, welcher vermittelnd zwischen zwei Parteien tritt, offenbar am meisten schickt. „Der Priester sitzt nicht, sondern steht“, erklärt kurzhin der hl. Chrysostomus<sup>1</sup>, und anderwärts<sup>2</sup> sagt er: *Τὸ ἐστάναι τοῦ λειτουργεῖν ἐστὶ σημεῖον*. Der Liturg steht bei der Opferfeier, als dem mittlerischen Akt schlechthin; der Priester (bei den Bischöfen finden einzelne Ausnahmen statt) steht ferner bei Spendung der Sakramente mit Ausnahme des Bußsakraments, welches nicht rein liturgisch, sondern in *forma iudicii* (der Richter sitzt beim Rechtsprechen; Richterstuhl) gespendet wird, desgleichen bei der Spendung aller Sakramentalien, wenigstens während der eigentlichen Segnungsgebete; auch beim Stundengebet wird vom Offiziator wenigstens das mittlerische Hauptgebet, das mit *Dominus vobiscum* und *Oremus* oder mit *Oremus* allein eingeleitet zu werden pflegt, regelmäßig stehend gesprochen. Unbedenklich dürfen wir behaupten, es sei Regel, daß der Liturg, mag er opfern oder mittlerisch beten, es stehend tue; das Sitzen des Liturgen erscheint teils als Ausnahme, die aus inneren, symbolischen Gründen gemacht ist, teils und allermeist als Konfession an die *infirmetas et fragilitas humana*.

a) Von Moses, dem Mittler zwischen dem zürnenden Gott und dem sündigen Volke, sagt der Psalmist: *Stetit Moyses in confractione*<sup>3</sup>, und daß die alttestamentlichen Priester beim Opferrakt standen, ist gewiß<sup>4</sup>. Der syrische Kirchenvater Cyrillonas<sup>5</sup> läßt den Heiland stehend das eucharistische Opfer einsetzen, und die ältere Kunst pflegte tiefsinnig den gottmenschlichen Hohenpriester am Kreuze nicht so fast als hängend, sondern vielmehr als stehend („als Jesus an dem Kreuze stund“) darzustellen. Allüberall pflegte und pflegt daher der katholische Priester in *actu sacrificii* zu stehen, und jahrhundertelang scheint man von einer cele-

<sup>1</sup> Hom. 7 ad Hebr. n. 2.<sup>2</sup> Hom. 18 ad Hebr. n. 1.<sup>3</sup> Ps 105, 23.<sup>4</sup> Vgl. Sir 50, 14.<sup>5</sup> Hom. 1 in Pascha.



bratio sedentis schlechterdings nichts gewußt zu haben. Nachmals wurde in seltenen Fällen kranken kirchlichen Würdenträgern, die nicht während der ganzen Opferfeier zu stehen vermochten, durch spezielles apostolisches Indult gestattet, *extra canonem*, also vor und nach der eigentlichen Opferhandlung, zu sitzen; nur äußerst selten wurde vom Papste erlaubt, während der ganzen Messe, also auch während des Kanon und bei der Konsekration zu sitzen<sup>1</sup>. Daß der Bischof mit seinen ministri und daß alle im Chor Anwesenden beim Hochamt während der feierlichen Lesung der Epistel durch den Subdiacon und während der nachfolgenden Gesänge (Graduale, Traktus usw.) sitzen, ist eine Erinnerung an den altkirchlichen Gebrauch<sup>2</sup>, wonach die Lesungen in der heiligen Messe mit Ausnahme des Evangeliums sitzend angehört wurden, ein Gebrauch, der um so mehr zu rechtfertigen war, als vor Einführung der Peristopen (die allerdings schon ziemlich frühzeitig erfolgte) die Lektionen oft von beträchtlicher Länge gewesen sein mögen. Letzteres war auch der Fall bei dem folgenden Graduale und dem Traktus, die einen ganzen, mitunter sehr umfangreichen Psalm umfaßten und als Sologesänge vorgetragen wurden. Diese KonzeSSION an die menschliche Schwäche ist um so mehr zu rechtfertigen, als in diesen Teilen der heiligen Messe weniger das Moment der Anbetung als vielmehr jenes der Erbauung in den Vordergrund tritt. Daß beim Kyrie, Gloria und Kredo den Liturgen das Sitzen gestattet ist, erklärt sich aus der Stellung, die der Sängerkhor (in altchristlicher Zeit in ausgeprägter Weise als heutzutage) einnimmt: er ist Repräsentant des gläubigen Volkes, und in seinem Namen bringt er während des Gloria dem Allmächtigen Lob und Preis dar und bekennet in feierlicher Weise den Glauben. Während dieser Tätigkeit der laicalen Kirche treten die Liturgen gewissermaßen in den Hintergrund, was sich äußerlich durch die sitzende Stellung derselben erklären läßt. Bekanntlich war es dem altkirchlichen Brauche fremd, daß der Bischof bzw. der Priester während des Gesanges des Gloria, Kredo usw. diese Gesangsteile für sich rezitierte. — Wenn die Generalrubriken<sup>3</sup> des Missale den während des Hochamtes im Chor anwesenden Kanonikern usw. gestatten, auch vom Offertorium an bis zum Beginn der Präfation zu sitzen, so ist das ähnlich zu erklären wie das Sitzen während des Gloria usw.: während die Laien ihre Opfergaben darbrachten, traten die Liturgen zurück. Daß auch eine gewisse Konnivenz gegen die menschliche Schwäche in Betracht zu ziehen ist, soll nicht geleugnet werden.

b) Die Spendung der Sakramente ist mittlerisches Tun, umgeben von mittlerischen Gebeten; sehr natürlich daher, daß der Liturg beim Vollzug der eigentlichen sakramentalen Handlung sowohl als während der sie umgebenden Gebete steht. Im wesentlichen das gleiche gilt von den Sakramentalien, die im Mittelalter bekanntlich kurzweg *sacramenta minora* hießen. Während der Priester bei Spendung der Sakramente (Bußsakrament ausgenommen) und der Sakramentalien regelmäßig steht, finden beim Bischof einzelne Ausnahmen statt, die sich (abgesehen von der billigen Rücksicht auf Ermüdung bei lange dauernden Funktionen wie Firmung, Ordination, Kirchweihe usw.) aus der höheren Stellung des Bischofes genugsam erklären dürften. Der Exorzismus ist weder liturgische Oration, noch ein eigentlich richterlicher Akt, sondern ein Befehlen (*imperator spiritualis* heißt der Exorzist) im Namen Gottes und des gekreuzigten Erlösers (Namen Jesu, Kreuzeszeichnung); daher wird der Exorzismus nicht sitzend (*quasi a iudice*), sondern stehend,

<sup>1</sup> Vgl. hierüber den interessanten, sehr gelehrten Brief des Papstes Benedikt XIV. vom 11. Oktober 1757 an den damaligen päpstlichen Magister caeremoniarum, abgedruckt bei Mühlbauer, *Decret. authent.* II 88—99.

<sup>2</sup> *Ordo rom.* I 9; *Const. ap.* 2, 57.

<sup>3</sup> XVII, n. 7.

aber zum Unterschied vom Gebet, wenigstens seitens des Bischofes, stets bedeckten Hauptes gesprochen, z. B. bei Spendung der Taufe, bei der Weihe der heiligen Oel, bei der Segnung des Wassers für Kirchen- und Glockenweihe ufm.

c) Das liturgische Stundengebet hat, weil es *nomine ecclesiae* verrichtet wird, mittlerischen Charakter. Um dieses feines mittlerischen Charakters willen paßt für dasselbe, soweit es nicht nach dem Vorbild, welches der gottmenschl. Mittler am Ölberg gegeben hat, *flexis genibus* verrichtet wird, offenbar das Stehen am besten, wie auch wirklich jahrhundertlang das Sitzen nur während der Lesungen und zugehörigen Responsorien den Zuhörern (nicht dem Lektor und den Sängern) gestattet war. Zur Psalmodie, welche zweifellos Gebet, ja Gebet in gehobener Stimmung ist, stand man, während man die ihr vorausgeschickten Buß- und Sühngebete auf den Knien verrichtete<sup>1</sup>. Nach dem Vorgang der Regel Chrodegangs<sup>2</sup> verbietet die Synode von Aachen (816 oder 817) den Kanonikern mit alleiniger Ausnahme von Kränklichen oder Schwächlichen, sich beim Stundengebet auf Stöße zu stützen, und scharft ihnen ein: *Religiosissime in choro standum et psallendum*<sup>3</sup>, und noch Petrus Damiani (nach der Mitte des 11. Jahrhunderts) rügt sehr energisch die Kanoniker von Besançon darob, daß sie beim Stundengebet sitzen, während man doch weltlichen Fürsten stehend Ehrfurcht und Dienst erweise, und selbst die Engel des Himmels vor der göttlichen Majestät stehen. *Ecce, ubi Seraphim sedere non audent, sedet homo luteus*, ruft er aus, verlangt Abstellung des opprobrium *ignominiosae sessionis* und erklärt nur das althergebrachte Sitzen während der Lektionen im *officium nocturnum* als zulässig<sup>4</sup>. Aber noch vor Ablauf des 11. Jahrhunderts begegnen uns selbst im Chor der nach Cluny sich richtenden, sehr gut disziplinierten Benediktiner in Hirschau nicht bloß *formae ad procumbendum* (Kniefälle), sondern auch *sedilia* oder Sitzbänke, welche aufgeschlappt werden konnten und unten mit einer sog. *misericordia* versehen waren, d. i. mit einem Vorsprung, auf den man stehend sich setzen konnte<sup>5</sup>. Setzte man sich aber während des Psalmengefanges einmal auf diese *misericordiae*, d. h. stand man sitzend, so war der Übergang zum eigentlichen Sitzen während der Psalmodie schon gemacht. Man konnte sich um so leichter ein *dictamen* machen, das Sitzen bei der Psalmodie sei erlaubt, als Cassian<sup>6</sup>, dessen Schriften bei den Abendländern in hoher Geltung standen, berichtet, es seien auch die strengen Mönche Ägyptens und der Thebais bei der Psalmodie gesessen. Freilich beteten diese Mönche die Psalmen nicht aktuell mit, sondern merkten nur betrachtend auf den Inhalt der Psalmen auf, welche einer aus ihrer Mitte stehend vortrug, so daß es hier ganz analog war und gehalten wurde wie mit den liturgischen Lektionen, bei denen von jeher der Leser stand und die Hörer saßen. Cassian führt auch den Grund an, warum jenen Mönchen gestattet wurde, das Vorbeten der Psalmen sitzend anzuhören: weil sie durch das viele Fasten sowie durch angestrengte Arbeit so müde wurden, daß sie nicht imstande gewesen wären, auch nur die zwölf Psalmen des *officium nocturnum* stehend zu Ende zu bringen<sup>7</sup>. Solche und ähnliche Rücksichten auf die *infirmetas humana* waren sicherlich auch maßgebend, als durchs Abendland hin sich im Laufe des späteren Mittelalters die fast allgemeine Praxis bildete, nicht bloß während der Lektionen, sondern auch während des aktuellen Psalmengebets und resp. Psalmengefanges regelmäßig zu sitzen. Zur Zeit des allgemeinen Konzils von Basel scheint es in den Kathedral- und Stiftskirchen schon überall Brauch gewesen zu sein, während der Psalmodie zu sitzen; denn genanntes

<sup>1</sup> S. Basilius, Ep. 107.      <sup>2</sup> c. 7.      <sup>3</sup> c. 126—133.

<sup>4</sup> Migne, P. L. 145, 642 ff.

<sup>5</sup> Kerker, Wilhelm der Selige von Hirschau 125.

<sup>6</sup> De instit. coenob. l. 2, c. 5.      <sup>7</sup> Ebb. c. 12.

Ronzil<sup>1</sup> schreibt noch vor: Cum dicitur Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto, omnes (in choro) consurgant. Dieser usus des Sitzens während der Psalmodie ist bis zur Stunde geblieben; übrigens stehen auch jetzt noch manche Orden bei der Psalmodie und sitzen nur bei den Lesungen wie in alter Zeit<sup>2</sup>. Auch im Orient sitzt man jetzt bei der Psalmodie, wie schon die Bezeichnung der liturgischen Psalmenabtheilungen als *καθίσματα* erschließen läßt. Nach den Direktiven des Caeremoniale episcoporum<sup>3</sup> sitzt man im Chor durchweg während der Psalmodie, desgleichen während der Lesungen und Responsorien im officium nocturnum, außerdem aber steht man, wenn nicht aus besondern Gründen Genuflection vorgeschrieben ist. Die Oration erscheint im Stundengebete als der Höhepunkt der vorausgegangenen Gebetsentwicklung, als das mittlere Gebet in sensu eminenti; daher spricht sie der Hebdomadar auch dann stehend, wenn alle übrigen im Chor vorschriftsgemäß knien müssen; nur Triduo mortis Christi, wo die Kirche den gottmenschlichen Mittler in seiner tiefsten Erniedrigung, als Büsser im Namen des ganzen Geschlechtes kniend am Ölberg schaut, da kniet auch der Hebdomadar, sein sichtbarer Stellvertreter, während er am Schluß der einzelnen Horen die Oration Respiro quaesumus betet, die aber in diesem Falle nicht mit Oremus eingeleitet wird.

2. Das Knien ist in der Liturgie zunächst der sinnenfällige Ausdruck des Sünd- und Schuldbewußtseins. In dieser Bedeutung ist das Knien vorgeschrieben für die Buß- und Bittage, wie dies ganz besonders bei der bischöflichen Liturgie in die Erscheinung tritt. Zugleich gilt das Knien auch als ein Zeichen demüthigen Flehens, und wenn es daher an einzelnen Tagen des Kirchenjahres für bestimmte einzelne Gebete oder Gebetsverse vorgeschrieben ist, dann soll dadurch die betreffende Bitte als eine sehr dringliche und angelegentliche charakterisiert werden. Das Knien ist ferner auch sinnenfälliger Ausdruck der inneren Anbetung des majestätischen Gottes, speziell des in der Eucharistie gegenwärtigen Heilandes, und anbetenden Dankes für die Herablassung und Liebe, welche in der Menschwerdung und im Opfertode des Gottessohnes zu Tage tritt: Cadimus in terram, ut Christum in carne adoremus<sup>4</sup>.

In ähnlicher Weise ist auch die Genuflection (mit einem oder beiden Knien) aufzufassen, die sich äußerlich nur durch die kürzere Zeitdauer von dem Knien unterscheidet. Einzelne Genuflectionen (z. B. jene, zu welchen mit *Flectamus genua* aufgefordert wird), waren ursprünglich ein eigentliches Knien, andere sind aus bloßen Inklinationen (*inclinationes corporis, capitis*) hervorgegangen. Auch diese Inklinationen müssen wie die Genuflectionen und das Kniebeugen gewürdigt werden. Sie sind Ausdruck des Sünd- und Schuldbewußtseins und Ausdruck demüthiger Bitte (namentlich gilt dies von den *inclinationes corporis*). Vor allem aber dienen sie zur Bezeugung der Ehrerbietung. Als ein Zeichen der tiefsten Verdemüthigung, der größten Bußtrauer und des angelegentlichsten Flehens erscheint es, wenn die Liturgen sich auf das Angesicht niederwerfen. Diese Prostration, bei den Griechen *μετάνοια μεγάλη*, auch *στρωτή* genannt, zum Unterschied von der *μετάνοια μικρά*, einer bloßen *inclinatio corporis*, findet statt bei Beginn der Nar-

<sup>1</sup> Sess. XXI, can. 3.<sup>2</sup> Regul. Bened. c. 9.<sup>3</sup> L. 2, c. 1 5.<sup>4</sup> Gemma animae c. 117.



freitagsliturgie zum Ausdruck der Bußtrauer über die Sünden, die den Heiland ans Kreuz gebracht, bei der Taufwasserweihe am Kar- bzw. Pfingstsonntage und bei den Ordinationen zum Ausdruck der besondern Dringlichkeit des Fürbittgebetes für die Neophyten bzw. Ordinanden.

a) Das Knien ist vorgeschrieben, wenn es gilt, den Bußcharakter, der bestimmten Zeiten und Gebeten eigen ist, äußerlich zu manifestieren. So ist es ohne Zweifel im Bußcharakter der Ferien der Quadragesima zu suchen, warum der Bischof an denselben, wenn er der Tagesmesse assistiert, vor der ersten Oration (Kollette) seinen Thron verlassen, sich entblößten Hauptes vor dem Altar auf dem *Faldistorium* niederknien und kniend den Kolletten, desgleichen nach der Kommunion der Postkommunion und (in der Fasten) der *oratio super populum* auf den Knien beiwohnen muß<sup>1</sup>; das gleiche gilt (*exceptis ministris sacris*) von allen, die im Chor zugegen sind, und ist bezüglich der *missa solennis pro defunctis*, wo für die Verstorbenen gebetet und Bußsinn betätigt werden soll, ausdrücklich vorgeschrieben<sup>2</sup>. — In den mittelalterlichen Bußordnungen werden die Montage, Mittwoche und Freitage als *feriae legitimae* bezeichnet, d. i. als Wochentage, an welchen die öffentlichen Büsser (auch außerhalb der Quadragesima) vorschriftsgemäß sich strengen Fasten (bei Wasser und Brot) unterziehen mußten. Diese Tage, an denen ehemals während der Quadragesima nicht nur die Büsser, sondern wohl alle Gläubigen besonders streng fasteten und eifrig um Verzeihung ihrer Sünden flehten, sind in der Meßliturgie bis zur Stunde dadurch ausgezeichnet, daß an ihnen die ganze Quadragesima hindurch der Traktus *Domine non secundum peccata nostra etc.* eingeschaltet wird, der als ein dringliches aus der Seele der öffentlichen Büsser und aus dem Innersten der ganzen Gemeinde gesprochenes Flehgebet um Verzeihung der Sünden erscheint. Ehe dieses Bußgebet beginnt, muß<sup>3</sup> der assistierende Bischof vom Thron ans *Faldistorium* sich begeben und dort während des ganzen Traktus knien, wodurch die genannten drei Tage als ganz spezifische Bußtage charakterisiert werden. — Zeichen der Bußzeit und Ausdruck von Bußgesinnung ist auch das Knien bei den sog. *preces feriales* (in den Laudes, kleineren Hören, Vesper und Komplet) in den Ferialoffizien des Adventes, der Quadragesima, der Quatember (Pfingstquatember ausgenommen) und der Vigilien. Sind mit diesen *preces*, deren Verstärkung behufs bestmöglicher Vorbereitung auf die zugehörige Oration zumeist Bußgesinnung atmen (*Kyrie eleison etc.*), auch die Suffragien verbunden, so muß man im Chor (mit Ausnahme des Offiziators) auch noch während der Suffragien knien. Von selbst klar ist aus dem bisher Erörterten, warum die Bußpsalmen mit der Litanei während der Fastenzeit (*feria 6. ad libitum*) *flexis genibus* gebetet werden müssen, desgleichen der Psalm *Miserere* nach den einzelnen Hören *Triduo mortis Christi* usw. Wie bereits oben bemerkt wurde, ist Knien in der Liturgie keineswegs immer in erster Reihe Ausdruck von Bußgesinnung, sondern sie will zunächst nur ausdrücken, daß die betreffende Bitte aus dem lebendigsten Gefühle eigener Ohnmacht hervorgehe und besonders dringlich sei; so das Beugen beider Knie von seiten des Bischofes und der *ministri* bei der Allerheiligenlitanei, wenn sie vor den höheren Weihen und bei feierlichen Segnungen gebetet wird, und bei einzelnen Benedictionen, während der Hymnusfropfen *Veni sancte Spiritus* und *Veni creator Spiritus*, in welchen wir dringlich um den zu allem uns so notwendigen Beistand des Heiligen Geistes flehen; ferner im *Te ergo quaesumus tuis famulis subveni*, mit welchem wir unsern künftigen Richter (*iudex crederis esse venturus*) und

<sup>1</sup> Caer. ep. 1. 2, c. 18, n. 16.<sup>2</sup> Ebd. 1. 2, c. 12, n. 2 4.<sup>3</sup> Ebd. 1. 2, c. 18, n. 16.

Hohenpriester um Gnade und Schutz zunächst für den laufenden Tag (*dignare die isto etc.*) ansetzen, dann am Schluß des Stundengebetes beim *Sacrosanctae etc.*, das kniefällige Bitte um gnädige Aufnahme des vollbrachten Gebetsoffiziums und reuige Abbitte ist ob all der Fehler, die man sich dabei zu Schulden kommen ließ. Als Gestus dringlichen Flehens von seiten der weinenden und seufzenden Kinder Evas zur mächtigen Mutter der Barmherzigkeit erscheint das Knien unter der ersten Strophe des Hymnus *Ave maris stella* und extra tempus paschale et dominicas am Schluß des Stundengebetes während der Marianischen Antiphonen samt zugehörigem Versikel und Oracion (während welcher nur der Offiziator steht). Bei BittprozeSSIONen kniet man während des Litaneiefanges, solange der Ruf um Erbarmen zum dreieinigen Gott dauert, und erhebt sich erst beim *Sancta Maria*. Vielfach ist es Usus, schon beim *Agnus Dei*, überall aber bei den nachfolgenden *Preces* wieder zu knien. Bei den zugehörigen Oracionen steht nur der Offiziator. Zum Zeichen der Anbetung ist die kniende Stellung vorgeschrieben, wenn das ausgesetzte Allerheiligste inzensiert wird, oder wenn dem in der Eucharistie gegenwärtigen Heiland während der Strophe *Tantum ergo* im Offizium *coram Sanctissimo* besondere Huldigung dargebracht werden soll. Nicht bloß wenn der Gottmensch im Geheimnis des Altares persönlich unter uns und in unserer nächsten Nähe zugegen ist, beugen wir anbetend vor ihm das Knie, sondern auch, wenn wir in der Liturgie durch Wort oder Handlung in ganz spezifischer, besonders eindringlicher Weise an eines der Hauptmysterien erinnert werden, in welchen die anbetungswürdige Liebe des himmlischen Vaters und seines gleichwesentlichen Sohnes in großartigster Weise sich geoffenbart hat, an die Menschwerdung nämlich und an den Kreuzestod. Liturgische Kniebeugung (an Weihnachten und Mariä Verkündigung im Hochamt *utroque genu*) findet nämlich statt bei den Worten: *Et incarnatus est... homo factus est*, desgleichen bei: *Et Verbum caro factum est*, und bei Lesung des Martyrologiums an Weihnachten bei den Worten: *In Bethlehem Iuda nascitur... factus homo... secundum carnem*; dann in der Passionszeit und so oft sonst noch der Hymnus *Vexilla regis* im Chor gebetet wird, während der Strophe *O Crux ave spes unica*, dann bei den Worten der Passion, welche das Geheimnis der Geheimnisse, den Tod des Gottmenschen ankünden: *emisit spiritum* oder *exspiravit*.

b) Wie das Knien, so ist auch die Genuflexion aufzufassen als ein Zeichen der Bußgesinnung, z. B. beim *Tractus* *Adiuvā nos* an den *feriae legitimae* der Fastenzeit, als Ausdruck innigsten Flehens während des *Allelujagesanges* (*Veni sancte Spiritus*) in der Heiliggeistmesse. Als ein Zeichen der Anbetung muß die Genuflexion angesehen werden, die wir vorschriftsmäßig beim *Et Verbum caro factum est* zu machen haben, oder wenn im Evangelium der heiligen Messe erwähnt wird, daß vor dem Heiland in den Tagen seines Erdenwandels Gläubige anbetend auf die Knie fielen (z. B. an Epiphanie oder am Mittwoch nach *Vätare*) oder wenn wir zur Betätigung des *cultus latriae* respectivus am Karfreitag bei der *adoratio crucis* beide Knie bzw. bis zur Non des Karfreitags ein Knie vor dem Altarkreuz beugen. Als Ausdruck direkter Anbetung ist jene Genuflexion anzusehen, die wir vor dem im Tabernakel befindlichen Allerheiligsten *unico genu*, vor dem ausgesetzten *utroque genu* zu machen haben. — Manchen dieser Genuflexionen ist um so mehr die gleiche Bedeutung wie dem Knien beizulegen, als sie geradezu aus dieser Körperhaltung hervorgingen. Dies gilt besonders von jenen Genuflexionen, die auf den Ruf *Flectamus genua* hin erfolgen. So oft in der Liturgie der Diakon durch diesen Ruf zur Kniebeugung aufforderte, ließen sich in alter Zeit alle Anwesenden auf beide Knie nieder und wahrscheinlich blieben sie knien, bis der Celebrans als sichtbarer Stell-

vertreter des gottmenschlichen Mittlers stehend (noch jetzt genusspektiert er nicht mit, wenn Leviten da sind und er nicht statt des Diacons das Flectamus genua zu sprechen hat) das betreffende liturgische Gebet gesprochen hatte; erst dann gab der Diacon (so noch im 10. Jahrhundert; nachmals der Subdiacon) das Zeichen zum Aufstehen durch den Ruf *levate*. Nach dem Sacramentarium Gelasianum und Gregorianum zu urtheilen, war es aber bereits Sitte, daß wenigstens die liturgischen Personen (*ministri*) sich schon vor Beginn der zugehörigen Oration, nachdem sie kurze Zeit im stillen auf beiden Knien gebetet hatten, beim Ruf des Diacons wieder erhoben, worauf dann erst das laute liturgische Gebet folgte; das Gelasianum schreibt dies bezüglich vor: *Sacerdos dicit „Oremus“, et adnuntiat diaconus „Flectamus genua“, et post paululum dicit (diaconus) „Levate“, et (sacerdos) dat orationem; im Gregorianum lesen wir: Dicit diaconus „Flectamus genua“; postquam oraverint dicit (diaconus) „Levate“.* Der erste römische Ordo<sup>1</sup> erwähnt des stillen Gebetes vor *Levate* nicht, sondern sagt: *Dicit pontifex „Oremus“ et diaconus „Flectamus genua“ et dicit (diaconus) „Levate“.* Auch nachdem man angefangen, das *Levate* sofort an das *Flectamus genua* anzuschließen, beugten die liturgischen Personen gleichwohl noch beide Knie, wie schon der Plural *genua* andeutet. Die jetzige Sitte, auch beim *Flectamus genua* nur ein Knie zu beugen, kam ziemlich spät in Aufnahme, wie denn überhaupt noch im Mittelalter die *genuflexio simplex*, das Beugen bloß des einen (rechten) Knies, in der Liturgie nicht im Gebrauch gewesen zu sein scheint; hatten ja Synoden erklärt: *Ne quisquam uno genu flexo<sup>2</sup> orare praesumat, sicut fecisse leguntur Iudaei Christum iridentes, sed utrumque genu terrae figat.* Berthold von Regensburg<sup>3</sup> sagt: „Du muost mit zwei knien vor dem obern Herrn (Gott) knien und mit einem knie vor dem nidern (weltlichen Herrscher); das bediutet, daß du des oberen Herrn bist mit lib und mit seln, und des nideren niwan mit dem libe.“ Bekanntlich stritten noch im 18. Jahrhundert die Rubrizisten, ob überhaupt die Unterscheidung von *genuflexio duplex* (*utroque genu*) und *simplex*, welche im Meßbuch nicht gemacht ist, zulässig sei, und meinten manche, es müsse der Liturg stets, wenn ihm *Genuflexion* vorgeschrieben ist, beide Knie beugen<sup>4</sup>. Übrigens ist jene Unterscheidung durch Dekrete der Ritenkongregation, durch die *Instructio Clementina* und durch den allgemeinen liturgischen Gebrauch längst sanktioniert.

c) Schon in der Liturgie der Apostolischen Konstitutionen begegnen wir wiederholt<sup>4</sup> der Inklination (wahrscheinlich *inclinatio corporis*), und zwar seitens der Katechumenen und der Gläubigen beim Empfang des Segens, in der Liturgie des Jakobus und Markus auch der Inklination des Priesters. Sehr zahlreich sodann sind die Inklinationen der liturgischen Personen, des Priesters und Diacons, in der Liturgie des hl. Basilus und Chrysostomus; hier wird bereits die Beugung des ganzen Körpers (*προσκύνημα, προσκύνησις*) von der bloßen Neigung des Hauptes (*κλίσις, ὑπόκλισις κεφαλῆς; κλίνειν αὐχένα*) ausdrücklich unterschieden, und hat der Priester oft sehr lange Gebete geneigten Körpers oder doch geneigten Hauptes zu sprechen. Ganz ähnlich schreiben die ältesten römischen Ordines (I und II) dem Celebrans und seinen liturgischen Dienern bald vor: *Inclinet, permanens inclinati* (wobei wohl an eine *inclinatio corporis* zu denken ist), bald verlangen sie ausdrücklich nur eine *inclinatio capitis*. Eine Kniebeugung im Verlauf der Opferfeier kennen die älteren römischen Ordines nicht und spielte daher die Inklination eine um so wichtigere Rolle; noch der XIV. Ordo (aus der ersten Hälfte des 14. Jahr-

<sup>1</sup> Ordo rom. I 34.<sup>2</sup> Mt 27, 29.<sup>3</sup> Pfeiffer, Bruder Berthold I 457.<sup>4</sup> Quarti, De rubr.<sup>4</sup> L. 8, c. 6 8 15.



hundreds) schreibt dem Celebrans selbst bei der Wandlung bloß Inklination vor: Quibus (verbis consecrationis) dictis ipse primo adoret inclinatio capite sacrum divinum corpus, deinde reverenter et attente ipsum eleve in altum, adorandum a populo, et adoratum sacram hostiam deponet in loco suo. Als besonders intensiv und spezifisch erscheint in diesem Ordo die schon von Durand und andern erwähnte inclinatio cancellatis manibus, d. i. mit kreuzweise über die Brust gelegten Händen bei der Oration Supplices te rogamus. Die Vorschrift lautet: Cum autem (Celebrans) dicit „Supplices te rogamus“ etc. manibus cancellatis ante pectus, ita quod dexterum brachium sit super sinistrum, inclinatio ante altare, et cum dicturus est „ex hac altaris etc.“, erigit se et osculatur altare. — Ungleich einlässlicher als in den mittelalterlichen Ordines sind die Vorschriften bezüglich der immer zahlreicher gewordenen Inklinationen in den offiziellen Ausgaben des römischen Messbuches. In denselben werden deutlich dreierlei Verneigungen vorgeschrieben, nämlich eine tiefe Verneigung des Körpers (profunde inclinatio), eine weniger tiefe (aliquantulum, parum, inclinatio oder kurzweg inclinatio) und die Verneigung des Hauptes (inclinatio caput). Auf dieser Grundlage, unter Berücksichtigung der einschlägigen Vorschriften des Caeremoniale episcoporum unterscheiden die Rubriken: a) inclinatio corporis profunda, bei welcher Haupt und Schultern so tief gebeugt werden, daß man, die Arme ausstreckend, mit den Fingerspitzen ungefähr die Knie erreichen könnte; b) inclinatio corporis mediocris, weniger tief als die vorige, aber doch noch so, daß Haupt und Schultern gebeugt erscheinen; c) inclinatio capitis, bei welcher nur das Haupt bald mehr bald weniger tief gebeugt wird; ist die Beugung des Hauptes so tief, daß bei ihrem Vollzug auch die Schultern noch ein wenig in Bewegung gesetzt werden, so hat diese inclinatio capitis das Prädikat magna; ist die Beugung des Hauptes immerhin noch eine kräftige, ohne aber die Schultern noch irgendwie mit zu affizieren, so heißt sie media; ist sie noch weniger stark, ist sie eine geringe, so heißt sie parva<sup>1</sup>.

Die liturgische Wertung der Inklinationen ist im allgemeinen die gleiche wie jene des Kniens und der Genusflexionen, was schon aus den oben erörterten historischen Gründen hervorgeht. So bekundet die inclinatio corporis magna bald Sünd- und Schuldbewußtsein (z. B. beim Confiteor), bald flehentlichste Bitte (z. B. beim Munda cor vor dem Evangelium, beim Supplices te rogamus), bald tiefste Ehrfurchtsbezeugung (beim Hinzutritt zum Altar). Nicht mit Unrecht hat man ferner darauf hingewiesen, daß die inclinatio capitis magna zum cultus latrae (wenn sie z. B. beim Aussprechen des Namens Jesu, beim Gloria, Adoramus te, Benedicimus te gebraucht wird), die inclinatio capitis media, welche beim Aussprechen des Namens Maria gemacht wird, zum cultus hyperdulie, die inclinatio capitis parva zum cultus dulie (sie wird bei Nennung des Namens der Heiligen gemacht) in Beziehung steht. Liturgische Inklination vor kirchlichen Würdenträgern oder weltlichen Fürsten gehen in letzter Linie auf Gott zurück, von dem alle geistliche und weltliche Macht stammt.

3. Bemerkt oft ist dem Liturgen das Erheben der Augen vorgeschrieben. Wohin das Verlangen, Hoffen und Lieben der Seele gerichtet ist, in die Höhe, dahin wendet sich, wenn irgend möglich, ganz naturgemäß auch das leibliche Auge. Beim Gebet ist die Seele auf Gott gerichtet, der in den Himmeln

<sup>1</sup> Auf die Frage, inwieweit die hier erörterte Unterscheidung der Inklinationen in den Rubriken ihre Grundlage hat, soll nicht weiter eingegangen werden.

thront, ist „das Antlitz des Gemütes ganz auf Gott gewandt“; sehr natürlich daher, daß der Betende auch sein Sinnenauge zu Gott, zur Wohnstätte Gottes, zum Himmel erhebt, einmal um dadurch einem Drange der Natur gemäß das innerliche Erhobensein der Seele auch äußerlich zu manifestieren, sodann um durch dieses körperliche Aufblicken zu Gott den inneren Akt der vertrauensvollen und liebenden Hingabe an ihn noch zu steigern, nachhaltiger und vollkommener zu machen.

In unserer katholischen Liturgie erhebt man vorschriftsmäßig die Augen entweder nur zu Anfang eines Gebets- bzw. Kultaktes, um sozusagen dessen Richtung und Ziel sinnfällig anzudeuten, oder aber man läßt die Augen während des ganzen zugehörigen Gebetes zu dem Objekt desselben erhoben, bzw. auf dasselbe hingichtet, um durch solche Fixierung des Sinnen- auges auch das Auge der Seele desto leichter fesseln, den inneren Gebetsakt desto gesammelter und inniger vollbringen zu können.

Der Zug nach oben ist dem Menschen von Natur aus eigen; wie instinktmäßig richtet im Drange des gottsuchenden Herzens sein Blick sich zum Himmel empor, wo er sich hoch erhaben über diese armselige, ruhelose Welt die allmächtige Gottheit denkt, zu der er um Hilfe steht: *oculos dexteramque precantem protendens*<sup>1</sup>. Im Alten Testament wird Gott unzähligemal als in den „Himmeln wohnend“ dargestellt, aber auch als wohnend unter seinem Volke gedacht, als in besonderer Weise (Schemina) gegenwärtig im Allerheiligsten der Kultusstätte in Jerusalem. Wenn daher Daniel<sup>2</sup> und andere fromme Exulanten beim Gebete ihre Blicke nach Jerusalem, nach den heiligen Bergen<sup>3</sup> richteten, so geschah es, weil sie dort den erbarmungsreichen Gott in besonderer Weise gegenwärtig wußten zur Erhörung der Bitten seines Volkes<sup>4</sup>. Als die eigentliche „Stätte seiner Wohnung“ aber galt der Himmel, und erhoben daher die Betenden ihre Augen zum Himmel<sup>5</sup>; mit zu Gott erhobenen Augen (und erhobenem Haupte)<sup>6</sup> zu beten, galt als Zeichen festen Vertrauens und freudiger Zuversicht auf Erhörung<sup>7</sup>; der von Sünd- und Schuldbewußtsein gebeugte Beter aber schlägt in Furcht und Demut seine Augen nieder<sup>8</sup>, läßt den Kopf sinken<sup>9</sup>.

Nachdem auch der göttliche Meister beim Gebet die Augen zum Himmel<sup>10</sup> erhoben, sodann die Seinigen zum „Vater im Himmel“ beten gelehrt<sup>11</sup> hat, und nachdem er selber als verkürter Hoherpriester zur Rechten des Vaters im Himmel Platz genommen<sup>12</sup>, um von seinem Gnadenthron den Bittenden jederzeit zu helfen<sup>13</sup>, ist es gewiß selbstverständlich, daß auch die Christen beim Gebet ihre Augen zum Himmel erheben. Ausdrücklich versichert Tertullian, daß die Christen mit ausgebreiteten Händen beten und dabei ihren Blick zum Himmel emporgerichtet halten: *Illuc (in coelum) suspicientes christiani manibus expansis, quia innocuis, capite nudo, quia non erubescimus, denique sine monitore, quia de pectore oramus*<sup>14</sup>; er und Cyprian betonen aber, daß dieses Erheben der Augen kein stolzes, sondern ein bescheidenes, demutsvolles sein müsse: *ne vultu in audaciam erecto*<sup>15</sup>, *non allevatis in coelum impudenter oculis*<sup>16</sup>. Eusebius<sup>17</sup>

<sup>1</sup> Vergil., Aen. 12, 931.      <sup>2</sup> 6, 10.

<sup>3</sup> Ps 120, 1.

<sup>4</sup> 3 Kg 8, 29.

<sup>5</sup> Ps 122, 1.

<sup>6</sup> St 21, 28.

<sup>7</sup> Job 22, 26 27.      <sup>8</sup> Ps 24, 15; 122, 3.

<sup>9</sup> St 18, 13.

<sup>10</sup> Rgl 2, 10.

<sup>11</sup> Jo 11, 41.

<sup>12</sup> Mt 6, 9 ff.

<sup>13</sup> Hebr 8, 1.

<sup>14</sup> Hebr 4, 16.

<sup>15</sup> Apol. c. 30.

<sup>16</sup> Tertullian., De orat. c. 17.

<sup>17</sup> Cyprian., De orat. c. 6.

<sup>18</sup> Vita Const. 4, 15.

berichtet vom Kaiser Konstantin, er habe sich aus Dankbarkeit für seine großen Siege, die er als Frucht des Gebetes betrachtete, auf den Goldmünzen in betender Stellung abbilden lassen, nämlich „mit zum Himmel gewandtem Blick und ausgebreiteten Armen nach Art eines Betenden“. „Richte aufwärts den Blick“, ruft Chrysostomus dem Gläubigen zu, „zum Himmel, wo der Siegespreis ist; schon der bloße Anblick des Kampfspreises steigert den Eifer“<sup>1</sup>. — Daß die alten Liturgien das Erheben der Augen beim Gebet nicht erwähnen, kommt wohl daher, weil es ganz dem einzelnen überlassen war, wann er beim Gebete, dem inneren Drange folgend, die Augen erheben wollte; genauere diesbezügliche Vorschriften begegnen uns erst in den Rubriken des offiziellen römischen Messbuches. Hier werden mehrere Arten, die Augen zu erheben, resp. auf das Objekt der Anbetung zu richten, unterschieden. Bei der ersten Art wird der Blick nur zu Anfang des betreffenden Gebetes erhoben, um die Richtung des letzteren auf Gott im Vorhinein zu bestimmen, alsdann aber wird er gleich wieder niedergesenkt (*statim demissis oculis*), entweder um durch solches Niederschlagen des Blickes in Verbindung mit der unmittelbar nachfolgenden tiefften oder tieferen Beugung des Körpers beim zugehörigen Gebete die Demut des sündigen Zöllners nachzuahmen, oder weil unmittelbar auf die Erhebung des Blickes eine Handlung folgt, welche das Erhöhenhalten desselben ausschließt. Ersteres ist der Fall beim *Munda cor meum*, dann beim Oblationsgebet der Hostie, welche vom Liturgen als dem indignus famulus pro innumerabilibus peccatis etc. dargebracht wird, dann beim *Suscipe sancta Trinitas* und beim *Te igitur*, in welchem die Opfernden als demüthig Flehende, als *supplices* erscheinen. Der zweite Fall liegt vor beim *Veni sanctificator* und beim *Benedicat vos omnipotens Deus*, wo unmittelbar an das vertrauensvolle Erheben der Augen und Hände zum himmlischen Segenspender der Segnungskraft sich anreihet, ferner in der Präfation bei *Deo nostro* und im Konsekrationssakrament bei *elevatis oculis*, wo beidesmal auf das Erheben der Augen sofort eine *inclinatio capitis* als Ausdruck ehrfurchtsvollen Dankens zu folgen hat. — Bei der zweiten Art der *elevatio oculorum* bleiben die Blicke während des ganzen zugehörigen Gebetsaktes erhoben. Dies ist der Fall bei der Opferung des Kelches, die in freudiger Zuversicht auf wohlgefällige Annahme (*cum odore suavitatis*) geschieht, und bei der doppelten Elevation unmittelbar nach der Wandlung, wo die innere Anbetung und Hingabe nicht in liturgischem Wort, sondern nur im erhobenen, liebeverklärten Blick zu sinnfälligem Ausdruck gelangt. Wenn der Gottmensch in der Konsekration vom Himmel auf den Altar herabgekommen ist, dann werden die Blicke nicht mehr nach oben, sondern auf das heiligste Sakrament hingewandt, in welchem Gott und mit ihm der Himmel unter uns gegenwärtig ist. Auf das heiligste Sakrament hat der Priester seine Blicke vorschriftsmäßig zu richten (*intentis oculis ad Sacramentum super altare*) während des *Memento* für die Verstorbenen, während des *Paternosters* als des Gebetes der Kinder um den Genuß des eucharistischen Lebensbrotes und während der drei *Orationen* nach dem *Agnus Dei*, welche ja sämtlich direkt an das über dem Altare geschlachtete Opferlamm (*Domine Iesu Christe* etc.) gerichtet sind.

4. Wie weiter unten gezeigt werden wird, ist eine liturgische Kopfbedeckung erst in verhältnismäßig später Zeit bei Bischöfen und Priestern in Aufnahme gekommen, und die Grundsätze über Entblößen und Bedecken des Hauptes bei der Liturgie gehen darum nicht unmittelbar in die altchristliche Zeit oder gar in die Anfänge des Christentums zurück. Die bezüglichen Vorschriften lassen

<sup>1</sup> Hom. 12 in ep. ad Phil. n. 2.



sich unter einem doppelten Gesichtspunkt zusammenfassen. Wenn der Liturg bei seinen Funktionen vorwiegend oder ausschließlich betet, ist Entblößung des Hauptes vorgeschrieben, wie auch schon der Apostel für den christlichen Mann im allgemeinen vorgeschrieben hatte: *vir aperto oret capite*<sup>1</sup>. Hingegen erscheint der Liturg bedeckten Hauptes bei allen jenen Amtshandlungen, die nicht ausschließlich oder doch nicht primär Gebetsakte, sondern wenigstens vorwiegend autoritativer, wenngleich auch mittlerischer Natur sind. Da nach kirchlicher Vorschrift der christliche Mann, wenn er vor Gott steht und im Gebete ihm die schuldige Ehrfurcht und den gebührenden Dienst erweist, das Haupt zu entblößen hat, so erscheint es als leicht erklärlich und war es sehr natürlich, daß die Entblößung in der Liturgie zum *signum adorationis et reverentiae* überhaupt geworden ist.

Zum Zeichen der Anbetung des eucharistischen Gottmenschen müssen vor ausgesetztem Sanctissimum und bei theophorischen Prozessionen alle liturgischen Personen das Haupt entblößen, was auch beim Gloria Patri, dann bei einzelnen Worten im Gloria in excelsis (*adoramus te etc.*) und im Kredo (*Et incarnatus est — simul adoratur*) vorgeschrieben ist. In *signum reverentiae* wird in der Liturgie das Haupt entblößt bei der *Salutatio Episcopi*, chori und bei der Inzensation; nur der Bischof empfängt, wenn er in *paramentis* ist, bedeckten Hauptes die Inzensation *post incensationem altaris* (nach dem Evangelium ist sein Haupt entblößt).

## § 27. Verschiedene Haltungen der Hände in der Liturgie (1. Erheben und Falten der Hände; 2. Handauflegen; 3. Brustklopfen; 4. Händewaschung).

1. Wie die Erhebung der Augen, so ist auch die Erhebung der Hände beim Gebet im Naturgesetz begründet und erweist sich zunächst als sinnfälligster Ausdruck des Sehns nach Gott und der Erhebung des Gemüthes zu ihm, sodann zugleich je nach Verschiedenheit des Gebetsinhalts als Gestus dringlichen Verlangens nach Erhörung und Hilfe von oben oder als Ausdruck der Freude, des Dankes und des Jubels, welcher die Seele des Beters erfüllt und in religiös gehobene Stimmung versetzt (Präfationen, *elevatio manuum* bei Beginn des Gloria u. dgl.). Diese Grundbedeutung hat die Händeerhebung beim Gebete, mag sie in Form der *extensio* oder der *iunctio manuum ante pectus* nach Vorschrift sich vollziehen. Im Ausbreiten resp. Ausstrecken der Hände beim Gebet erblickten die Christen seit ältester Zeit auch eine Nachahmung des am Kreuze mit ausgespannten Armen opfernden und betenden Erlösers, eine Bedeutung, welche der *extensio manuum* auch jetzt noch gewahrt ist, sofern sie (mit wenigen Ausnahmen) nur in der heiligen Messe, als dem mystischen Vollzug des Kreuzopfers, vorkommt, während in der Liturgie der Sakramente, Sakramentalien und des Stundengebetes die Orationen nicht mit ausgebreiteten, sondern mit gefalteten Händen gesprochen werden. Bis ins einzelinste detaillirten liturgischen Vorschriften über das Erheben, Aus-

<sup>1</sup> 1 Kor 11, 4.

breiten und Falten der Hände und über deren Auflegen auf dem Altar begegnen wir erst in den offiziellen Ausgaben unserer liturgischen Bücher.

a) Je nach der Gottheit, an welche das Gebet gerichtet war, streckten Griechen und Römer dabei die Hände gegen den Himmel und resp. gegen das Götterbild aus oder gegen das Meer (zu den Meergöttern) oder gegen die Erde (zu den unterirdischen Gottheiten)<sup>1</sup>. Im Alten Testamente erhob der Väter die Hände zum Himmel<sup>2</sup> oder gegen das Allerheiligste hin, wo Gott in der Lichtwolke thronte<sup>3</sup>; namentlich ist das Erheben der Hände, welches zugleich ein Ausbreiten oder Ausstrecken derselben war, überall da erwähnt, wo es sich um recht dringliches Flehen in großer Not, um intensiven Ausdruck des Verlangens nach Hilfe von Gott handelt<sup>4</sup>. An anderer Stelle<sup>5</sup> erscheinen Händeerheben und Beten, Sinkenlassen der Hände und Ablassen vom Gebete geradezu als identisch; der Psalmist sodann<sup>6</sup> gebraucht „Erheben der Hände“ (*elevatio manuum*) als synonym mit „Gebet“; das gleiche tut der Prophet Jesaias<sup>7</sup>, da er den Ewigen dem scheinheiligen Volke erklären läßt: „Wenn ihr ausstreckt<sup>8</sup> eure Hände, so verhüll ich meine Augen, wenn ihr auch viel betet, ich höre euch nicht, denn eure Hände sind voll Blut.“ Daß man durch solches Erheben und Ausstrecken der Hände dem Erhoben-sein der Seele zu Gott, also der inneren Gebetsstimmung, sowie dem Gefühl eigenen Unvermögens und dem Verlangen nach Hilfe von oben körperlichen Ausdruck geben wollte, ist von selbst klar. An dieser Grundbedeutung der *elevatio manuum* ist auch in der Liturgie festzuhalten.

b) Berichten auch die heiligen Evangelien nicht ausdrücklich, daß der Heiland beim Gebet die Hände zu erheben pflegte, so ist dies doch höchst wahrscheinlich. Jedenfalls opferte und betete er am Kreuze mit ausgestreckten Armen, worin sich ihn die Gläubigen nachmals zum Vorbild nahmen. Bevor er sodann seine Jünger verließ, erhob er die Hände, um einem scheidenden Vater gleich im hohepriesterlichen Gebete den Segen des Himmels über sie herabzuziehen<sup>9</sup>, zu dem er alsdann mit erhobenen Händen emporsehnte. — Daß die ersten Christen bei ihren Gebeten die Hände erhoben, folgert man mit Recht aus der apostolischen Mahnung, die Männer sollten, wo immer sie beten, reine Hände erheben, und ersieht man aus den zahlreichen Katafombenbildern, welche Betende mit erhobenen (in Kreuzesform ausgestreckten) Händen darstellen<sup>10</sup>. Daß dieses Erheben zugleich ein Ausstrecken war, ergibt sich, wie aus Katafombenbildern, so auch daraus, daß Minucius Felix<sup>11</sup> und Tertullian im betenden Christen ein Nachbild des gekreuzigten Erlösers erblicken, eine Anschauung, der wir auch bei den späteren Vätern häufig begegnen. In dem Ausstrecken der Hände beim Gebet sieht Tertullian etwas für die Christen im Unterschied von den Juden ganz Charakteristisches, da er schreibt: *Nos non attollimus tantum, sed et expandimus (manus), et dominica passione modulati orantes confitemur Christo*<sup>12</sup>. Anderwärts<sup>13</sup> versichert er den Heiden, daß die Christen für ihre Kaiser beten, und bemerkt im Hinblick auf 1 Tim 2, 1, daß sie dies tun *expansis manibus quia innocuis*, allzeit bereit, sich für ihren Glauben auch martern zu lassen; erscheine ja selbst der körperliche Habitus des Christen beim Gebete (das Ausstrecken der Hände) als Erklärung solcher Bereitwilligkeit: *Sic nos ad Deum*

<sup>1</sup> Vgl. Pauly, Realencyklopädie unter *Preces*.

<sup>2</sup> Ps 27, 2; 133, 2. <sup>4</sup> Ps 27, 2; 87, 10.

<sup>6</sup> Ps 141, 4. <sup>7</sup> 1, 15. <sup>8</sup> Jf 25, 11.

<sup>9</sup> Mt 24, 50; vgl. Lv 9, 22; Rm 6, 22 ff.

<sup>10</sup> Vgl. Kraus, Realencyklopädie II 538—545.

<sup>12</sup> De orat. c. 14.

<sup>13</sup> Apol. c. 30.

<sup>2</sup> 3 Rg 8, 22.

<sup>5</sup> Ex 17, 11.

<sup>11</sup> Octav. c. 29.

expansos ungulae fodiant, cruces suspendant, ignes lambant, gladii guttura detruncant, bestiae insiliant; paratus est ad omne supplicium habitus orantis christiani. Daß man das Gebet in der Christi Leiden nachahmenden Körperstellung auch für besonders wirksam hielt, erfahren wir aus Maximus von Turin, da er sagt: Tunc citius exauditur nostra oratio, cum Christum, quem mens loquitur, etiam corpus imitatur. Da es keinem Zweifel unterliegen kann, daß Tertullian bei seinen Äußerungen über das Erheben und Ausstrecken der Hände beim Gebete alle zum Gottesdienste, zur Feier der Eucharistie Versammelten im Auge hat<sup>1</sup>, so ist wohl anzunehmen, daß auch die Laien nicht etwa bloß beim privaten Gebete, sondern in der Kirche, beim öffentlichen Gottesdienst die Hände in der bezeichneten Weise erhoben und ausstreckten. Es läßt sich denken, daß hierbei gar leicht Störungen und Unfug mitunterlaufen konnten, worüber wir den hl. Chrysostomus<sup>2</sup> energisch klagen hören, weshalb denn auch schon Cyprian und Tertullian bescheidenes Maßhalten im Erheben und Ausstrecken der Hände empfohlen hatten: ne manibus sublimius elevatis, sed temperate ac probe elatis<sup>3</sup>. — Das Händefalten soll ursprünglich ein erst im 5. Jahrhundert nachweisbarer germanischer Unterwerfungs- und Huldigungsgestus gewesen<sup>4</sup> sein; jedenfalls war es im 9. Jahrhundert im Abendlande unter den Laien beim Gebet schon allgemein, da Papst Nikolaus I. (im Jahre 866) in seinen Antworten auf die Anfragen der Bulgaren<sup>5</sup> den Brauch, iunctis manibus, digitis compressis, compositis palmis zu beten, gegenüber den Orientalen in Schutz nimmt, die es als Frevel erklärt hatten, in der Kirche die Hände nicht (kreuzweise) auf die Brust zu legen (cancellatio manuum). Nach der Deutung des genannten Papstes wäre das Falten und resp. Zueinanderlegen der Hände Ausdruck des Sünd- und Schuldbewußtseins und der Bereitwilligkeit, jede Züchtigung von Gott hinzunehmen, entspräche einer Seelenstimmung, welche der Papst in den Worten ausdrückt: Domine, ne manus meas ligari praecipias, ut mittas in tenebras exteriores<sup>6</sup>, quoniam ecce ego eas ligavi (Zueinanderpressen der Handflächen, Zueinanderlegen der Hände und resp. Finger) et in flagella paratus sum. Nach dieser Auffassung könnte man, wie ehemals im Ausstrecken der Hände, so auch im Händefalten einen Hinweis auf Jesu Leiden (seine Gefangennahme) erblicken und die Erklärung der Bereitwilligkeit, nach Jesu Vorbild zu leiden. Während gegenwärtig noch manche Gläubige beim Gebet die Hände oder auch die Finger ineinander legen, falten andere die Hände ganz in der Art, wie die Rubriken es den liturgischen Personen für die meisten Gebete vorschreiben: iunctis manibus ante pectus, extensis et iunctis pariter digitis, et pollice dextro super sinistrum posito in modum crucis<sup>7</sup>. Hier haben wir Erheben der Hände zum Himmel in Verbindung mit dem Falten derselben. Dieses Erheben der Hände vor der Brust (dem Sitz des Herzens) deutet man füglich als Zeichen der inneren Herzenserhebung im Gebet, und das Gefaltethalten als Gestus der Dringlichkeit des Bittens, wie man ja auch im prosanen Verkehr zum Ausdruck dringlichen Bittens die Hände faltet und aufhebt, „mit aufgehobenen Händen“ bittet. Hiernach drückt dieses Händefalten ganz dasselbe aus, was ehemals im Erheben und Ausbreiten der Hände sich darstellte, die Erhebung der Seele und deren dringliches Verlangen nach Erhöhung;

<sup>1</sup> De orat. c. 17 19; De bapt. c. 20.      <sup>2</sup> Hom. 1 in Is.

<sup>3</sup> Tertullian., De orat. c. 17; Cyprian., De orat. dom. c. 6.

<sup>4</sup> Vgl. Vierordt, De iunctarum in precando manuum origine indogermanica et usu inter plurimos Christianos adscito (1851) und Höleman, Biblische Studien I 137.

<sup>5</sup> Resp. 54.

<sup>6</sup> Mt 8, 12.

<sup>7</sup> Rit. celebr. III 1.



die Kreuzung der Daumenfinger erinnert noch an die alte *modulatio passionis Domini* beim Gebete. Gebet mit ausgespannten Armen kommt seitens der Laien beim öffentlichen Gottesdienst jetzt nicht mehr vor, aber als Zeichen besonderer Dringlichkeit und Innigkeit beim Privatgebet.

c) In der Haltung der Hände seitens der liturgischen Personen hat sich die alte Praxis mehr und deutlicher erhalten als beim Volke, aber auch da nicht ohne mancherlei Veränderungen, welche genau zu verfolgen schwer ist, da gewöhnlich die mittelalterlichen Ordines und Messerklärungen auf den Habitus der Hände verhältnismäßig wenig eingehen und die Praxis vielfach verschieden war. Jedenfalls wird im Mittelalter, solange die Kaseln nicht ausgeschnitten waren und bei Erhebung der Hände auf diese zu liegen kamen, der Celebrans die Hände auch extra canonem noch weiter ausgestreckt und kräftiger erhoben haben, als jetzt geschieht, seitdem für jedes Ausbreiten und Erheben der Hände in der Liturgie die gemessene Vorschrift besteht: *Extendit manus ante pectus, ita ut palma unius manus respiciat alteram, et digitis simul iunctis, quorum summitas humerorum altitudinem distantiamque non excedat, quod in omni extensione manuum ante pectus servatur*<sup>1</sup>. Die mittelalterlichen Liturgiker erblickten noch durchweg im Ausbreiten der Hände bei der Messe, zumal im Kanon, eine augenfällige Darstellung des am Kreuze betenden und sich opfernden Erlösers. Der Micrologus<sup>2</sup> schreibt: *Sacerdos per totum canonem in expansione manuum non tam mentis devotionem, quam Christi extensionem in cruce designat iuxta illud: expandi manus meas tota die; non digiti (die vier Konsekrationsfinger) sunt contrahendi semper, ut quidam prae nimia cautela faciunt; male enim cauti sumus, si Christum imitari summo opere non studemus. Congruum ergo est, ut manus expandamus infra canonem, hoc tamen observato, ne quid digitis tangamus praeter Domini corpus. Der Kanon umschließt die eigentliche actio sacrificia, den geheimnisvollen Vollzug des Opfertodes Jesu, galt deshalb immer als die spezielle nachbildliche Repräsentation des Leidens und Todes Jesu (Kreuzifix-, resp. Kreuzesbild zu Anfang des Kanon); sehr natürlich daher, daß man in Erinnerung an die liturgische Bedeutung der Handausstreckung in altchristlicher Zeit gerade während des Kanon oder doch nach der Wandlung, wenn das geschlachtete Opferlamm auf dem Altare lag (von der Konsekration an), das Ausstrecken der Hände in Kreuzesform vom Liturgen, dem sichtbaren Stellvertreter des unsichtbar sich opfernden Heilandes, forderte<sup>3</sup>. Die Gesticulationen des Priesters am Altare gegen den Vorwurf des Theatralischen verteidigend, sagt der hl. Thomas: *Gesticulationes (manuum) non sunt ridiculosae; fiunt enim ad aliquid repraesentandum. Quod enim sacerdos brachia extendit post consecrationem, significat extensionem brachiorum Christi in cruce. Levat etiam manus orando ad designandum, quod oratio eius dirigitur pro populo ad Deum, iuxta illud „levemus corda nostra cum manibus ad Dominum in coelos“*<sup>4</sup>. Das einfache Erheben der Hände, wie es bei den Orationen, der Prästation usw. stattfand, wäre hiernach lediglich sinnenfälliger Ausdruck der inneren Erhebung des Herzens zu Gott; das Ausstrecken der Arme dagegen nach der Konsekration augenfällige imitatio mortis Christi, bei welcher aber nach Thomas Daumen- und*

<sup>1</sup> Rit. celebr. V 1.

<sup>2</sup> c. 16.

<sup>3</sup> Vor dem Tridentinum gedruckte Missalien, z. B. das Tischstättel von 1517, das Augsburger von 1555, schreiben noch vor, daß der Celebrans beim Unde et memores die Arme in modum crucis ausstrecke. Aus Innozenz III. (De myst. altar. II 28) erfieht man, daß die ministri dem Celebrans die ausgestreckten Arme beim Gebet stützten.

<sup>4</sup> Thr 3, 41.

Zeigefinger zusammengehalten werden mußten, *ut si qua particula digitis adhaerit, non dispergatur*<sup>1</sup>. Schon längst war das offizielle römische Meßbuch mit seiner streng bemessenen *extensio manuum* eingeführt, als immer noch viele Priester nach der Konsekration an der altherwürdigen Ausstreckung der Arme *ad imitationem mortis Christi* festhielten, was freilich die Rubrizisten — und zwar mit Recht — als unzulässig erklärten<sup>2</sup>. In weiten Kreisen des Abendlandes, auch in vielen Diözesen mit römischem Ritus, fand bis zur Einführung des offiziellen Meßbuches (und findet bei den Kartäusern usw. noch gegenwärtig) beim Gebet *Supplices te rogamus* die *cancellatio manuum* statt, d. h. der Celebrans legte die Hände (die linke zu unterst) in Kreuzesform auf die Brust, nicht bloß, um sich als armen, todeswürdigen Sünder vor Gott zu erklären und die tiefste Ehrfurcht auszudrücken, auf welche auch die mit der Kancellation verbundene tiefe Körperverbeugung hinwies, sondern auch um den Kreuzestod des Herrn am eigenen Leibe nachzubilden. Ein Prinzip, nach welchem in der Kirche für die einzelnen Gebete aus inneren Gründen bald die Ausstreckung bald die Faltung der Hände angeordnet worden wäre, läßt sich nicht nachweisen. Hingegen sei die fast ausnahmslose Regel konstatiert, daß bei jenen Gebeten, welche der altrömischen Liturgie entstammen, Ausstreckung der Hände, bei jenen, die erst später, z. B. von der gallikanischen Liturgie, in die römische herübergenommen wurden, Faltung derselben vorgeschrieben ist. Wie zu Anfang mehrerer Gebete in der heiligen Messe die Augen erhoben und dann sofort wieder gesenkt werden, so findet auch beim Beginn des Gloria, Credo und des Kanon (beim *Te igitur*) eine Ausbreitung und Erhebung der Hände statt, auf welche dann sofortiges Händefalten folgt; sie drückt freudige Erhebung (beim Gloria), innig gläubige Hingabe (beim Credo), dringliches Bitten und Flehen (beim *Te igitur*) der Seele aus. Gestus dringlichen Flehens zu Gott, von dem aller Segen kommt, ist die mit Erhebung der Augen verbundene Erhebung und das sofortige Falten der Hände auch vor der Segnung von Hostie und Kelch beim *Veni sanctificator* und vor der Erteilung des Segens am Schluß der heiligen Messe, desgleichen wenn vom Bischof extra Missam feierlich der Segen erteilt wird, z. B. nach der Pontifikalvesper. — Die Hände am Schluß jener Gebete (beim *Per Dominum* etc.) faltend, welche mit erhobenen und ausgebreiteten Händen gesprochen worden sind, drückt der Liturg im vertrauensvollen Hinblick auf den gottmenschlichen Mittler (Inklination zum Altarkreuz) nochmals die Dringlichkeit seines Verlangens nach Erhöhung aus. Es ist eine Grundregel, welche einheitlich durch die ganze Liturgie geht, daß der Liturg, mag er was immer segnen, unmittelbar vor dem Segnungsakt die Hände (sofern sie nicht schon ohnedies gefaltet sind) vor der Brust falten, daß also die Segnung sozusagen aus dem Händefalten vor der Brust herauswachsen muß. Dadurch soll wohl der Segen als Frucht dringlichen Gebetes, dessen Symbol die *elevatio manuum* ante pectus ist, charakterisiert werden, als Frucht freilich nicht des armseligen persönlichen Gebetes des Liturgen, sondern als Frucht des Gebetes *nomine ecclesiae*. Durand<sup>3</sup> deutet die *iunctio manuum* nicht bloß als *signum devotionis*, sondern (wegen des Zusammenfassens der Hände) auch als *significatio omnium bonorum a Deo fluentium in ipso unitatis et coniunctionis*; hiernach würde das Händefalten vor dem Segen andeuten, daß dieser aus der Fülle aller in Gott beschlossenen Güter und Gaben stamme.

<sup>1</sup> S. Thom. 3, q. 83, a. 5.

<sup>2</sup> Quarti, De rubr. Miss. p. II, tit. 9.

<sup>3</sup> Rationale 1. 4, c. 7, n. 5.

2. Die Handauflegung resp. Hände auflegung begegnet uns sehr häufig im Alten Testament und erscheint schon dort überall als Symbol und Mittel der Übertragung von etwas, was dem Handauflegenden irgendwie eigen geworden ist, auf einen andern, mag nun das, was man überträgt, erfreulicher oder obdieser Natur sein. So überträgt der Patriarch Jakob das Erstgeburtsrecht mit seinen Prärogativen mittels Handauflegung auf seinen Sohn Joseph, resp. auf dessen Söhne Ephraim und Manasse<sup>1</sup>; die Söhne Israels (durch die Volksältesten vertreten) übertragen das Ehrenrecht und die Ehrenpflicht der Erstgeborenen, zeit lebens am Heiligtum zu dienen, durch Handauflegung an die Söhne Levis<sup>2</sup>; auf Gottes Geheiß legt Moses dem Josue die Hände auf, um von seiner Amtshoheit<sup>3</sup> und von dem ihm verliehenen Herrschergeiste<sup>4</sup> auf Josue zu übertragen; dem zum Tode Verurteilten legten die, vor welchen er Ärgernis gegeben, die Hände auf, um das Ärgernis und die aus demselben erwachsenen Sünden auf sein Haupt zurückzugeben<sup>5</sup>, und bei allen blutigen Opfern legte der Opfernde dem Opfertier vor dessen Schlachtung mit aller Kraft die Hände auf den Kopf und übertrug hierdurch symbolisch-typisch seine eigene Sünde und Schuld auf das Opfertier, durch dessen Blutvergießung sie (freilich nur symbolisch-typisch) gesühnt werden sollte.

Auch im Neuen Testament ist die Handauflegung überall Symbol und Medium der Übertragung auf einen andern, der Mitteilung unsichtbarer Kräfte, welche segensbringend auf die ganze Persönlichkeit<sup>6</sup> oder auch nur kräftigend und heilend auf den Leib einwirken<sup>7</sup>; ferner ist die Handauflegung Sinnbild und Medium der durch Mitteilung des Heiligen Geistes sich vollziehenden Übertragung von übernatürlichen Qualitäten und Lebenskräften an Gläubige teils für den Zweck der leichteren Erfüllung ihrer allgemeinen Christenpflichten (Firmung)<sup>8</sup>, teils zur Ausstattung für ein kirchliches Amt<sup>9</sup>.

Im wesentlichen ganz die gleiche Bedeutung wie in den alt- und neutestamentlichen Schriften hat die Handauflegung auch in der kirchlichen Liturgie, wo sie uns seit ältester Zeit bei verschiedenen Kultakten begegnet und überall sinnensfülliges Zeichen und zugleich Mittel einer geistigen Übertragung ist. Die Übertragenden sind regelmäßig hierarchische, mit höheren Gewalten ausgestattete Personen, welche namens Christi, des göttlichen Lebenspenders, und kraft der ihnen verliehenen Gewalt höhere, göttliche Lebenskräfte in der Handauflegung auf andere Personen übertragen. Diese übernatürlichen Kräfte sind nach Verschiedenheit des Zweckes der Handauflegung und resp. des Kultaktes mannigfach verschieden; bald begründen sie oder vielmehr es begründet der in der Handauflegung mitgeteilte Heilige Geist in den betreffenden Personen die habituelle, sakramentale Ausstattung für den Kampf, welchen die Getauften alle Tage ihres Lebens wider die mannigfachen Feinde ihres Heils zu bestehen haben (Firmung) oder die sakramentale Ausstattung für die gültige und würdige Verwaltung eines höheren oder hierarchischen Amtes (Sakrament der Ordination);

<sup>1</sup> Gn 27, 36; vgl. 1 Chr 5, 1.

<sup>2</sup> Nm 8, 6 ff; vgl. 3, 12.

<sup>3</sup> Nm 27, 23.

<sup>4</sup> Dt 34, 9.

<sup>5</sup> Lv 24, 14. Dn 13, 34.

<sup>6</sup> Mt 9, 13.

<sup>7</sup> Mt 19, 18. Mt 5, 23; 6, 5. Rf 13, 13. Apg 9, 9 12; 28, 8.

<sup>8</sup> Apg 8, 17; 19, 6.

<sup>9</sup> Apg 6, 6. 1 Tim 4, 14; 5, 22.



bald wirken die in der Handauflegung mitgetheilten übernatürlichen Kräfte befreiend von bösen Einflüssen (Exorzismus), bald reinigend, erleuchtend und stärkend auf die Seele (vor der Taufe), bald heiligend und kräftigend auf den Körper (bei der heiligen Ölung und Krankenbenediction). Handauflegung über Sachen findet statt bei der Taufwasserweihe, ferner bei der heiligen Messe vor der Konsekration, wo der Priester auf die zur Konsekration bestimmten Gaben von Brot und Wein auch noch all die geistigen Opfer überträgt, welche die Gläubigen unsichtbarerweise auf den Altar gelegt haben, auf daß sie im engsten Zusammenschluß mit dem in der Wandlung gegenwärtig werdenden Opfer des Hauptes um so sicherer Gott wohlgefällig seien.

Mit der rechten Hand (resp. mit vier — nach der Konsekration mit drei — aneinander gelegten und etwas eingekrümmten Fingern, nicht mit der Handfläche) schlagen die liturgischen Personen und nach deren Vorgang auch die Laien an die Brust, und zwar nicht nur, wenn sie in Worten sich als Sünder bekennen (beim Confiteor, beim *Nobis quoque peccatoribus*, beim *Domine non sum dignus*, beim *Peccatores* in der Allerheiligenlitanei), sondern auch, wenn sie, ohne gerade in Worten sich als Sünder zu erklären, schuldbewußt und reuezerknirscht zum Gottmenschen, zum sündetilgenden Opferlamm um Erbarmen und um den aus der Sündenvergebung stammenden übernatürlichen Frieden stehen (beim *Propitius esto* und beim *Agnus Dei* in Messe und Vitanei). Dieses Schlagen an die Brust, resp. auf das sündenbefleckte Herz ist jederzeit ein augenfälliges Sündenbekenntnis und zugleich Ausdruck vorhandener Zerknirschung der Seele.

a) Nach biblischer Anschauung ist das von der Brust umschlossene menschliche Herz Centrum der ganzen Persönlichkeit, Mittelpunkt nicht bloß aller Affekte, sondern auch der Willensbestrebungen, ja selbst der Gedanken<sup>1</sup>; und der göttliche Heiland hat ausdrücklich das Herz als die Quelle erklärt, aus welcher alles Böse stammt<sup>2</sup>. Dem Herzen nun als Quell der Sünde gilt die liturgische *tunsio vel percussio pectoris*, dieses Schlagen an die Brust, welches schon im Neuen Testament nicht bloß als Gesus der Furcht und Angst eines aufgeschreckten Gewissens<sup>3</sup>, sondern auch als sinnensälliger Ausdruck aufrichtigen Schuldbewußtseins und reuevoller Zerknirschung unter den Augen der göttlichen Majestät erscheint<sup>4</sup>. Aus mehreren Stellen des hl. Augustinus ersehen wir, daß die Gläubigen seiner Kirche beim Gottesdienst häufig an die Brust klopfen, in Fällen, wo es gar nicht motiviert war. In der Einleitung zum 117. Psalm sagt er nämlich: *Ubi hoc verbum (confessio) lectoris ore sonuerit, continuo strepitus pius pectora tundentium sequitur*, und er erklärt sofort, das Wort *confessio* bedeute nicht bloß Bekenntnis der Sünden, zu welchem allein das Brustklopfen paßt und gehört, sondern auch Lobpreis (*confessio laudis*) der göttlichen Majestät. Zu verschiedenen Malen erwähnt der Heilige sodann in seinen Reden<sup>5</sup>, daß bei der Bitte des Vaterunsers: *et dimitte nobis debita nostra* der zelebrierende Priester sowohl als das Volk an die Brust schlage.

b) Wenn wir bei der Liturgie, also unter Gottes Angesicht, an die Brust schlagen, so liegt darin ein augenfälliges, das mündliche Confiteor begleitendes oder auch selbständiges Bekenntnis, daß unser Herz durch unsere eigenste Schuld (*mea culpa*)

<sup>1</sup> Röm 1, 21; 2, 14—15.<sup>2</sup> Mt 15, 18—19.<sup>3</sup> Mt 23, 48.<sup>4</sup> Mt 18, 13.<sup>5</sup> Sermo 351.

von Sünde besetzt sei, darum Züchtigung (wie ja das Schlagen eine solche ist) verdient habe, daß es aber jetzt in Reueschmerz zer schlagen und gebrochen sei, weshalb Gott die Sünde verzeihen möge, eingedenk der Worte des Psalmisten: *cor contritum et humiliatum Deus non despicies*<sup>1</sup>. Es wäre keine *tunsio vel percussio*, wenn man mit den Fingerspitzen die Brust etwa bloß zart berühren würde, als wolle man einfach auf das Herz als Quelle der Sünde hinweisen; die Handbewegung muß, wenn ihre symbolische Bedeutung gewahrt bleiben soll, den Eindruck des Schlagens machen, das allerdings nicht gerade hörbar zu sein braucht, obgleich Augustin von einem *strepitus pius* redet. Mit Rücksicht darauf, daß die Sünden dreierlei Art sind, solche in Gedanken, in Worten und Werken, wird beim Konfiteor (auch beim Agnus Dei und Domine non sum dignus) dreimal an die Brust geschlagen, und zwar bei *mea culpa* etc., um auszudrücken, daß wir die Sünde, um deren Vergebung wir flehen, als unser eigenes Werk erkennen, was ja Grundbedingung einer wahren Reue ist. — So oft der Liturg an die Brust schlägt, tun es auch die Laien, deren Mittler er ist; sie tun es aber auch außerdem noch öfters, z. B. nach dem Eintritt in die Kirche, wenn sie sich niedergekniet und mit dem Kreuz bezeichnet haben; soll es ja für uns immer das erste sein, wenn wir vor Gottes Majestät erscheinen, daß wir uns als Sünder vor ihm demüthigen und Akte der Reue erwecken. Besonders lebhaft fühlen wir uns als arme Sünder, wenn der Gottmensch im heiligsten Sakrament in unserer unmittelbarsten Nähe ist, wenn wir mit unserem Sinnenaue die Gestalten schauen, die seine Glorie verhüllen; sehr natürlich daher, daß die Gläubigen bei der Elevation, beim Segen mit dem heiligsten Sakrament sich nicht bloß einfach bekreuzen, sondern damit auch dreimaliges Schlagen an die Brust verbinden.

3. Die Waschung der Hände geschieht keineswegs bloß aus Gründen äußerer Schicklichkeit, sondern hat symbolische Bedeutung, welche wir hier allein ins Auge fassen<sup>2</sup>. Das Waschen der Hände in der Liturgie ist nämlich Symbol innerer, sittlicher Reinheit, welche der Gott Nahende besitzen soll, und sofern dieser sie nicht besitzt, ist sein Händewaschen sinnenfälliger Ausdruck der Sühnebedürftigkeit und des reuevollen Verlangens, Gott möge seine Seele von aller durch sündhafte Handlungen zugezogenen Unreinigkeit befreien, auf daß der nachfolgende Kultakt gottgefällig sei, der Väter reine Hände im Sinne des Apostels<sup>3</sup> erheben könne. Während in altchristlicher Zeit auch die Laien sich vor dem Gebete und resp. vor der Theilnahme an der Liturgie die Hände wuschen, findet gegenwärtig nur noch Besprengung derselben mit geweihtem Wasser statt. Den Liturgen ist für einzelne Kultakte ausdrücklich noch Händewaschung vorgeschrieben, die im wesentlichen jedesmal die oben angegebene Bedeutung hat, Symbol seelischer Reinheit und Ausdruck des Verlangens nach ihr ist.

a) Es ist in des Menschen Natur gelegen, daß ihm jederzeit, wenn er mit Bewußtsein der majestätischen Gottheit naht, innerlich recht klar wird, der mit Gott Verkehrende solle sittlich rein sein, und daß ihn sofort ein Gefühl der Armseligkeit und Sühnebedürftigkeit überkommt, und daß in seinem reuerfüllten Innern ein Verlangen nach sofortiger Reinigung erwacht, damit sein Beten und Opfern vor Gottes Angesicht nicht mißfällig sei, sondern als wohlgefällig und segensbringend erscheine. Solchem Bewußtsein und Sühnebedürfnis gaben Heiden und Juden vor Beginn ihrer

<sup>1</sup> Ps 50, 19.<sup>2</sup> S. Thom. 3, q. 83, a. 5 ad 1.<sup>3</sup> 1 Tim 2, 8.

Kultushandlungen durch religiöse Besprengungen und Waschungen sinnensfülligen Ausdruck. Schon am Eingang des Tempelbezirkes und vor dem Tempel selbst hatten die Heiden Gefäße mit (lebendigem) Sprengwasser (*περιπραντήρια*), in das häufig Salz gemischt war und mit dem die Eintretenden mittels eines (Oliven-, Myrten-, Rosmarin-) Zweiges sich besprengten oder besprengen ließen<sup>1</sup>; auch die Hände, ja den ganzen Leib<sup>2</sup> wusch man, bevor man opferte. — Im Vorhof der mosaïschen Kultusstätte stand ein großes ehernes Becken, in welchem sich der Hohepriester und die Priester Hände und Füße waschen mußten, wenn sie zu heiligem Dienste eingehen wollten ins Zelt der Zusammenkunft, in die „Wohnung Gottes“, welche das sog. Heilige und Allerheiligste umfaßte; das gleiche mußten sie tun, wenn sie an den Brandopferaltar des Vorhofes traten „zum Dienste und zur Verbrennung der Opferstücke vor dem Ewigen“<sup>3</sup>. Als Zweck dieses Waschens der Hände und Füße führt der heilige Text an: „damit sie nicht sterben“, woraus schon zur Genüge erhellt, daß diese Waschung keineswegs bloß auf Entfernung materiellen Schmutzes abzielte, sondern religiöser Natur war. Hände und Füße sind die Glieder, mittels welcher der Mensch handelt und wandelt; sich waschen, bevor man zu Jehovah hinzutritt und im heiligen Dienste ihm naht, hieß einmal vor allem Volke erklären, daß der Mittler sittlich, in Beziehung auf sein Handeln und Wandeln rein sein solle, und war alsdann zugleich Ausdruck des Verlangens nach innerer Reinigung durch Gott, um in seiner Nähe nicht zu sterben, war faktisch Reue und Leid. Aus dem Evangelium<sup>4</sup> ersehen wir, daß die Juden vor der Mahlzeit die Hände wuschen; daß sie das gleiche wohl schon seit Esras Zeit, auf welchen die wichtigeren der feststehenden Gebetsformularien zurückgeführt werden, vor dem Gebete (Morgen- und Abendgebet) getan haben, darf im Hinblick auf Mischna und Talmud (tr. Berachoth) als sicher angenommen werden.

b) Daß auch die Christen schon frühe den Gebrauch hatten, vor dem privaten Gebete sowohl als vor dem Gebete beim öffentlichen Gottesdienst die Hände zu waschen, ersehen wir aus Tertullian<sup>5</sup>, welcher dringend mahnt, nicht auf abergläubische Äußerlichkeit, sondern darauf das Hauptgewicht zu legen, daß die Handlungen der Pater rein, die Hände nicht mit Mord, Grausamkeit, Götzendienst usw. besetzt seien. Die *Canones Hippolyti*<sup>6</sup> schreiben vor, daß alle Christen vor dem Frühgebet (unsere Laudes) die Hände waschen, und stellen dann die allgemeine Regel auf: *Christianus lavet manus omni tempore, quo orat*<sup>7</sup>. Der hl. Chrysostomus ermahnt die Gläubigen, sie sollten, wie sie vor jedem Gebet die Hände waschen, so auch vor jedem ein Almosen geben<sup>8</sup>; auch schärft er ihnen ein, vor dem Eintritt ins Gotteshaus nicht bloß die Hände zu waschen, sondern auch die Seele zu reinigen<sup>9</sup>. Bekannt ist, daß schon die ältesten Kirchen, von denen Beschreibungen auf uns gekommen sind, im Vorhof (Paradies, atrium) Becken (*canthari*, *phiaeae* etc.) mit laufendem Wasser hatten, damit die Gläubigen vor dem Eintritt in die Kirche Hände (und Angesicht) waschen konnten; „da (im Vorhof des Tempels von Tyrus) standen die Zeichen der heiligen Reinigungen, Becken mit Quellwasser, welche den in das Innere des umschlossenen Heiligtums (Schiff der Kirche) Eintretenden eine große Menge Wassers zur Reinigung spendeten“<sup>10</sup>. Daß die Priester aus symbolischen Rücksichten während der heiligen Handlung die Hände wuschen, und zwar im Orient vor dem Offertorium, an welches das feierliche, in der Konsekration gipfelnde Dank-

<sup>1</sup> Pfannenschmidt, Das Weihwasser im heidnischen und christlichen Kult (1869) 24 ff.

<sup>2</sup> S. Iustin., Apol. I 62.

<sup>3</sup> Ex 30, 20 ff.

<sup>4</sup> Mt 15, 2.

<sup>5</sup> Apol. c. 39. De orat. c. 13.

<sup>6</sup> c. 25.

<sup>7</sup> c. 27.

<sup>8</sup> Hom. 43 in 1 Cor. n. 4.

<sup>9</sup> Hom. 3 in ep. ad Eph. n. 4.

<sup>10</sup> Eusebius, Hist. eccl. l. 10, c. 4; vgl. S. Paulinus Nol., Ep. 32 ad Severum



sagungsgebet (Präfation) sich anschloß, ersehen wir aus den Apostolischen Konstitutionen<sup>1</sup> und aus Cyrill von Jerusalem<sup>2</sup>, welcher den Neugetauften ausdrücklich erklärt, das Waschen der Hände beim Gottesdienst sei ein Sinnbild, daß man von Sünden und Ungerechtigkeiten im Handeln rein sein sollte.

## § 28. Das Kreuzzeichen in der Liturgie.

1. Schon in den neutestamentlichen Schriften erscheint das Kreuz, weil der Gottmensch uns daran erlöst hat<sup>3</sup>, als Mittelpunkt des christlichen Glaubens<sup>4</sup>, als Quellort der entsündigenden und heiligenden Gnade<sup>5</sup> und als Mahnzeichen für den Christen, in einem Leben der Entsagung und des Opfers sich selbst zu kreuzigen<sup>6</sup>, im Leiden geduldig Christo das Kreuz nachzutragen<sup>7</sup>; sehr natürlich daher, daß den Christen von Anfang an das Kreuz, dessen Abbild sie in allem suchten und fanden<sup>8</sup>, Gegenstand ganz besonderer Verehrung war, ja daß sie desselben sich rühmten<sup>9</sup>, weshalb sie denn auch von den Heiden *crucis religiosi*, Kreuzanbeter genannt wurden<sup>10</sup>. „Da Christus“, schreibt Cyrill von Alexandrien, „unser Herr und Erlöser, sich selbst seiner göttlichen Majestät entkleidete, seines Vaters Thron verließ, freiwillig Knechtsgestalt annahm und den Menschen gleich wurde, um den Tod am Kreuze zu sterben, so denken wir beim Anblick des Kreuzes an all dieses“<sup>11</sup>; „das Kreuz bedeutet für den Christen die Tatsache der unaussprechlichen Liebe Gottes zu den Menschen, es ist das Symbol der höchsten Fülle göttlichen Erbarmens“<sup>12</sup>. Um recht oft an die Liebe Gottes und des Gekreuzigten, an das Heil vom Kreuze und an die Pflicht der Kreuzigung des begierlichen Fleisches<sup>13</sup> erinnert zu werden, brachten die Gläubigen seit ältester Zeit das Zeichen des Kreuzes in verschiedenen Formen nicht bloß in den Katakomben, an Geräten usw. zur Darstellung<sup>14</sup>, sondern bezeichneten auch sich selber mit dem Kreuzzeichen, resp. ließen sich durch liturgische Personen damit bezeichnen, überzeugt, daß sie dadurch auch in Beziehung mit dem Erlöser traten, seiner Gnade und seines Schutzes sich theilhaftig machten. Schon Tertullian<sup>15</sup> versichert, das Kreuzmachen beruhe auf apostolischer Überlieferung, und sagt: „Bei jedem Schritt und Tritt, bei jedem Eingehen und Ausgehen, beim Anlegen der Kleider und der Schuhe, beim Waschen, Essen, Lichtanzünden, Schlafengehen, beim Niedersitzen und bei jeder Tätigkeit drücken wir auf unsere Stirn das (Kreuzes-) Zeichen“ (*signaculum*). Gleichfalls seit Apostelzeiten<sup>16</sup> wurden diejenigen, welche Christen werden wollten, von liturgischen Personen bei der Aufnahme in den Katechumenat mit dem Kreuzzeichen bezeichnet, das auch den Neugetauften zur Besiegelung des in der Taufe emp-

<sup>1</sup> L. 8, c. 11.

<sup>2</sup> Cat. myst. 5, 2.

<sup>3</sup> Kol 1, 20.

<sup>4</sup> 1 Kor 1, 17.

<sup>5</sup> Eph 2, 16.

<sup>6</sup> Mt 10, 38. Gal 2, 19.

<sup>7</sup> S. Chrysostomus, Hom. 13 in ep. ad Phil. n. 1.

<sup>8</sup> S. Iustin., Apol. 1 55. Minucius Felix, Octav. c. 29.

<sup>9</sup> Gal 6, 14.

<sup>10</sup> Tertullianus, Apol. c. 16. S. Chrysostomus, Hom. 2 in ep. ad Rom. n. 6.

<sup>11</sup> Contra Iulianum l. 6.

<sup>12</sup> S. Chrysostomus, Hom. 2 in ep. ad Rom. n. 6.

<sup>13</sup> Dionysius Areopag., Eccl. hier. 5, 3 4.

<sup>14</sup> Vgl. hierüber Kraus, Real-Encyclopädie II 224 ff.

<sup>15</sup> De coron. milit. c. 4.

<sup>16</sup> S. Basilus, De Spiritu sancto c. 27.

fangenen neuen Lebens (Sirmung) auf die Stirn mit Chrisam gedrückt wurde; aus den Apostolischen Konstitutionen<sup>1</sup> sodann ersieht man, daß der Bischof bei der Opferfeier zu Anfang der Präfation (*εὐχαριστία*) sich selbst feierlich das Kreuzzeichen auf die Stirne machte, daß er die Katechumenen, Eneumenen usw. vor ihrer Entlassung segnete<sup>2</sup>, desgleichen auch die Gläubigen<sup>3</sup>; aus vielen Stellen bei Origenes und Tertullian ist weiter ersichtlich, daß die Exorzisten beim Austreiben der bösen Geister sich der Kreuzzeichnung bedienten. Bei den Vätern des 4. und der folgenden Jahrhunderte sodann begegnen wir einer Wolke von Zeugnissen dafür, daß die Kreuzzeichnung im Privatleben der Christen im ausgedehntesten Gebrauch blieb und bei der Liturgie noch viel mehr als schon bisher in Anwendung kam.

a) Wahrhaft erhebend ist es, all die herrlichen Stellen zu überschauen, die namentlich bei Athanasius, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Ephraim, Hieronymus, Augustinus, Sulpicius Severus und Gregor d. Gr. über den Gebrauch und die Kraft des Kreuzzeichens sich finden<sup>4</sup>; hier soll als Beleg für dessen fortwährenden Gebrauch im Privatleben nur eine Stelle aus Cyrill von Jerusalem angeführt werden, welcher<sup>5</sup> den Katechumenen zuruft: „Schämen wir uns nicht, den Gefreuzigten zu bekennen! Machen wir mit Vertrauen das Kreuzzeichen mit den Fingern auf die Stirn und auf alles, auf die Brote, die wir essen, auf die Becher, die wir trinken, beim Eingehen und Ausgehen, vor dem Schlafen, beim Schlafengehen und Aufstehen, beim Gehen und Ruhen<sup>6</sup>. Es ist ja das große Schutzmittel, welches um der Dürstigen willen umsonst, um der Schwachen willen ohne Mühe zu haben ist, da es von Gott als Gnade gewährt ist, ein Kennzeichen der Gläubigen und ein Schrecken der bösen Geister; denn in ihm triumphiert er (der Gläubige) über sie, wenn anders er mit Vertrauen sich damit bezeichnet; denn wenn sie das Kreuz sehen, erinnern sie sich des Gefreuzigten. . . . Verachte dieses Siegel (Kreuzzeichen) nicht, weil es umsonst gegeben ist, sondern gerade deshalb verehere den Wohltäter um so mehr.“

b) Der Gebrauch des Kreuzzeichens bei der Opferfeier wurde seit dem 4. Jahrhundert immer häufiger, wie ein Vergleich der Liturgie im achten Buche der Apostolischen Konstitutionen mit der des hl. Chrysostomus zeigt, welcher letztere in ihrer jetzigen Gestalt freilich nicht in allen Einzelheiten auf den hl. Chrysostomus selber zurückreicht. In ihr segnet der Celebrant nicht nur sich selbst, den Diakon, das Volk, sondern auch die Opfergaben, und zwar diese nicht bloß bei ihrer Herrichtung (Proskomidie), sondern während des Konsekrationsaktes selber. Ganz dasselbe gilt bezüglich der abendländischen Liturgien<sup>7</sup>. Der hl. Chrysostomus kommt an verschiedenen Stellen<sup>8</sup> auf die Anwendung des Kreuzzeichens bei liturgischen Handlungen zu sprechen und erklärt an anderer Stelle<sup>9</sup> kurzweg also: „Alles was auf uns (unsere Heiligung) Bezug hat, wird mittels des Kreuzzeichens vollbracht; soll die Wiedergeburt (in der Taufe) vollzogen werden, so ist das Kreuz (=zeichen) da, desgleichen wenn (im eucharistischen Opfer) die geheimnisvolle Nahrung gereicht, wenn eine Ordination vollzogen oder sonst etwas vollbracht werden soll, überall ist dieses Siegeszeichen dabei.“ Der

<sup>1</sup> 8, 12.<sup>2</sup> 8, 6 ff.<sup>3</sup> 8, 15.<sup>4</sup> Vgl. hierüber Gretser, De sancta cruce. In der Gesamtausgabe seiner Werke (Ratisbonae 1734–1741) Bd II.<sup>5</sup> Cat. 13, n. 36.<sup>6</sup> Cat. 4, n. 14.<sup>7</sup> Vgl. den Kanon im Sacramentarium Gelasianum und Gregorianum.<sup>8</sup> Vgl. z. B. Hom. 13 in ep. ad Phil. n. 1.<sup>9</sup> Hom. 54 in Matth.

hl. Augustinus<sup>1</sup> schreibt, wo er vom Kreuze auf Golgotha zu dessen Nachbilde, dem Kreuzzeichen, übergeht, also: Quid est, quod omnes noverunt, signum Christi, nisi crux Christi? Quod signum nisi adhibeatur sive frontibus credentium (im Katechumenat), sive ipsi aquae (bei der Taufwasserweihe), ex qua regenerantur, sive oleo, quo chrismate ungentur, sive sacrificio, quo aluntur, nihil eorum rite perficitur; . . . per crucem Christi, quam fecerunt mali (die Juden), in celebratione sacramentorum (Spendung der Sacramente und Sacramentalien) eius (Christi) bonum nobis omne signatur (unter Anwendung des Kreuzzeichens wird uns alle Gnade zugesichert). Anderwärts<sup>2</sup> sagt Augustin: Sacerdotes et Levitae per hoc idem signum ad ordines promoventur, et universaliter omnia ecclesiastica Sacramenta in huius virtute perficiuntur. Von den mittelalterlichen Liturgikern werden die verschiedenen Äußerungen Augustins über das Kreuzzeichen stets wiederholt; mitunter wörtlich begegnen wir z. B. denselben bei Ivo von Chartres, welcher schreibt: Huius crucis mysterio rudes catechizantur, eodem mysterio fons regenerationis consecratur, eiusdem crucis signo per manus impositionem (Firmung) baptizati dona gratiarum accipiunt, cum eiusdem crucis signi caractere basilicae dedicantur, altaria consecrantur, altaris sacramenta (eucharistisches Opfer) cum interpositione dominicorum verborum conficiuntur. Sacerdotes et Levitae per hoc idem ad sacros ordines promoventur et universaliter omnia sacramenta ecclesiastica perficiuntur<sup>3</sup>.

2. In den ersten christlichen Jahrhunderten machte man das Kreuzzeichen in Form des Buchstabens Tau (T oder +) gewöhnlich nur auf die Stirn, und zwar in der Regel nur mit einem Finger (Daumen oder Zeigefinger) der rechten Hand; aus besondern Gründen bekreuzte man auch den Mund oder die Brust, bei Kranken jene Glieder, welche besonders schmerzten<sup>4</sup>. Noch im früheren Mittelalter bezeichnete sich der Celebrant, wenn er am Altare angekommen war, nur auf der Stirn mit dem Kreuz<sup>5</sup>; auch den Katechumenen wurde — und zwar bis tief ins Mittelalter hinein — nur auf die Stirn das Kreuz gemacht<sup>6</sup>; desgleichen scheinen die Gläubigen noch zur Zeit, wo der Diakon vor dem Evangelium sich bereits auf Stirne und Herz bekreuzte<sup>7</sup>, das Kreuzzeichen gewöhnlich nur auf die Stirn gemacht zu haben<sup>8</sup>. Das Kreuz auf die

<sup>1</sup> Tract. 118 in Ioann. n. 5.

<sup>2</sup> Hom. 75 de divers. ord. vet.

<sup>3</sup> Migne, P. L. 162, 566.

<sup>4</sup> So berichtet uns Hieronymus: Eustochium Paulae matris os stomachumque signabat et matris dolorem crucis impressione nitebatur lenire (Epitaph. S. Paulae); und über das Lebensende der hl. Paula berichtend, sagt er, dieselbe habe noch kurz vor ihrem Vertheiden „den Finger an den Mund gehalten und das Kreuzzeichen auf die Rippen gemacht“ (Leben der hl. Paula Kap. 28). Gregor von Nyssa erzählt in der Lebensbeschreibung seiner Schwester Makrina, sie habe kurz vor ihrem Tode, um alle durch Blinde, Reden und Gedanken begangenen Sünden zu sühnen, das Kreuz auf Augen, Mund und Herz gemacht; die Gegend des Herzens beim Auftauchen sündhafter Gedanken und Begierden zu bekreuzen, empfehlen mehrere Väter (vgl. z. B. Chrysost., Hom. 88 über Matth. u. ö.; Gregor., Dialog 2, 20); um besonders heftigen Angriffen des Teufels wirksamst zu begegnen, soll der heilige Einsiedler Antonius Stirn und Brust bekreuzt haben (Cassian, Kollat. 8, 18); das gleiche tat man bei hereinbrechender Nacht (Prudentius bei Daniel, Thesaur. hymnolog. I 129; vgl. S. 81).

<sup>5</sup> Ordo rom. I 8; III 8.

<sup>6</sup> Ordo rom. VII 1 2; VIII 18.

<sup>7</sup> Ordo rom. II 8.

<sup>8</sup> Amalar., De off. eccl. 4, 39. Pseudo-Alcuin., De div. off. c. 40.



Rippen erwähnt schon Alkuin<sup>1</sup>, und der dem Alkuin fälschlich zugeschriebene frühmittelalterliche Libellus precum<sup>2</sup> sagt: Signato fronte et oculis omnibusque membris signo crucis. Wohl im Hinblick auf den Diakon als praeco Evangelii hat alsdann das Volk zunächst nur beim Evangelium der Bekreuzung der Stirne auch noch die des Herzens hinzugefügt<sup>3</sup>, und schon im 12. Jahrhundert scheinen die Gläubigen, wie beim Evangelium, so auch sonst sich regelmäßig auf Stirn, Mund und Brust bekreuzt zu haben, wie es um diese Zeit auch der Diakon zu tun pflegte<sup>4</sup>. Unbedenklich dürfen wir behaupten, das sog. kleine Kreuz in der Form, in welcher es gegenwärtig der Diakon und resp. der Celebrant bei Lesung des Evangeliums in der Messe und das Volk auch sonst gewöhnlich macht, reiche der Hauptsache nach mindestens bis ins 12. Jahrhundert hinauf. Den Querbalken zogen schon damals die einen, wie jetzt allgemein geschieht, von der Linken zur Rechten, andere dagegen von der Rechten zur Linken<sup>5</sup>. — Wie alt in der Liturgie das sog. größere oder lateinische Kreuz sei, bei welchem man nach Vorschrift des römischen Missale<sup>6</sup> mit der rechten Hand (omnibus digitis iunctis et extensis) von der Stirn zur Unterbrust und von der linken zur rechten Schulter fährt, vermag ich nicht zu bestimmen, zumal es zweifelhaft bleibt, ob Beleth<sup>7</sup>, Sicard<sup>8</sup>, Innozenz III.<sup>9</sup> und Durand<sup>10</sup> da, wo sie eingehender vom Kreuzzeichen handeln, das kleinere (wie mir wahrscheinlicher ist) oder schon das größere Kreuz im Auge haben<sup>11</sup>. Bei der Segnung einzelner Personen hat man in alter und mittlerer Zeit dieselbe Form der Kreuzzeichnung wie für die Selbstsegnung angewendet, dagegen scheint man bei der Segnung einer Mehrheit von Personen und bei der Segnung von Sachen schon frühe das Kreuz mit der ganzen Hand gemacht zu haben<sup>12</sup> (μετὰ τῆς χειρὸς εὐλογῶν)<sup>13</sup>, ohne übrigens dabei die sämtlichen Finger gerade auszustrecken, wie es nachweislich seit Pius V. allgemein gefordert ist, dessen Missale vorschreibt: Si (sacerdos) alios (gleichviel ob einen oder mehrere) vel rem

<sup>1</sup> De psalmodum usu (Migne, P. L. 101, 468).

<sup>2</sup> Migne, P. L. 102, 1412.

<sup>3</sup> Ordo rom. II 8.

<sup>4</sup> Beleth., Expl. div. off. c. 39. Sicard., Mitrale I. 3, c. 4. Durand., Rationale I. 4, c. 24, n. 27.

<sup>5</sup> Beleth., Expl. c. 39.

<sup>6</sup> Rit. celebr. 3, 5.

<sup>7</sup> Expl. c. 39.

<sup>8</sup> Mitrale I. 3, c. 4.

<sup>9</sup> De myst. alt. 2, c. 45.

<sup>10</sup> Rationale I. 5, c. 2, n. 13.

<sup>11</sup> Die älteste bisher bekannt gewordene (außerliturgische) Bezeugung des sog. lateinischen Kreuzes findet sich in dem aus dem 11. Jahrhundert stammenden Gebetbuche eines deutschen Königs auf der Bibliothek zu Pommersfelden. Das Morgengebet beginnt hier mit dem dreimaligen Deus in adiutorium meum intende und Pater noster. Hierauf folgt die Rubrik: Dominica oratione hoc dicendum est facto signaculo s. crucis in quattuor plagis corporis: Sanctifica me, Domine, signaculo s. crucis, ut fiat mihi obstaculum contra saeva iacula inimicorum. Endres u. Ebner, Ein Königsgebetbuch des 11. Jahrhunderts: Chses, Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom, Freiburg 1897, 302. Möglicherweise ist das lateinische Kreuz schon bei Eugipp erwähnt, der in der Vita S. Severini (Mon. Germ. Auct. antiquissimi I 28) von dem Heiligen auf dem Sterbebette erzählt: . . . totumque corpus signo crucis extenta manu consignans.

<sup>12</sup> Übrigens macht noch Gregor I. das Kreuz über Naturalobjekte mit einem einzigen Finger (Dial. I, 11; 3, 35).

<sup>13</sup> Liturgie des hl. Chrysostomus.

aliquam benedicit, parvum digitum vertit ei, cui benedicit, ac benedicendo totam manum dextram extendit, omnibus illius digitis pariter iunctis ac extensis<sup>1</sup>, quod in omni benedictione observatur<sup>2</sup>. Nur bei der Kreuzzeichnung zu Anfang des Taufaktes und überall, wo Salbungen mit der Kreuzzeichnung verbunden sind, wird diese auch jetzt noch wie in alter Zeit mit dem Daumen allein vollzogen.

a) Wie in jenem Rettungszeichen, das mit dem Blute des Osterlammes an den Türpfosten der Kinder Israels war angebracht worden<sup>3</sup>, so erblickten die Christen von Anfang an ganz besonders in jenem kreuzesförmigen Tau<sup>4</sup>, welches nach Ezechiel<sup>5</sup> den gottesfürchtigen Israeliten zum Behuf ihrer Bewahrung vor dem göttlichen Strafgericht an die Stirn war gezeichnet worden, einen Typus des Kreuzes Christi auf Golgotha, durch welches die Gläubigen vom ewigen Verderben errettet wurden und das man sich in der Gestalt eines Tau dachte. Schon im Hinblick auf die oben angeführten neutestamentlichen Stellen, sodann im Hinblick auf die Ezechielstelle und insbesondere auf Offb 7, 2 ff., wo vom Aufdrücken eines rettenden Siegels auf die Stirn der Erlösten die Rede ist, lag es den Christen von Anfang an gewiß sehr nahe, allen denjenigen, welche den Glauben an den erlösenden Kreuzestod Jesu annahmen und in der Taufe mystisch mit Christus gekreuzigt wurden<sup>7</sup>, das rettende Tau des Christentums, d. i. das Kreuzzeichen auf die Stirn zu drücken und sie dadurch als solche zu charakterisieren, welche vor dem ewigen Verderben bewahrt und für das ewige Leben versiegelt sind. Das Aufdrücken des rettenden Tau oder des Kreuzesiegels geschah schon in ältester christlicher Zeit zunächst durch liturgische Personen (Gottesboten)<sup>8</sup> gleich bei der Aufnahme in den Katechumenat, dann wiederholt im Verlauf desselben und endlich abschließend nach der Taufe bei der Firmung, bei welcher die Stirn mit Christma in Kreuzesform ge-

<sup>1</sup> Rubrizisten und Katecheten verlangen beim kleinen Kreuz in der Regel nicht bloß, daß man die Stirn usw. mit der inneren Fläche der Daumenspitze bezeichne, sondern schreiben auch vor, daß dabei die vier übrigen Finger gerade so wie beim großen Kreuz ausgestreckt seien. Eine kirchliche Vorschrift darüber besteht meines Wissens nicht, und wird man daher den vielfach bestehenden Mißbrauch des Volkes, beim kleinen Kreuz die vier Finger einzuziehen, ungerügt bestehen lassen können.

<sup>2</sup> Rit. celebr. 3, 5.

<sup>3</sup> Ex 12, 22 23; dazu Can. Hipp. 29; S. Cyprianus, Ad Demetr. c. 22; S. Augustinus, De catech. rud. c. 20.

<sup>4</sup> Bei Ezechiel lautet der Auftrag an den Gottesboten: „Zeichne Tau (τ) auf die Stirnen der Männer, welche seufzen und jammern über all die Greuel, die in ihr (Jerusalem) geschehen.“ Während die LXX versäuernd übersetzten: *ὁὗς σημεῖον ἐπὶ τὰ μέτωπα τῶν ἀνδρῶν*, hat Theodotion richtiger das hebräische *ט* unübersetzt gelassen und es lediglich in *Tau* transkribiert. Das Tau der althebräischen (und der phönizischen) Schrift, wie sie auch auf den hebräischen Münzen uns noch begegnet, hatte die Gestalt einer *crux immissa* (+ oder auch ×), während das Tau in der griechischen und römischen Schrift (Tertullianus, Adv. Marcion. 3, 22) eine *crux commissa* vorstellt (T). Je nach Gestalt des Tau werden sich die Christen auch das Kreuz auf Golgotha vorgestellt haben, das bekanntlich auf den altchristlichen Monumenten bald als *crux commissa*, bald als *immissa*, d. i. bald in griechischer resp. lateinischer, bald in hebräischer Taufform erscheint. Analog war auch die Form des Kreuzes, das man auf die Stirn machte, bald die der *crux commissa*, bald die der *crux immissa* (quadrata oder nicht). Über die Gestalt des Tau in den alten Alphabeten vgl. Niehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums II 1424.

<sup>5</sup> 9, 4 ff.

<sup>6</sup> Ez 9, 4.

<sup>7</sup> Cyprian, Testim. 2, 22.

<sup>8</sup> Röm 6, 5 ff. Gal 2, 19.

salbt und im Abendlande dabei gesprochen wurde: *signum Christi in vitam aeternam*, d. i. Kreuzesiegel, aufgedrückt zu dem Zweck, damit in Kraft des Heiligen Geistes das in der Taufe gesetzte übernatürliche Leben beschirmt und unverfehrt erhalten bleibe hinüber ins jenseitige ewige Leben<sup>1</sup>. Hätte man auch die Christen nicht so ausdrücklich und dringlich, wie es wirklich geschah<sup>2</sup>, ermahnt, sie sollten das Kreuzzeichen, welches ihnen vor, bei und nach der Taufe liturgisch auf die Stirn gedrückt worden war, nachmals aus freiem Antrieb in privater Kreuzzeichnung wieder und wieder erneuern, so hätten sie wohl von selbst sich angetrieben fühlen müssen, dies zu tun und darin den Glauben offen zu bekennen sowie für die Kämpfe des Lebens sich zu waffnen und zu stärken.

b) Daß man zur Kreuzzeichnung der rechten Hand sich bediente, erfahren wir von Augustin und versichert uns Pseudojustin, welcher schreibt: *Dextera manu in nomine Christi consignamus eos, qui hoc signaculo indigent, quia honorabilior existimatur quam laeva, quamvis situ, non natura differat*<sup>3</sup>. Regel mag es anfänglich gewesen sein, mit einem einzigen Finger das Kreuzzeichen auf die Stirn zu drücken, doch redet schon Cyrill an der oben angeführten Stelle vom Bekreuzen der Stirn „mit den Fingern“. Zur Zeit der monophysitischen Streitigkeiten scheint der von den Armeniern noch jetzt eingehaltene Brauch, das Kreuzzeichen mit zwei Fingern (dem Zeige- und Mittelfinger) zu machen, gegenüber den Monophysiten, die ihrer Irrlehre durch Bekreuzung der Stirn mit bloß einem Finger Ausdruck gaben, im Orient allgemeiner geworden zu sein. Gegenwärtig und schon seit dem früheren Mittelalter machen die Griechen das (große) Kreuz in der Art, daß sie den kleinen und Ringfinger, welche an die beiden Naturen in Christo erinnern sollen, ganz einziehen, die drei andern sodann, welche die Trinität andeuten, so legen, daß sich die Figur I XC (Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ὢν) ergibt<sup>4</sup>, und hierauf die Hand mit ihren also gelagerten Fingern von der Stirn zur Brust und von der rechten zur linken Schulter führen. Daß man wenigstens im Mittelalter auch im Abendlande zur Bekreuzung (und zwar zum kleinen Kreuz auf die Stirn, nachmals

<sup>1</sup> 2 Kor 1, 22. Eph 1, 13; 4, 30.

<sup>2</sup> S. Cyrillus Hieros., Cat. 13, n. 36; Can. Hipp. 29.

<sup>3</sup> Quaest. ad orthodox. 118.

<sup>4</sup> Der Mittelfinger wird etwas eingebogen, so daß er die Gestalt eines C (= Sigma) hat, über ihn wird der Daumen querüber so gelegt, daß die Figur eines X entsteht; der gerade erhobene Zeigefinger gibt das I. Im Malerbuch vom Berge Athos (ed. Didron, Manuel d'iconographie chrét. grecque et latine, Paris 1845; deutsch von Schäfer, Trier 1855; daselbe ist in seiner jetzigen Gestalt nachmittelalterlichen Ursprungs, fußt aber auf alter Tradition) heißt es: „Wenn du die segnende Hand machst, so verbinde nicht die drei (ersten) Finger miteinander, sondern verbinde den großen Finger (Daumen) mit dem einen, der neben dem Mittelfinger (Ringfinger) ist, wodurch dann der gerade Finger, welcher Zeigefinger genannt wird, und die Biegung des Mittelfingers den Namen IC (Ἰησοῦς) andeuten, weil der Zeigefinger das I bezeichnet, der gekrümmte (Mittelfinger) aber das C. Der Daumen aber und der (gekrümmte) Ringfinger, welche kreuzweise übereinander liegen, und die Biegung des kleinen Fingers deuten den Namen XC (Χριστός) an.“ Hiernach war der kleine Finger nicht gerade ausgestreckt, wie vielfach auf den Monumenten, wo die segnende griechische Hand (sog. „griechischer Segen“) abgebildet wird; an der segnenden lateinischen Hand („lateinischer Segen“) erscheinen auf den älteren Monumenten die drei ersten Finger ausgestreckt, die beiden andern eingezogen. Übrigens läßt sich an der Hand der mittelalterlichen Bildwerke die früher beliebte Unterscheidung zwischen „griechischem“ und „lateinischem“ Segen aufrechterhalten, und ist es überhaupt verfehlt, in der ausgestreckten Rechten heiliger Personen stets die Spenbung des Segens zu erblicken. Es handelt sich in der Mehrzahl von Fällen vielmehr um den Gessus der Rede, eventuell der Anrede oder Bewillkommnung.



auch auf Mund und Brust) in signum Trinitatis drei Finger nahm, nämlich den Mittel- und Zeigefinger sowie den Daumen, welcher die Hauptrolle dabei spielte, ergibt sich aus Sicard<sup>1</sup>, welcher schreibt: Supradicta tria loca (Stirn, Mund und Brust) pollice signamus et demum eadem tria (loca) tribus digitis comprehendimus, quoniam totam nostram fidem, confessionem, audaciam vel operationem ad Deum vivum et trinum referimus. Auch Durand<sup>2</sup> sagt, wie mir scheint, in Beziehung auf das kleine Kreuz: Est signum crucis tribus digitis exprimentum, quia sub invocatione Trinitatis (in nomine Patris etc.) exprimitur; pollex tamen supereminet, quoniam totam fidem nostram ad Deum unum et trinum referimus. Auch die Befreuzung (Segnung) von Sachen, z. B. des Kelches und der Hostie bei der heiligen Messe, vollzog man schon im früheren Mittelalter mit drei Fingern gemäß der Leo IV. zugeschriebenen Admonitio synodalis: Calicem et oblatam recta cruce signate i. e. non in circulo et variatione digitorum, ut plurimi faciunt; sed strictis duobus digitis (Zeige- und Mittelfinger ausgestreckt und aneinander gedrückt, der Daumen zwischenunter gelegt) et pollice intus recluso, per quos Trinitas innuitur. Hoc signum recte facere studete, non enim aliter quidquam potestis benedicere<sup>3</sup>. — Gegen Ende des 13. Jahrhunderts machen die Griechen den Abendländern bereits zum Vorwurf, daß sie nicht in honorem Sanctae Trinitatis mit drei, sondern mit fünf Fingern segnen; man muß also im Abendland damals das große Kreuz schon ähnlich gemacht haben wie jetzt. Die fünf Finger hat man nachmals auf die heiligen fünf Wunden gedeutet, aus denen der Heiland am Kreuze blutete und die Quelle all der Gnade sind, die wir durch die Kreuzzeichnung uns zueignen oder auf die betreffenden Segnungsobjekte herabziehen wollen. — Den Querbalken (beim kleineren und größeren Kreuz) von der Linken zur Rechten zu ziehen, kam in der römischen Kirche im Unterschied zur griechischen nur nach und nach in allgemeinen Gebrauch. Sicard<sup>4</sup> wirft die Frage auf: Qualiter nos signare debemus, scilicet a sinistra in dexteram vel e contrario? und fährt dann fort: Quidam volunt a sinistra in dexteram esse signandum ex hac auctoritate: „Egressus eius a Patre, excursus usque ad inferos, regressus usque ad sedem Dei.“ Christus enim a Patre venit in mundum, inde ad infernos, inde ad sedem Dei. Incipiens itaque se signare, incipit a superiore parte, quae Patrem significat (oberster Teil des Längebalkens), descendit ad inferiorem (unterer Teil des Längebalkens), quae mundum significat, allaterat a sinistra ad dexteram (Querbalken): sinistra significat infernum, dextera coelum; Christus autem ab inferno ascendit etiam ad alta polorum. — Alii vero (Griechen und damals noch viele Abendländer) a dextera signant in sinistram, quia Christus veniens a dextera Patris diabolum, qui est sinistra, cruce peremit. Vel ad nos crucis refertur effectus: „Deus inclinavit coelos et descendit“ (Längebalken), ut doceret nos, primum quaerere regnum Dei (rechts), quo quaesito etiam temporalia (links) nobis adiciuntur, et ecce transitus de dextera scilicet ad sinistram. Descendit etiam, ut nos de terra levaret in coelum, et ecce, quod transitur de sinistra ad dexteram. Innozenz III. und Durand führen zur Motivierung des Zuges von der Rechten zur Linken auch noch an: quia Christus a Iudaeis (Rechte) transivit ad gentes (Linke); von ihnen wie von Sicard wird noch die Dreizahl der Finger betont, das Kreuzzeichen als Bekenntnis nicht bloß des Glaubens an den Gefreuzigten, sondern auch des Glaubens an den Dreieinigten aufgesaßt.

<sup>1</sup> Mitrale 3, 4.<sup>2</sup> Rationale I. 5, c. 24, n. 12.<sup>3</sup> Vgl. Georgius, De lit. Rom. pont. III 37.<sup>4</sup> Mitrale 3, 4.

3. Zur sinnenfälligen Kreuzzeichnung, die wir als die Materie des Kreuzzeichens betrachten können, gehört auch eine geistige Form, die in der Intention<sup>1</sup> des Bekreuzenden gelegen ist und zum öfteren in Worten zum Ausdruck kommt, welche die Kreuzzeichnung begleiten. Leider sind die Nachrichten über die bei der Kreuzzeichnung angewendeten Wortformen aus alter Zeit ziemlich spärlich. Vielleicht hat man damals, wie es nachweislich bei der Firmung geschah, auch bei der privaten Signatio crucis nur gesprochen: Signum Christi, oder in nomine Christi, oder In nomine Iesu<sup>2</sup>, oder In nomine Iesu Nazareni<sup>3</sup>, In nomine Domini nostri Iesu Christi, Formeln, denen wir noch jetzt im Exorcismus obsessorum in Verbindung mit dem Kreuzzeichen begegnen.

Weil das Heil vom Kreuze nicht ausschließlich Werk des fleischgewordenen Gottessohnes ist, der am Kreuze starb, sondern auch des Vaters, welcher den Sohn in den Kreuzestod hingab<sup>4</sup> und so die Welt versöhnte<sup>5</sup>, sowie des Heiligen Geistes, durch welchen der Sohn sich als unbeflecktes Opfer am Kreuze darbrachte<sup>6</sup>, so ergab es sich mit einer gewissen Notwendigkeit, bei der Bekreuzung nicht bloß den Namen des Gekreuzigten, sondern auch den des Vaters und des Heiligen Geistes zu nennen, wie das auch — und zwar auf Christi Geheiß — bei der Taufe als der mystischen Kreuzigung mit Christo geschah, die seit Apostelzeiten immer und überall in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti gespendet wurde. Daß man sich auch bei der Kreuzzeichnung schon in alter Zeit trinitarischer Formeln werde bedient haben, dürfte schon daraus sich ergeben, daß man das Kreuzmachen nicht bloß als nota militis Christi, nicht bloß als Bekenntnis des Glaubens an den Gekreuzigten<sup>7</sup>, sondern stets auch als Bekenntnis des christlichen Glaubens überhaupt betrachtete, der wesentlich Glaube an den Dreieinigen ist, fides ob-signata in Patre et Filio et Spiritu sancto<sup>8</sup>, weshalb der Täufling schon in ältester Zeit noch unmittelbar vor der Untertauchung über seinen Glauben an die drei göttlichen Personen befragt und dann erst auf deren Namen getauft wurde<sup>9</sup>. Wie sehr man sodann im Mittelalter gewohnt war, beim Kreuzzeichen stets des Dreieinigen zu gedenken, beweist der große Nachdruck, den man dem unter Nr 2 Gesagten zufolge auf die Anwendung von drei Fingern legte. Übrigens machte man auch damals schon in der Liturgie das Kreuzzeichen nicht bloß zu In nomine Patris etc., sondern auch zu Deus in adiutorium etc., zu Adiutorium nostrum in nomine Domini und zu vielen andern entsprechenden Formen des Wortes. Gegenwärtig kehrt durch die ganze Liturgie hin, mag es sich um Segnung von Personen oder Sachen handeln,

<sup>1</sup> Wenn der Papst Devotionalien weicht und mit Ablässen versieht, macht er über die betreffenden Gegenstände lediglich das Kreuzzeichen; dergleichen können die Priester tun, welche das päpstliche Privilegium für solche Weihen besitzen; das Kreuzzeichen mit der Intention, zu segnen und die Ablässe auf die Gegenstände zu legen, ist nach ausdrücklichen kirchlichen Erklärungen in den bezeichneten Fällen ausreichend. Auch die Bischöfe, wenn sie incedendo segnen, brauchen nicht immer das In nomine Patris etc. zu sprechen.

<sup>2</sup> Mt 16, 17.

<sup>3</sup> Apg 3, 6.

<sup>4</sup> Jo 3, 16.

<sup>5</sup> 2 Kor 5, 18 19.

<sup>6</sup> Hebr 9, 14.

<sup>7</sup> S. Augustin., Tract. in Ioann. 3, n. 2.

<sup>8</sup> Tertullian., De bapt. c. 6.

<sup>9</sup> S. Ambrosius, De myst. 5, 8.

in Verbindung mit dem Kreuzzeichen die trinitarische Formel *In nomine Patris etc.*, *Benedictio Dei omnipotentis Patris etc.*, *Pax et benedictio Patris etc.*, *Exorcizo in nomine Patris etc.* am häufigsten wieder. Für die private Kreuzzeichnung, speziell für die private Selbstsegnung, steht ausschließlich oder fast ausschließlich die Formel: *In nomine Patris etc.*, „Im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Amen“ im Gebrauch, deren Worte beim Kreuzmachen mit Rücksicht auf das *mysterium Trinitatis* den Handbewegungen entsprechend verteilt werden.

a) Bezüglich des wenigen, was sich aus der Väterzeit über Kreuzungsformularien nachweisen läßt, vgl. *Bluterin, Denkwürdigkeiten*, IV. Bd., I. Abt., S. 521 ff. Nach den Apostolischen Konstitutionen<sup>1</sup> spricht der Gelehrte, wenn er vor der Präkation sich das Kreuzzeichen auf die Stirn macht: „Die Gnade des allmächtigen Gottes (Vaters), die Liebe unseres Herrn Jesus Christus und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch allen“, worauf das Volk antwortet: „und mit deinem Geiste“. Hier haben wir also bereits eine trinitarische Formel. Eine andere, die in den griechischen Liturgien, in welchen häufig gesegnet wird, in Verbindung mit dem Kreuzzeichen vorkommt, lautet: „Heiliger Gott (Vater), heiliger Starker (Sohn – Söhne aus Juda), heiliger Unsterblicher (Geist, Unsterblichkeit vermittelt), erbarne dich unser!“

b) Die Formel, welche bei der Kreuzzeichnung zum öfteren vorkommt, nämlich *In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*, wird analog der Taufformel zu deuten sein. Bei dieser geht den Worten *In nomine Patris etc.* das *Ego te baptizo* voraus und gibt ihnen die nähere Beziehung; letzteres geschieht bei der Kreuzungsformel durch die Handlung, welche während des Aussprechens der Worte vollzogen wird, nämlich durch die Kreuzzeichnung selber, so daß die Formel vollständig in Worten ausgedrückt lauten würde: *Signo me (te, hanc rem) in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen*. Bekanntlich deuten das in *nomine* der Taufformel manche Theologen als gleichbedeutend mit „in der Vollmacht“, „in der Autorität“, was aber dem *εἰς τὸ ὄνομα* des Textes<sup>2</sup> nicht recht entspricht, weshalb die meisten das in *nomine* im Sinne von „in Beziehung auf den Namen“ oder „auf den Namen hin“ interpretieren, wonach dann die Taufformel besagt, der Täufling werde vollzogen unter Nennung und Anrufung des Namens der drei göttlichen Personen (*τὰ ὀνόματα*), welche zu dem Zwecke genannt und bekannt werden, auf daß der Täufling zu ihnen (*εἰς τὸ ὄνομα αὐτῶν*) in realen Bezug gesetzt, in sakramentale Lebensverbindung mit ihnen gebracht werde, wie auch Paulus von einem *παραδοθέντι εἰς Χριστόν*, von einem Getauften zu Christus hin, d. i. zum Zweck der Lebensverbindung mit ihm, redet<sup>3</sup>. Deuten wir nun das *In nomine Patris etc.* beim Kreuzzeichen analog, so ergibt sich der Sinn: ich mache das sinnenfällige Kreuzzeichen unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die drei göttlichen Personen, unter Nennung und Nennung ihres Namens und zu dem Zweck, um mich (oder das von mir zu Segnende) in gnadenvolle Beziehung mit ihnen zu setzen, um Kreuzesgnade, welche Gnade des Dreieinigen ist, über mich, über andere oder anderes herabzuziehen. Freilich ist diese Gnade nicht die *gratia sanctificans* wie bei der Taufe, sondern ist *ποιητικὴ χάρις*<sup>4</sup>, mannigfaltig verschieden nach dem Anlaß und Zweck der Kreuzung oder Segnung, sowie nach der Stellung des Kreuzenden (Priestersegen, Elternsegen, Segen der Sterbenden). Der Apostel<sup>5</sup> hatte die Gläubigen ermahnt, alle ihre Worte

<sup>1</sup> 8, 12.<sup>2</sup> Mt 28, 19.<sup>3</sup> Röm 6, 3.<sup>4</sup> 1 Petr 4, 10.<sup>5</sup> Kol 3, 17.



und Werke im Namen des Herrn Jesu Christi zu vollbringen; dieser Mahnung kamen sie von Anfang an in vollkommenster Weise dadurch nach, daß sie bei allem, was sie unternahmen, mit dem Kreuzzeichen sich bezeichneten und hierdurch ihr Reden und Tun ausdrücklich und sinnenfällig in Bezug setzten zum Gekreuzigten und zum dreieinigem Gott.

c) Die Verteilung der Worte des gewöhnlichen Bekreuzungsformulars geschieht beim kleinen Kreuz in der Art, daß bei „Vater“ die Stirn, bei „Sohn“ der Mund, bei „heiliger Geist“ die Brust in der Gegend des Herzens bekreuzt wird. Die Stirn ist als Sitz des *νοῦς* gedacht und entspricht daher in der trinitarischen Perichorese dem Vater, dem absoluten Denkgeiste, dessen ausgesprochener Gedanke oder dessen substantiales, wesensgleiches Wort<sup>1</sup> der Sohn ist, bei dessen Nennung daher das Organ des Wortes, der Mund, bezeichnet wird; der Heilige Geist ist die absolute, substantielle *charitas*, qua Pater et Filius se invicem diligunt, weshalb bei seiner Nennung das Herz, das spezifische Organ der Liebe, bezeichnet wird, um so mehr, als der Heilige Geist die Liebe Gottes auch in unsere Herzen ausgegossen hat<sup>2</sup>. Weil, wie oben gezeigt, jede göttliche Person am Heil vom Kreuze beteiligt ist, wird auch bei Nennung jeder einzelnen das Kreuz gemacht. Bei den mittelalterlichen Schriftstellern findet sich folgende Deutung: Per hoc, quod fronti signum crucis imprimimus, ostendimus, nos non erubescere, Dominum nostrum esse crucifixum, quod nobis a Iudæis et gentilibus impropertur. In hoc, quod os signamus et pectus, innuimus, quod Dominum crucifixum et ore confitemur et corde credimus; corde enim creditur ad iustitiam et ore confessio fit ad salutem<sup>3</sup>. — Auch beim größeren Kreuz wird zuerst die Stirn berührt und dabei der Name des Vaters, des trinitarischen *νοῦς*, genannt; während man sodann von der Stirn herabfährt zur unteren Brust, nennt man den Namen des Sohnes, der vom Vater aus herabstieg in den Schoß der allerseligsten Jungfrau; der Heilige Geist ist die substantiale Wechseliebe zwischen Vater und Sohn, sozusagen das vermittelnde Bindeglied zwischen ihnen, und erscheint es daher als ganz passend, daß sein Name genannt wird, während man sozusagen in der Mitte zwischen Vater und Sohn die Querlinie zieht, und zwar so, daß man dabei noch die Schultern berührt, vielleicht um den Heiligen Geist als Geist der Kraft und Stärke (*spiritus roboris*) zu sinnbilden, da ja die Schultern Sitz und Sinnbild der Stärke sind<sup>4</sup>.

4. Keine andere Handlung kehrt durch die ganze Liturgie hin so oft wieder als die Bekreuzung. Aus dem, was wir bisher über die Bekreuzung oder das Kreuzzeichen dargelegt haben, ist klar, daß die *Signatio crucis* allererst eine symbolische oder, wie wir es vielleicht besser ausdrücken, eine signifikative Bedeutung hat, sofern nämlich schon durch die Formierung des Kreuzzeichens als sinnenfällige Handlung, sodann zum öfteren auch noch durch die sie begleitenden Worte der Glaube an die Grundmysterien des Christentums zum Ausdruck kommt, der im Bekreuzenden innerlich vorhandene Glaube noch äußerlich kundgegeben, signifiziert wird. Sodann hat die Kreuzzeichnung (und das ist das Wichtigste an ihr) auch eine effektive Bedeutung, sofern sie nämlich übernatürliche Wirkungen hervorbringt, die bösen Geister verscheucht, deren schädigende Einflüsse von Personen und Sachen abtreibt und resp. fernhält, sodann positive übernatürliche Gnaden mannigfachster Art auf die bekreuzten Personen und Sachen herabzieht. Im Privatgebrauche sowohl als in

<sup>1</sup> Jo 1, 1.<sup>2</sup> Röm 5, 5.<sup>3</sup> Sicard., *Mitrale* 3, 4.<sup>4</sup> Jf 9, 5.

der Liturgie ist das Kreuzzeichen in der Regel signifikativ und effektiv zugleich und erscheint das in der Kreuzzeichnung gelegene Bekenntnis des Glaubens (signifikative Seite) als die feste Grundlage für die Wirkungen, welche durch sie erzielt werden sollen (effektive Seite). Der Fälle, in welchen die Bekreuzung in der Liturgie nur signifikativer Natur ist, sind gewiß nur sehr wenige; das Hauptabsehen ist bei der liturgischen Kreuzzeichnung in der Regel auf die Erzielung der schon von den Vätern zumeist betonten und so hoch gepriesenen Gnadenwirkungen des Kreuzzeichens gerichtet, woraus erklärlich wird, warum unser deutsches Segnen (= Gnade über Personen oder Sachen herabziehen) vom lateinischen *signare*, d. i. mit dem Kreuz bezeichnen, abstammt. Im privaten Gebrauche ist die Bekreuzung wohl niemals rein signifikativ, sondern soll sie stets auch effektiv, soll eine Segnung sein, in welcher der Laie einen Akt des allgemeinen Priestertums vollzieht. Schon Papst Nikolaus I. hat in seinem Schreiben an die Bulgaren erklärt: *Omnibus* (nicht bloß den Priestern) *datum est, ut omnia nostra hoc signo debeamus ab insidiis diaboli munire et ab eius omnibus impugnationibus in Christi nomine triumphare.*

a) „Bekenner des Gekreuzigten“, sagt der hl. Cyprian, „ist derjenige, welcher sich mit dem Kreuze bezeichnet“, und oft genug berichten die Märtyrerakten, daß Gläubige vor den heidnischen Richterhöfen ihren Glauben durch Bekreuzung auf die Stirn bekannnten. Der hl. Augustin<sup>1</sup> schreibt: *Si dixerimus catechumeno: credis in Christum? respondet: Credo et signat se; iam crucem Christi portat in fronte* (seit der Aufnahme in den Katechumenat) *et non erubescit de cruce Domini.* Sofort deutet der Heilige an, daß diese Kreuzzeichnung des Katechumenus wohl schon Glaubensbekenntnis, aber noch nicht Bekenntnis des ganzen christlichen Glaubens sei, weil eben die Katechumenen noch nicht alle Mysterien des Christentums kannten. Von einem Getauften gemacht, ist aber das Kreuzzeichen stets erneuertes Bekenntnis des ganzen christlichen Glaubens, das unmittelbar vor dem Taufakt abgelegt wurde. So oft wir gläubigen Sinnes das Kreuz (über uns oder andere resp. anderes) machen, vollziehen wir (sofern wenigstens habituelle intentio profitendi vorhanden ist) eine summarische professio fidei, und schon dieser actus fidei ist übernatürlich wirksam, macht die signatio crucis, mit der stets auch Vertrauen auf Gott und Verlangen nach seiner Hilfe verbunden ist, effektiv *ex opere operantis*<sup>2</sup>. Wenn nun schon das Kreuzzeichen, von einem gläubigen Laien gemacht, wirksam ist, dann wird es noch um so wirksamer sein, wenn der Liturg nomine ecclesiae über Personen oder Sachen in der bestimmten Intention es macht, übernatürliche Wirkungen zu erzielen, seien es solche von negativer resp. purifikativer oder solche von positiver Art oder beide zumal.

b) Unter den zahlreichen Wirkungen, welche dem Kreuzzeichen, dem liturgischen insbesondere, beigelegt werden, betonen schon die heiligen Väter ganz besonders dessen Kraft, die bösen Geister zu verscheuchen und deren schädliche Einflüsse auf Seele und Leib zu beseitigen. „Wieviel“, sagt Lactantius, „dieses Zeichen vermag und was es für eine Macht hat, liegt auf der Hand, da jede Schar böser Geister durch dieses Zeichen ausgetrieben und in die Flucht geschlagen wird. Wie er selbst vor seinem Leiden die bösen Geister durch das Wort seines Befehles schreckte, so werden jetzt durch seinen Namen und das Zeichen seines Leidens (= Kreuzzeichen) die un-

<sup>1</sup> Tract. in Ioann. 11, n. 3.<sup>2</sup> Vgl. Bellarmin., De sacram. I. 2, c. 31.

reinen Geister, wenn sie in die Körper sich eingeschlichen haben, ausgetrieben.“<sup>1</sup> In seiner ausführlichen Besehrung über die mannigfachen, überaus listigen Angriffe, welche die Dämonen auf fromme Mönche machen, ruft der heilige Einsiedler Antonius schließlich den Mönchen zum Troste zu: „Man darf ihre Blendwerke nicht fürchten, denn sie sind nichts und verschwinden auch schnell, besonders wenn sich jemand mit Glauben und mit dem Zeichen des Kreuzes umfriedet.“<sup>2</sup> „Rehrt euch überhaupt gar nicht an sie, sondern wappnet vielmehr euch selbst und eure Wohnungen mit dem Zeichen des Kreuzes . . .; denn sie sind feig und fürchten das Zeichen unseres Herrn gar sehr, da eben in diesem der Heiland sie entwaffnet und bloßgestellt hat.“<sup>3</sup> Erstaunlich ist, was der hl. Athanasius in seiner Lebensbeschreibung des genannten heiligen Einsiedlers über die Erfolge berichtet, welche Antonius durch Anwendung des Kreuzzeichens wider die bösen Geister erzielt hat. Wenn man die Äußerungen der Väter über die Kraft des Kreuzzeichens wider die bösen Geister liest, dann ist von selbst klar, warum in den Exorzismen der Kirche, namentlich im Exorzismus über Besessene das Kreuzzeichen eine so wichtige Rolle spielt; im letzteren kommen nicht weniger als 46 Kreuzzeichnungen vor.

Wie über Seele und Leib des Menschen, so haben die bösen Geister auch über die äußere Schöpfung eine gewisse Macht, die sie benutzen, um mittels der unfreien Kreatur<sup>4</sup> noch mehr dem Menschen zu schaden; ganz auffallende Dinge in dieser Hinsicht berichtet Gregor d. Gr. in seinen Dialogen<sup>5</sup>. Daher kommt es, daß man seit ältester Zeit (Tertullian) auch über die Naturalobjekte vor ihrem Gebrauch, daß man namentlich über die Speisen, ehe man sie genoß, das Kreuzzeichen gemacht hat, um durch dieses Heilmittel etwaige dämonische Einflüsse von den betreffenden Naturalobjekten zu entfernen und sie für den Gebrauch resp. Genuß gedeihlich zu machen. „Wenn ein Geschöpf“, sagt der hl. Chrysostomus, „verunreinigt ist (durch dämonischen Einfluß oder wie immer), so hast du ein Heilmittel dagegen; mache das Kreuzzeichen darüber, danke, preise Gott (ehe du das betreffende Geschöpf gebrauchst oder genießest), und alle Unreinheit ist verschwunden.“<sup>6</sup> Daher machen fromme Gläubige über Genuß- und Gebrauchsobjekte so fleißig das Kreuzzeichen und segnet auch die Kirche liturgisch Naturalobjekte aller Art; nicht selten schickt sie der positiven Segnung und Weihung derselben einen oder mehrere Exorzismen voraus, um unter wiederholter Anwendung des Kreuzzeichens alles Gottwidrige von der Kreatur zu entfernen; vgl. z. B. die sonntägliche Salz- und Wasserweihe, die benedictio olei simplicis, ferner im römischen Pontifikale die Weihe des sog. Gregorianischen Wassers, der heiligen Öle am Gründonnerstag usw. Zu den negativen, resp. purifizierenden Wirkungen des Kreuzzeichens kommen jederzeit im Segnungsakt positive hinzu, durch welche Personen und Sachen mit übernatürlichen Kräften ausgestattet und mitunter für immer in das Reich des Übernatürlichen hinaufgehoben werden. Ersieht werden solch übernatürliche Kräfte und Qualitäten in den kirchlichen Segnungsgebeten, faktisch zugewendet aber durch die Bekreuzung, welche mit den in den Segnungsgebeten häufig vorkommenden Ausdrücken: benedictio, benedicere, sanctificare, consecrare etc. in der Regel verbunden ist.

Während bei allen Personal- und Realbenedictionen das Kreuzzeichen als schlecht-hin wesentlich erscheint, kann das gleiche nicht auch bezüglich der heiligen Sakramente gesagt werden, bei deren Spendung übrigens gleichwohl auch die Signatio crucis regelmäßig, und zwar meistens in nächster Verbindung mit der wesentlichen

<sup>1</sup> Epitome n. 51.<sup>2</sup> Cohort. ad monach. n. 23.<sup>3</sup> Ebb. n. 34.<sup>4</sup> Röm 8, 19 ff.<sup>5</sup> 3. B. 1, 4 10 11; 2, 3; 3, 5 35.<sup>6</sup> Hom. 12 in 1 Tim. n. 1.



Materie und Form vorkommt; so bei der Firmung, Kommunionerteilung, Absolution und Krankenölung.

Am häufigsten (mehr als vierzigmal in der Privatmesse) begegnen wir dem Kreuzzeichen bei der Feier des heiligsten Opfers, in welcher ja das Kreuz von Golgotha geheimnißvoll in unserer Mitte aufgerichtet, das Kreuzesopfer zu dem Zweck unter uns erneuert wird, damit sein Segen vom Altare aus sich ergieße über die freie und unfreie Kreatur; was Wunder daher, daß gerade bei der Opferfeier zur Vermittlung dieses Segens das Kreuzzeichen besonders häufig in Anwendung kommt. Elsmal (wenn Gloria und Kredo treffen, dreizehnmal) macht der Celebrant bei jeder heiligen Messe das Kreuzzeichen über sich, und zwar bald mit der Hand allein (bei den beiden Evangelien mit dem Daumen), bald mit der Patene, bald mit der konsekrierten Hostie und mit dem heiligsten Blut im Kelche. Daß keine dieser Selbstbekreuzungen bloß signifikativer, daß sie vielmehr alle gleich der benedictio populi am Schlusse der Messe auch und zumeist effektiver, gnadenvermittelnder Natur sein wollen und wirklich seien, hat die spezielle Liturgik bei Erklärung der heiligen Messe zu zeigen. Auch die Selbstbekreuzung am Schlusse des Gloria und Kredo ist nicht bloß signifikativ, ist nicht lediglich Bekenntnis des Glaubens an den Dreieinigen, wie solch ein augenfälliges Bekenntnis zum Gloria sowohl, das trinitarische Dogologie, als zum Kredo, welches ausführliche professio Trinitatis im Wort ist, ganz gut paßt, sondern die in Rede stehende Bekreuzung hat sicherlich zugleich den Zweck, die Gnadenmitteilung, welche als fructus ex opere operantis an die gläubige Rezitation von Gloria und Kredo gewiß jederzeit geknüpft ist, in der Seele des Celebrants zu befestigen und gnadenvoll zu besiegeln. — Die Bekreuzung des heiligen Textes beim ersten und letzten Evangelium mag man als lediglich signifikativ betrachten; sie charakterisiert das Evangelium als das Wort vom Kreuze<sup>1</sup>. Dagegen sind die zwölf Kreuze, welche vor der Konsekration über die Opfergaben (Brot, Wein, Wasser) gemacht werden, alle, und zwar primär effektiver Natur, haben den Zweck, die Opfergaben für die Konsekration vorzuweihen; die zehn Kreuze hingegen, welche der Celebrant nach der Konsekration über Hostie und Kelch mit der Hand, und die sechs Kreuze, die er mit der konsekrierten Hostie selber macht, werden meistens als rein signifikativ betrachtet, als lediglich dazu bestimmt, die Identität des auf dem Altar gegenwärtigen Opfers mit dem Kreuzesopfer anzudeuten; da übrigens mit dem auf dem Altare sich opfernden Haupte dessen Glieder in innigster Verbindung stehen, in gewissem Sinne mit ihm zugegen sind<sup>2</sup>, so dürfte auch den Kreuzzeichnungen nach der Konsekration neben ihrer symbolischen Bedeutung eine gnadenvermittelnde Wirkung für die Gläubigen zu vindizieren sein, wie bei der Erklärung der heiligen Messe des näheren gezeigt werden soll.

Nicht so oft wie in der heiligen Messe kommt das Kreuzzeichen im Stundengebet vor, nämlich im ganzen Offizium (wenn in der Prim Preces treffen) nur neunzehnmal. Hier erscheint es durchweg als Selbstbekreuzung (in der Regel größeres Kreuz, einmal kleines auf die Lippen und einmal auf das Herz), und ist es zwar auch Bekenntnis des Glaubens, hat aber hauptsächlich die Bestimmung, den Väter für die ganze nachfolgende Gebetsstunde (Deus in adiutorium, Domine labia mea aperies, Convertite nos etc.), oder speziell für den Zweck eines reuigen Sündenbekenntnisses (Adiutorium nostrum), oder für das bevorstehende Tagewerk (am Schluß der Prim) oder für die kommende Nacht (am Schluß des Kompletoriums) in gnadenvolle Beziehung mit dem Gekreuzigten und mit dem dreieinigen Gotte zu setzen. Schon zu Durands Zeit<sup>3</sup> bezeichnete man sich im Stundengebet vor dem Magnificat,

<sup>1</sup> 1 Kor 1, 18.

<sup>2</sup> S. Cyprian., Ad Caecil. 10.

<sup>3</sup> Rationale l. 5, c. 2, n. 15.

Benedictus und Nunc dimittis mit dem Kreuzzeichen. Das Caeremoniale episcoporum<sup>1</sup> schreibt dem Bischof die Bekreuzung vor dem Magnifikat und vor dem Benedictus<sup>2</sup> ausdrücklich vor, und auf gestellte Anfrage hat die Ritenkongregation<sup>3</sup> erklärt, die Bekreuzung beim Magnifikat und Benedictus (auch im Totenoffizium) habe keineswegs nur von den Bischöfen zu geschehen, signum crucis ab omnibus esse faciendum tam in choro quam extra, iuxta laudabilem communem praxim in alma urbe servatam<sup>4</sup>. Ferner wurde entschieden, wo es herkömmlich sei, auch beim Nunc dimittis sich zu bekreuzen, solle diese Gewohnheit von allen im Chor eingehalten werden. Als Grund für die in Rede stehenden Bekreuzungen führt schon Durand an, weil die betreffenden Kantiken aus dem Evangelium entnommen seien. Doch soll durch diese Selbstbekreuzung so wenig als durch die vor dem Evangelium in der Messe bloß angedeutet werden, das betreffende Kantikum sei ein Abschnitt aus dem Testament des Gekreuzigten, sondern der Seele des Beters soll wohl auch eine besondere Gnade vermittelt werden, um diese Kantika, in welchen die betreffenden Horen sozusagen kulminieren (daher beim Magnifikat und Benedictus die incensatio altaris), recht schwungvoll und begeistert singen, rezitieren zu können. Und so können wir unbedenklich behaupten, daß im Stundengebet keines der Kreuzzeichen bloß signifikativer, sondern daß sie alle auch effektiver Natur seien.

5. Wiewohl das Kreuzmachen in und außer der Liturgie bis in die älteste christliche Zeit hinaufreicht, haben die Reformierten es „als lauter Spiegelgefecht und abergläubisch Ding“ von vornherein ganz verworfen. Luther erklärte das Kreuzzeichen als ein Adiaphoron, hat es aber, gleich den alten protestantischen Agenden an einzelnen Stellen der Liturgie beibehalten. Aus dem Gebrauche des protestantischen Volkes muß es bald ganz verschwunden sein, denn schon zur Zeit des seligen Petrus Canisius galt das Kreuzmachen als ein spezifisches Kennzeichen des Katholiken, und so ist es bis zur Stunde geblieben. Nur in die Agende hat das Kreuzzeichen, wo es aus derselben nach und nach auch ganz verschwunden war, in neuester Zeit wieder Eingang gefunden.

Wir sehen, welch großen Wert schon die ältesten heiligen Väter dem Kreuzzeichen beilegte, und können uns daher nicht genug darüber wundern, wie Luther und seine Anhänger dazu kommen konnten, der gläubigen Bekreuzung jeden sittlichen Wert und jede übernatürliche Kraft abzuspochen, sie lediglich für ein Symbol und als solches für ein Adiaphoron zu halten. Übrigens schreibt Luther, der auch in den Tischreden den Teufel vor dem mit Glauben gemachten Kreuzzeichen sich trollen läßt, im kleinen Katechismus: „Des Morgens, so du aus dem Bette fährst, sollst du dich segnen mit dem heiligen Kreuz und sagen: Das walte Gott der Vater, der Sohn und der Heilige Geist.“ In der deutschen Meßordnung redet er vom Segnen (des Brotes und) des Kelches bei der Konsekration<sup>5</sup>; in seinem Taufbüchlein (von 1523) heißt es: „Darnach (nach der Exufflation) mach er ihm ein Kreuz an die Stirn und Brust und spreche: nimm das Zeichen des Kreuzes, beide an der Stirn und Brust“<sup>6</sup>, und im Traubüchlein (von 1546) spricht er die Brautleute „ehelich zusammen im Namen Gottes des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, Amen“<sup>7</sup>. Die altlutherischen Agenden haben, wie bei der Taufe, Konsekration und Trauung, in der Regel die Kreuzzeichnung auch bei Erteilung

<sup>1</sup> L. 2, c. 1, n. 14.<sup>2</sup> Ebd. I. 2, c. 7, n. 3.<sup>3</sup> 20. Dez. 1864, n. 3127.<sup>4</sup> 13. April 1867, n. 3156.<sup>5</sup> Daniel, Cod. liturg. II 110.<sup>6</sup> Ebd. 190.<sup>7</sup> Ebd. 319.

des (Aaronitischen) Segens an das Volk. An allen den genannten Stellen schreiben auch die neuere preussische (von 1822) und die neueste bayrische Agende (von 1901) dem Pastor Kreuzzeichnung vor, die bayrische auch beim Friedensgruß. Gegenüber solchen, die sogar an diesem äußerst eingeschränkten Gebrauch des Kreuzzeichens noch Anstoß nehmen, ihn als „Katholisieren“ verschreien und für die kreuzlosen Agenden der rationalistischen Periode sich aussprechen, weist der Protestant Daniel auf die einschlägige Praxis der ältesten Kirche hin und bemerkt: Non solum ecclesia romana, sed tota ecclesia christiana antiquissimi temporis signum crucis maxime aestimavit; consistendum est opinor in consuetudine pia et vere christiana, neque conclamandum cum Edomitibus: Exinanite, exinanite usque ad fundamenta in ea<sup>1</sup>.

## § 29. Das liturgische Oskulum.

1. Nach allgemein menschlicher Anschauung ist der Kuß zunächst Symbol und faktischer Ausdruck herzlicher Liebe, und daher bezeichnen ihn die Griechen passend als *φίλημα*.

In den heiligen Schriften des Alten Testaments begegnet uns das osculum oris als Ausdruck natürlicher Liebe, die beim Begrüßen und Abschiednehmen besonders stark sich geltend macht, sehr oft, und zwar als Ausdruck der Bruderliebe<sup>2</sup>, der Verwandtenliebe<sup>3</sup>, der innigen Freundesliebe<sup>4</sup> sowie der Liebe zwischen Braut und Bräutigam<sup>5</sup>. Wahre Liebe läßt sich in ihrem innersten Wesen von Verehrung niemals trennen, und daher ehren sich auch jene Liebenden, die auf ganz gleicher Rangstufe stehen; gegenüber solchen aber, die hoch über uns stehen, von denen wir abhängig, denen wir für empfangene Wohltaten zu Dank verpflichtet sind, nimmt die dankbare Liebe vorwiegend das Gepräge der Verehrung und Ehrerbietung an, als deren sinnfälliger Ausdruck uns öfters schon im Alten Testament gleichfalls der Kuß erscheint, nicht selten in Verbindung mit ehrfurchtsvollem Sichbücken<sup>6</sup>. Gleich dem Kuß der Liebe erteilte man auch den der Ehrerbietung und der von Liebe durchwalteten Verehrung auf den Mund<sup>7</sup>, aber wohl noch öfters auf die Hand<sup>8</sup> oder auf den Fuß<sup>9</sup>; Esther küßt die Spitze des Repters ihres königlichen Herrn<sup>10</sup>.

Auch in der Liturgie ist der Kuß Symbol und Ausdruck sowohl der Liebe als der Ehrerbietung und Verehrung; nur kommt hier nicht rein natürliche Liebe und Verehrung zum Ausdruck, sondern jene heilige Liebe, welche Frucht des in die Herzen der Kinder Gottes ausgegossenen Heiligen Geistes ist, eine Ehrerbietung und Verehrung, welche nicht einem bloßen Menschen oder einem geschöpflichen Ding als solchem, sondern dem Menschen als Stellvertreter Gottes und seines Gesalbten oder doch als einem Kinde Gottes gilt, oder aber einer Sache erwiesen wird, welche in realer Beziehung zu Gott steht, durch die Weihe geheiligt, in gewissem Sinne vergöttlicht ist. Der liturgische Kuß ist nicht einfachhin ein keuscher<sup>11</sup>, sondern ein heiliger, er ist, wie ihn

<sup>1</sup> Daniel, Cod. liturg. II 191.

<sup>2</sup> Gn 33, 4.

<sup>3</sup> Gn 29, 13.

<sup>4</sup> 1 Kg 20, 41.

<sup>5</sup> Hl 1, 2.

<sup>6</sup> Ex 18, 7.

<sup>7</sup> 2 Kg 19, 40. Apg 20, 37.

<sup>8</sup> Bgl. Sir 29, 5.

<sup>9</sup> Bgl. Jf 49, 23.

<sup>10</sup> Est 5, 2.

<sup>11</sup> Athenag., Legat. c. 32.



schon der hl. Paulus<sup>1</sup> genannt hat, *φίλημα ἁγίου*, weil er eine heilige Wurzel hat, die übernatürliche Liebe zu Gott, zu den Stellvertretern und Kindern Gottes und zu allem, was Gott heilig ist; der hl. Petrus<sup>2</sup> bezeichnet daher den speziellsten Christenkuß als *φίλημα ἀγάπης*, was die Vulgata nicht unrichtig mit *osculum sanctum* übersetzt. Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst, daß der liturgische Kuß, mag er auf was immer gerichtet sein, niemals ein bloßes Symbol, sondern daß er allzeit eine religiös-sittliche Handlung sein solle, sinnenfälliger Ausdruck im Herzen vorhandener und im Kusse nach außen sich kundgebender übernatürlicher Liebe und Verehrung. Unter den angegebenen Gesichtspunkten ist die Geschichte des liturgischen Oskulums und sind die noch jetzt bestehenden Vorschriften bezüglich desselben aufzufassen. Wir ziehen daselbe zunächst als Manifestation der allumfassenden, versöhnlichen Bruderliebe in Christo oder als liturgischen Friedenskuß (Pax), dann erst als Ausdruck religiöser Ehrerbietung und Verehrung in Betracht.

2. Da schon die Apostel in ihren Briefen die Gläubigen aufforderten, zum Zeichen, daß sie als Brüder in Christo mit übernatürlicher Liebe sich lieben, den „heiligen Kuß“, den „Kuß der Liebe“ in der gottesdienstlichen Versammlung sich gegenseitig zu geben, so ist es leicht erklärlich, warum wir demselben im Orient und Okzident seit ältester Zeit in der eigentlichen Liturgie begegnen, wenngleich nicht überall an derselben Stelle. Wo er (wie im Orient) dem Offertorium unmittelbar vorausgeht oder alsbald nachfolgt, betätigen die Gläubigen, welche durch die Taufe Kinder Gottes und in übernatürlichem Sinne Brüder geworden sind, im Friedenskuß ihre Bruderliebe gegeneinander zu dem Zwecke, um sich vor Gott als Brüder zu legitimieren, deren keiner etwas wider den andern hat, die einander von Herzen verzeihen und darum würdig sind, ihre Gaben zum Altar zu bringen und im engsten Zusammenschluß mit Christo als dem opfernden Haupte und mit den Brüdern Gott einen wohlgefälligen Kult zu weihen, den Kult im Geiste und in der Wahrheit. Wo hingegen der Friedenskuß, wie in der römischen Liturgie, in nächster Nähe der Kommunion steht, da ist er, mag er per *amplexum* oder mittels des Friedensinstrumentes erteilt werden, Betätigung der versöhnlichen Bruderliebe zu dem speziellen Zweck der Vorbereitung auf die Kommunion, das Mahl des Friedens und der Liebe. Als vom Priester am Altare ausgehend ist hier der liturgische Friedenskuß zunächst gnadenreiche Mitteilung des Friedens Christi an den Empfänger des Oskulums; sofern aber dieser nicht bloß den priesterlichen Friedenskuß fortüberliefert, sondern das Oskulum auch von sich aus erteilt, ist es Betätigung der allumfassenden versöhnlichen Bruderliebe behufs würdigen Empfanges des sakramentalen Liebesmahles.

Über diesen bei der heiligen Messe zu erteilenden Friedenskuß wird des näheren in der speziellen Liturgik gehandelt werden.

3. Wo echte Liebe ist, da ist allzeit auch Verehrung für den Gegenstand der Liebe, und umgekehrt, wen man verehrt, zu dem fühlt man sich stets auch mit Liebe hingezogen; doch kann bald das Moment der Liebe bald das der Ehrfurcht und Verehrung vorherrschen. Dies gilt, wie schon oben bemerkt

<sup>1</sup> 1 Kor 16, 20.<sup>2</sup> 1 Petr 5, 14.

wurde, auch bezüglich des liturgischen Oskulums. Das Oskulum, das man kurzweg als Friedenskuß zu bezeichnen pflegt, ist vorwiegend Ausdruck und Betätigung übernatürlicher Liebe (sei es Bruderliebe oder väterliche Liebe oder beides zumal); die zahlreichen Oskula dagegen, von welchen nunmehr noch die Rede sein soll, erscheinen in erster Reihe als Betätigung einer aus übernatürlichen Motiven stammenden Ehrfurcht und Verehrung gegen Personen oder Sachen, zu denen sich aber, indem man ihnen Ehrfurcht oder Verehrung beweist, stets das Herz auch in Liebe hinbewegt, so daß der betreffende Kuß nicht bloß, wenn auch primär, Ausdruck der Verehrung, sondern auch Akt der liebenden Hingabe ist. Zu dieser Art von Küßen (*oscula reverentialia*) gehören die, welche dem Papste bei der Liturgie auf Hand, Knie oder Fuß erteilt werden, sodann die Küsse auf die Hand des Bischofs und des Priesters bei der heiligen Messe und bei einzelnen andern liturgischen Funktionen. Der Liturg ist sichtbarer Stellvertreter Christi; als solchem wird ihm Ehrfurcht bezeugt, und zwar in ganz distinguirter Weise dem Papste, der in sensu eminenti Statthalter Christi auf Erden ist und dem in dieser Eigenschaft selbst weltliche Herrscher auch außerhalb der Liturgie den Fußkuß leisteten. — Zu den Kulteisen gegen heilige Sachen gehören die Oskula, welche bei der Liturgie dem Altare mit den heiligen Reliquien, dem Evangelienbuch, dem neugeweihten Chrisma und Katechumenenöl, sodann andern geweihten oder doch zu heiligem Zweck bestimmten Gegenständen erteilt werden.

a) Innozenz III. erwähnt <sup>1</sup> sieben Arten von Oskula bei der Papstmesse: *ad os, ad pectus, ad humerum, ad manus, ad brachia, ad pedes, ad genua*. Noch jetzt kommen in der Papstliturgie als *oscula reverentialia*, außer dem Kuß auf die Hand, der Kuß auf die Brust, auf das Knie und auf den Fuß vor, letzteres seitens des Subdiacons nach der Epistel und seitens des Diacons, welcher das Evangelium griechisch singt, vor dem Evangelium. Als Grund, warum der Subdiacon und der Diacon dem Papst den Fuß küssen, führt Innozenz <sup>2</sup> an: *Ut summo Pontifici summam exhibeant reverentiam, et eum illius ostendant vicarium esse, cuius pedes osculabatur mulier ista, quae fuit in civitate peccatrix* <sup>3</sup>. *Adorandum est enim scabellum pedum eius, quoniam sanctum est* <sup>4</sup>, *cuius pedes mulieres tenentes resurgentem a mortuis adoraverunt* <sup>5</sup>. Generaliter autem nemo debet manus summi Pontificis osculari, nisi cum de manibus eius aliquid accipit, vel cum ad manus eius aliquid tribuit, ut ostendatur, quod ex utroque debemus ei gratias exhibere, quia sicut semper dat propria, sic nunquam recipit aliena. Im Hochamt und bei andern liturgischen Handlungen des Bischofes und des einfachen Priesters werden sämtliche auf den Liturgen bezügliche *oscula reverentialia* auf die rechte Hand erteilt. Die Hände des Priesters sind bei seiner Weihe mit Katechumenenöl, die des Bischofes mit Chrisma gesalbt worden, charakterisieren ihn daher so recht als den Gesalbten des Herrn, in welcher Eigenschaft er die Küsse der Ehrfurcht empfängt, und zwar auf diejenige der beiden gesalbten Hände, welche nach allgemein menschlicher Anschauung als die bevorzugtere erscheint, auf die rechte nämlich. Der Kuß auf die Hand des Bischofes oder Priesters unmittelbar nachdem man durch dieselbe oder aus derselben etwas erhalten hat, ist Zeichen und Ausdruck ehrfurchtsvoller Dankbarkeit, so z. B. wenn man den Segen (der Diacon

<sup>1</sup> De altar. myst. l. 6, c. 6.

<sup>2</sup> Ebd. l. 2, c. 27.

<sup>3</sup> Lc 7, 38.

<sup>4</sup> Ps 98, 5.

<sup>5</sup> Io 20, 17.

vor dem Evangelium) oder etwas Gesegnetes (geweihte Kerze, geweihte Palme) empfangen hat; der Handkuß bei Spendung der heiligsten Eucharistie, welcher sich nur noch in der päpstlichen und bischöflichen Liturgie erhalten hat, geht wohl aus dem Grunde dem Empfang unmittelbar voraus, weil es schwerer tunlich ist, noch während man die heilige Hostie auf der Zunge hat, den Kuß auf die Hand des Sponders zu vollziehen. Nach obiger Äußerung Innozenz' III. wäre auch der Kuß, welcher auf die Hand des Liturgen erteilt wird, so oft man demselben etwas (z. B. Köstchen, Rauchfaß, Patene, Kelch, Aspersorium) darreicht, in erster Reihe als Ausdruck der Dankbarkeit dafür zu deuten, daß er, dem ja als dem Stellvertreter Gottes alles als Eigentum zugehört, sich würdigt, von uns etwas anzunehmen; übrigens erscheint auch bei dieser Deutung als das zum Kuß Bewegende zuletzt die hohe Würde des Liturgen und der Kuß selber als *actus reverentiae* gegen den Stellvertreter Gottes und seines Gesalbten. Ganz passend werden, wenn der Gottmensch in dem zur Anbetung ausgesetzten allerheiligsten Sakrament selbst persönlich zugegen ist, seinem sichtbaren Stellvertreter die *oscula mere reverentia* nicht erteilt, desgleichen nicht dem zelebrierenden Priester in Gegenwart seines Bischofs, der ja über ihm steht und dem höhere Ehrerbietung gebührt; in beiden Fällen fallen diese *oscula* ganz aus, dagegen bleiben jene, die nach Gardellini's<sup>2</sup> Bezeichnung nicht *actus mere reverentiales* sind, sondern *mixti*, *qui, cum ad ritum pertinent, ommitti non debent*, nämlich der Handkuß des Subdiacons nach der Epistel, des Diacons vor dem Evangelium, bei Darreichung der Patene und des Kelches beim Offertorium und der Patene nach dem Paternoster. Freilich kann man gegen diese Unterscheidung Gardellini's einwenden, daß die Inzensationen beim Introitus, beim Evangelium und beim Offertorium nicht durch die Exposition des Allerheiligsten veranlaßt seien, sondern zum Ritus des Hochamtes gehören, und daß daher von den mit den genannten Inzensationen zusammenhängenden Oskula das gleiche gelten sollte wie von denen nach der Epistel, vor dem Evangelium, bei der Darreichung von Kelch und Patene. Allein einerseits wollte man nicht alle Oskula weglassen, weil dadurch die Messe vor ausgesetztem Allerheiligsten bezüglich der Oskula der Requiemsmesse gleich geworden wäre; anderseits mußte das Hochamt *coram Sanctissimo* im Punkte der Ehrenbezeugung gegen den Celebrans doch auch von einem gewöhnlichen Hochamt unterschieden werden, und daher schlug man einen Mittelweg ein.

b) Unter den Sachen, welche liturgisch geküßt werden, nimmt die erste Stelle der Altar ein. Die ältesten römischen Ordines erwähnen für die Opferfeier nur zweimaligen Altarkuß, nämlich unmittelbar nach der ersten Besteigung des Altars, und dann beim Offertorium, wenn der Bischof von seinem Thron sich zum Altar begibt, um die Opfergaben des Klerus in Empfang zu nehmen; bei der erstmaligen Besteigung des Altars sagen der erste und zweite römische Ordo ausdrücklich *osculatur altare*, während sie bei der zweiten den Ausdruck *salutat altare* gebrauchen<sup>3</sup>, der wohl nicht als bloße *inclinatio capitis*, sondern als *osculum* zu deuten ist. Innozenz III.<sup>4</sup> erwähnt dreimaligen Altarkuß in der Messe, während Durand<sup>5</sup> bereits dieselben *oscula altaris* aufzählt, die noch jetzt im gewöhnlichen Hochamt vorkommen, nämlich im ganzen neun; daß die Praxis bezüglich des Altarkusses im Mittelalter sehr verschieden gewesen, ersieht man aus Sicard. Bei der Deutung desselben, die im Mittelalter gleichfalls sehr verschieden war, halten wir füglich daran fest, daß der Altar, wie im allgemeinen Stätte der gnadenvollen Gegenwart Gottes, so ganz

<sup>1</sup> S. R. C. 12. Sept. 1857, n. 3059 ad 2.

<sup>2</sup> Comment. ad Instr. Clement. § 30, n. 14.

<sup>3</sup> I, n. 15; II, n. 9.

<sup>4</sup> De altar. myst. l. 6, c. 6.

<sup>5</sup> Rationale l. 4, c. 89, n. 6.



speziell Sinnbild des im Opfer der Kirche fortlebenden Gottmenschen, Sinnbild des himmlischen Hohenpriesters sei. Wohl war zunächst das Kreuz der Altar, auf welchem der Heiland das Opfer seines Lebens brachte (*ara crucis*), und auch die Altäre unserer Kirchen, über welchen das Kreuzesopfer geheimnisvoll sich vollzieht, sind nicht bloß durch das Altarkreuz, sondern ganz besonders durch die fünf Salbungskreuze in der *mensa altaris* als nachbildliche Kreuzesstätte von Golgotha charakterisiert. Aber wie der Heiland am Kreuze Opfer und Hohenpriester zugleich war, so war er seiner menschlichen Natur nach, in welcher er das Opfer vollbrachte, so war er als Gottmensch auch zugleich Opferaltar, und daher war es wohlbegründet und konsequent, wenn man schon in der Väterzeit<sup>1</sup> und danach im Mittelalter den verkärten Erlöser im Himmel nicht bloß als Hohenpriester und himmlisches Opferlamm, sondern auch als himmlischen Altar sich dachte, daß man unter dem himmlischen Altar<sup>2</sup>, dessen alle Liturgien des Orients und Okzidents gedenken, Christum, den verkärten Hohenpriester, verstand. Mit Recht sagt Hoppe<sup>3</sup>, die Symbolisierung Christi und seines ewigen Priestertumes unter dem Bilde des Altares sei von den Väterzeiten her in der Kirche ganz gewöhnlich geworden, namentlich lehre sie in der mittelalterlichen Literatur häufig wieder und sie habe in gewissem Sinne die kirchliche Sanktion erlangt. In der freilich erst aus dem Mittelalter datierenden Ansprache bei der Subdiaconatsweihe heißt es nämlich: *Altare sanctae ecclesiae ipso est Christus testis Ioanne, qui in apocalypsi sua altare aureum se vidisse perhibet stans ante thronum, in quo et per quem oblationes fidelium Deo patri consecrantur. Cuius altaris pallae et corporalia sunt membra Christi, scilicet fideles Dei, quibus Dominus quasi vestimentis pretiosis circumdatur.* Hier wird offenbar der christliche Altar, für dessen Dienst die Subdiaconen ordiniert sind, als irdisches Abbild des verkärten himmlischen Hohenpriesters aufgefaßt; auf diesen als den Gesalbten Gottes weist auch die wiederholte Salbung des Altares bei dessen Konsekration, weist namentlich die unter Absingung des messianischen Psalmes 44 vollzogene Salbung mit *Chrisma* hin. Schon in altchristlicher Zeit waren die Altäre öfters aus Stein, und bereits im früheren Mittelalter wurde es strenge Vorschrift, daß nur Altäre aus Stein konsekriert werden dürfen, wie denn auch jetzt noch wenigstens die *mensa* vel *tabula altaris* aus Stein sein muß, weil der Altar Christum sinnbilden soll, der gerade durch sein Fortleben in der Kirche im Opfer als den lebendigen Grund- und Eckstein sich erweist, auf welchem der ganze Gottesbau zum Himmel sich erhebt<sup>4</sup>, und als den Fels, aus welchem das Lebenswasser der Gnade sprudelt bis ans Ende der Tage.

So oft nun der Liturg den Altar küßt, erweist er demselben mittels des Kusses allererst Ehrfurcht, und zwar nicht nur sofern derselbe durch die Weihe in hohem Grade geheiligt und Wohnstätte Gottes ist, sondern ganz besonders, weil er Christum, den verkärten Hohenpriester, repräsentiert, dessen Symbol dem oben Erörterten zufolge der Altar ist. Den Altar küssend schaut der Liturg mit dem Auge des Glaubens den verkärten Gottmenschen an, vor ihm bückt er sich, ihm erweist er im Kusse zunächst die schuldige Ehrfurcht, aber zugleich innige Liebe; der Kuß des Altares ist also symbolischer Akt der Ehrfurchtsbezeugung sowohl als der liebenden Hingabe von Seiten des Liturgen an Christus, dessen demüthiger Stellvertreter er ist und mit dem er sich durch das *Osulum* als dem Zeichen innigster Verbindung während der Opferfeier wieder und wieder in lebensvolle Beziehung setzt zum Behufe recht würdiger und segensreicher liturgischer Tätigkeit. Wo dem liturgischen Altarkuß

<sup>1</sup> Hoppe, Die Epistels 127 ff.<sup>2</sup> 3f 6, 6. Offb 8, 3.<sup>3</sup> Die Epistels 127—128.<sup>4</sup> Eph 2, 20 f. 1 Petr 2, 4 5.

sofort mittlerisches Gebet oder Segnung oder beides zumal folgt, hat derselbe jeberzeit den Zweck, durch ehrfurchtsvolle, liebende Hingabe an Christus mit diesem für den betreffenden Gebets- oder Segnungsakt sich in wirksame Verbindung zu setzen. Da die Märtyrer- und resp. Heiligenreliquien ein integrierender Bestandteil des Altars sind, so gilt sein Fuß in untergeordneter Weise auch ihnen; den Altar küssend bezeugt der Liturg nicht bloß dem gottmenschlichen Haupte Ehrfurcht und Liebe, sondern er betätigt auch gegen dessen verklärte Glieder, zunächst gegen jene, deren Reliquien im Altare ruhen, Verehrung und liebende Hingabe, und zwar zu dem Zweck, um wie mit dem Haupte, so auch mit den verklärten Gliedern, mit der gesamten himmlischen Kirche sich zu vereinen und an ihren satisfactorischen Verdiensten Anteil zu erlangen (vgl. besonders das Gebet *Oramus te Domine* bei der Befestigung des Altars). Im Mittelalter machte man auch in der römischen Liturgie, bevor man den Altar küßte, auf die Fußstelle mit dem Finger das Kreuzzeichen, wohl um auszudrücken, daß die Ehrfurchts- und Liebesbezeugung eigentlich dem Gekreuzigten gelte; im *Rezermoniale*<sup>1</sup> ist dies ausdrücklich untersagt.

Wie die spezielle Liturgik zeigt, war die Lesung des Evangeliums bei der Liturgie seit alters mit besonderer Feierlichkeit umgeben, die erschließen läßt, daß man Christum selber als gegenwärtig und zu seinem Volke redend dachte. Wie die liturgische Verkündigung des Evangeliums, so hat man auch den geschriebenen Text desselben stets hoch in Ehren gehalten. Schon aus dem ersten römischen *Ordo*<sup>2</sup> sehen wir, daß, wenn der Bischof aus der Sakristei zur Opferfeier schritt, das Evangelienbuch bereits auf dem Altare lag, und daß nach Befestigung des Altars der Bischof zuerst das Evangelienbuch und dann erst den Altar küßte, während jetzt sowohl der Papst als der Bischof zuerst den Altar und sodann erst das auf dem Altar liegende Evangelienbuch küßt. Blieb früherhin der *Codex Evangelii* vom Anfang der Messe bis zur feierlichen Lesung des Evangeliums auf dem Altare liegen, so wird er gegenwärtig wenigstens noch kurz vor dieser Lesung vom Diakon auf den Altar (in *medio altaris*) gelegt und nach empfangenem Segen zum Zwecke des Präkoniums vom Altare genommen. Hiernach steht das Evangelienbuch in naher Beziehung zum Altare; dieser repräsentiert Christus, das Evangelium aber ist das Testament, welches Christus uns zurückgelassen hat, und als solches erscheint es dadurch charakterisiert, daß es auf dem Altare liegt, zum Zweck der feierlichen Lesung vom Altare, sozusagen *de corpore Christi* genommen wird. Sofern im Evangelium Christus zu uns redet, die *verba evangelii verba Christi* sind, lag es ferner nahe, dasselbe nicht bloß als *testamentum Christi*, welches man am Karfreitag nebst dem sakramentalen Leib des Herrn ins sog. heilige Grab legte, sondern es gleich dem Altar geradezu als Symbol Christi zu betrachten, wie es in Rom<sup>3</sup> und anderwärts geschah, wo man es am Palmsonntag in feierlicher Prozession herumtrug und es als Repräsentanten des im Triumphe einziehenden Christus behandelte. Auf Grund des Gesagten wird es gewiß als berechtigt erscheinen, wenn wir behaupten, der liturgische Kuß auf das Evangelienbuch, sowohl der nach Befestigung des Altars (im Pontifikalamt) als der am Schluß der feierlichen Lesung des Evangeliums sei gleich dem Altarkuß Betätigung der Ehrfurcht und Liebe gegen Christus.

Als besonders heilig galt von jeher das *Chrisma*, und daher schreibt der erste römische *Ordo*<sup>4</sup> vor: *Ampulla, quae cum chrismato est, statim ut benedicta fuerit, cooporitur, ut a nomine nuda videatur*. Daß der Kuß, welchen nach

<sup>1</sup> L. 2, c. 8, n. 88.<sup>2</sup> n. 8.<sup>3</sup> *Ordo rom.* XII, n. 18.<sup>4</sup> n. 11.

jetzigem Ritus der Bischof und die zwölf Priester je nach vollendeter Weihe den Gefäßen geben, dem in denselben enthaltenen Chrisma und Katechumenenöl gelten, ist klar, desgleichen, daß diese Oskula allererst und allermeist Ausdruck inniger Verehrung seien. — Als die heiligsten unter allen liturgischen Gefäßen sind Kelch und Patene, in denen das heiligste Opfer sich vollzieht, schon dadurch charakterisiert, daß sie bei ihrer Weihe mit Chrisam gesalbt werden, was beim Ciborium, das nur zur Aufbewahrung der Opferspeise dient, nicht der Fall ist; sehr natürlich daher, daß der Diakon Patene und Kelch, bevor er sie dem Celebranten in die Hand gibt, ehrfurchtsvoll küßt. — Hoch (vom Bischof oder seinem Delegaten) geweiht und deshalb religiöser Verehrung würdig sind auch die liturgischen Paramente; darum werden diejenigen von ihnen, bei welchen es bequem geschehen kann, vor dem Anlegen geküßt. — Aber nicht bloß solche Objekte, welche gleich den vorgenannten und gleich den Kerzen für die Lichtmeß-, gleich den Palmen für die Palmprozession durch kirchliche Segnung geweiht sind, werden vor der Darreichung an den Offiziator und resp. beim Rückempfang aus dessen Hand vom liturgischen Minister geküßt, sondern auch Gegenstände (z. B. Löffelchen zum Weihraucheinlegen, Rauchfaß, Asperforium), die nicht förmlich benediziert sind, aber doch aus dem Grund als verehrungswürdig erscheinen, weil sie sofort zum Dienste Gottes verwendet werden sollen oder soeben für denselben verwendet worden sind. Die Grundregel für den Kuß bei liturgischer Darreichung und Empfangnahme lautet: *Quoties aliquid offertur Episcopo, Celebranti aut Legato, qui rei divinae intersint, ac etiam cum aliquid ab eis recipitur, toties osculanda est res, quae offertur, ac deinde manus recipientis, et cum ab eis aliquid recipimus, primo manus, deinde res, quae recipitur*<sup>1</sup>; daß ungeachtet dieser Regel bei Darreichung der geweihten Kerzen und Palmen zuerst diese und dann erst die Hand des Offiziators zu küssen seien, wie das Missale vorschreibt, hat noch in neuerer Zeit<sup>2</sup> die Ritenkongregation erklärt, die wiederholt entschied, daß die vorschriftsmäßigen Oskula auch von Kanonikern, wenn sie liturgischen Dienst haben, zu leisten seien; gelten ja die Oskula nicht einer Privatperson, sondern Christo in seinem Stellvertreter. — Daß in der Requiems-messe und am Karfreitag gleich dem Friedenskuß auch alle Oskula der Ministri auf Sachen und auf die Hand des Celebranten, auch diejenigen, welche coram Sanctissimo bleiben, in Wegfall kommen, kann auch dahin erklärt werden, daß die Erteilung des Kusses allzeit etwas Herzerfreuendes und Feierliches an sich hat und insofern zur Trauer nicht wohl paßt; schon Durand<sup>3</sup> führt als Grund dieses Wegfalles an: *quia in missa illa (de Requiem) omnis solemnitas subtrahitur, ne festivae solemnitates cum desolationis moeroribus misceantur*. — Während des Karfreitags soll der Bischof seine Hand niemand zum Kusse reichen<sup>4</sup>.

### § 30. Das Licht in der Liturgie<sup>5</sup>.

1. „Daß Gott ein Licht sei, ist der Hymnenlaut, in welchen alle Religionen zusammenstimmen“; daher begegnet uns denn auch das Licht als Symbol der Gottheit in allen religiösen Kulturen des Altertums, wie im jüdischen, so in den heidnischen. Gewiß ist, daß im 4. Jahrhundert die Lichter sowohl im Orient als Okzident beim christlichen Gottesdienst in ausgedehntem Gebrauch standen

<sup>1</sup> Caer. ep. l. 1, c. 18, n. 16.

<sup>2</sup> 16. Sept. 1865, n. 3139.

<sup>3</sup> Rationale l. 4, c. 24, n. 33.

<sup>4</sup> S. R. C. 18. Sept. 1666, n. 1342 ad 9.

<sup>5</sup> Mühlbauer, Geschichte und Bedeutung der Wachslichter in den kirchlichen Funktionen, München 1874.



und fortan blieben. Für den Zweck liturgischer Beleuchtung bediente man sich schon in alter Zeit sowohl der Lampen (mit Öl) als der Leuchter (mit Wachskerzen). Die Leuchter (beim Pontifikalamt sieben) standen während des ersten Jahrtausends und darüber hinaus bei der Opferfeier nicht auf dem Altar, sondern vor demselben; erst seit dem 12. Jahrhundert scheint es üblich geworden zu sein, sie auf den Altar zu stellen. Einem ewigen Licht in den Kirchen (vor dem Altare) begegnen wir nachweislich schon bei Paulinus von Nola; vor dem Tabernakel des allerheiligsten Sakramentes ein ewiges Licht zu unterhalten, schreiben seit der zweiten Hälfte des Mittelalters fast alle Synoden vor und wurde durch das Caeremoniale episcoporum und durch das römische Rituale allgemein angeordnet. Uralt ist der Gebrauch der Taufkerze und der Osterkerze, desgleichen das Anzünden von Lichtern bei Begräbnisfeierlichkeiten und vor den Heiligenreliquien. Nach jetzigem liturgischem Recht müssen nicht bloß bei der Opferfeier, bei Spendung der Eucharistie, vor ausgesetztem Allerheiligsten und bei theophorischen Prozessionen Lichter in Anwendung kommen, sondern auch beim öffentlichen Stundengebet, bei allen feierlichen und in vielen Diözesen auch bei den privaten Benedictionen. Der Gebrauch des Lichtes ist sonach im katholischen Kulte ein sehr ausgedehnter.

a) Bekanntlich gab es nicht bloß bei den feueranbetenden Persern, sondern auch bei den Griechen und Römern Tempel, in welchen ein beständiges Feuer oder doch ein ewiges Licht (in der Colla) unterhalten wurde; Böttcher<sup>1</sup> verzeichnet eine Reihe heidnischer Tempel, die ein ewiges Feuer auf der *éortia* oder doch eine ewige Lampe hatten, wie solche nicht selten auch vor den Hausgöttern brannten. In den Inventaren heidnischer Tempel werden nicht bloß einfachhin Lampen und Leuchter, sondern auch Leuchterbäume (z. B. in Ölbaumform) und Leuchterkronen erwähnt<sup>2</sup>.

Die mosaische Kultusstätte hatte im Vorhof auf dem Brandopferaltar das ewige Feuer<sup>3</sup>, welches wunderbarerweise sich entzündet hatte<sup>4</sup> und als geheimnisvoller Ableger der Schechina ein ganz passendes Symbol des gerechten, heiligen und heiligenden Offenbarungsgottes war. Im Heiligen, d. i. dem Vorderraum der „Bwohnung“ des Ewigen, stand der goldene Leuchter<sup>5</sup> mit sieben Röhren (Armen), auf deren jeder oben eine Lampe ruhte. Diese Lampen, vom heiligen Feuer des Brandopferaltars entzündet, brannten (ob am Tage nur drei, wie Flavius Josephus angibt, oder ob auch am Tage wie in der Nacht alle sieben, bleibt fraglich) Tag und Nacht<sup>6</sup> und mußten von den Priestern jeden Morgen gerichtet (gereinigt) und jeden Abend mit feinstem Olivenöl gefüllt werden, das durch Zerstoßen von noch nicht ganz reifen Oliven gewonnen wurde<sup>7</sup>, während das gewöhnliche, nicht so feine, gepreßt oder gefiltert zu werden pflegte.

b) Daß die ersten Christen bei ihren Gottesdiensten, die sie nächtlicherweile<sup>8</sup> in den Häusern hielten, Lichter anwenden mußten, ist klar und kommt hier, wo es sich um den Gebrauch der Lichter aus symbolischen Rücksichten handelt, nicht in Betracht. Erst von Hieronymus<sup>9</sup> erfahren wir, daß eifrige Gläubige zu Ehren der Märtyrer vor deren Reliquien Kerzen brannten, daß man aber im Orient auch bei der Liturgie — und zwar aus symbolischen Gründen — Lichter anzündete; nicht bloß vor den

<sup>1</sup> Zettonik der Griechen 348.

<sup>2</sup> Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus I<sup>2</sup> 550 f. Schmid, Der christliche Altar 14—15.

<sup>3</sup> Ex 6, 6.

<sup>4</sup> Ex 9, 23 24.

<sup>5</sup> Ex 25, 31 ff; 37, 17 ff.

<sup>6</sup> Ex 24, 3.

<sup>7</sup> Ex 24, 2.

<sup>8</sup> Apg 20, 8.

<sup>9</sup> Adv. Vigilantium c. 7.

Märtyrerreliquien, so erklärt der Heilige dem Vigilantius, „sondern auch ohne Märtyrerreliquien werden in allen Kirchen des Orients, wenn (bei der Liturgie) das Evangelium zu lesen ist, am hellen Tage (nam nolo tutilante) Lichter (luminaria) angezündet, keineswegs um die Finsternis zu verjagen, sondern um der Freude Ausdruck zu geben (ad signum laetitiae demonstrandum). Deshalb (so fährt Hieronymus fort) hatten ja immerwährend jene Jungfrauen im Evangelium ihre brennenden Lampen in den Händen, und zu den Aposteln wird gesagt: Eure Leuchten sollen ungelöscht sein und brennende Lampen in euren Händen, und von Johannes dem Täufer heißt es: er war eine brennende und Licht gebende Leuchte, — damit unter dem Einbilde des körperlichen Lichtes jenes Licht dargestellt werde, von dem wir im Psalter (113, 106) lesen: Dein Wort ist eine Leuchte für meine Füße, o Herr, und ein Licht für meine Pfade.“ Hier ist klar, daß die Lichter bei der liturgischen Lesung des Evangeliums eine symbolische Bedeutung hatten. Daß man auch im Abendland schon frühe und gleichfalls aus symbolischen Gründen zur feierlichen Lesung des Evangeliums Lichter trug, bezeugt uns Alder von Sevilla, aus welchem auch zu ersehen ist, daß man nicht bloß zum Evangelium, sondern auch zur nachfolgenden Opferfeier Lichter hatte; denn er redet von einem Kerzentragen der Absolventen. „So oft das Evangelium zu lesen oder das Opfer darzubringen ist“. In den *Statuta oeclesiae antiqua*, welche für den Brauch der gallikanischen Kirche des 6. Jahrhunderts Zeugnis ablegen, treffen wir die Bestimmung: *Acolythus cum ordinatur, ab Episcopo quidem docetur, qualiter ne in officio suo agere debeat, sed ab Archidiacono accipiat corosforarium* (Leuchter) *cum coros* (Kerze), *ut nemt, ne ad accendenda luminaria oeclesiae mancipari*. Aus den ältesten römischen Ordines<sup>1</sup> und sodann von den liturgischen Schriftstellern des Mittelalters erfahren wir, daß dem Bischof, wenn er an festlichen Tagen zur Feier des Opfers schritt, von den Absolventen sieben Leuchter vorangebracht und vier derselben rechts, drei links vor dem Altar (gegen die Kanzellen hin) in pavimento oeclesiae aufgestellt wurden<sup>2</sup>. Daß man für die feierliche Pontifikalmesse, in welcher bis zur Stunde vorchriftsmäßig<sup>3</sup> sieben Leuchter gefordert sind, gerade die Leuchenzahl wählte, geschah sicherlich im Hinblick auf Offb 1, 12 ff, wo der verklärte Gottmensch dargestellt ist als umgeben von sieben goldenen Leuchtern, welche Symbol der sieben kleinasiatischen Gemeinden sind<sup>4</sup>, in welchen Christus unsichtbar zugegen war und die in seinem Lichte leuchteten inmitten der Finsternisse dieser Welt<sup>5</sup>. Diese sieben Gemeinden sind wohl als Repräsentation der gesamten Kirche zu betrachten, in der Christus als verkürter Hohepriester lebt und waltet, ihr durch seinen Geist (sieben Gaben desselben) Licht und Leben fort und fort einströmt. Der Bischof ist für seine Diöcese der sichtbare Repräsentant des unsichtbaren majestätischen Hohenpriesters und erscheint als solcher ganz besonders bei der Opferfeier, wo die

<sup>1</sup> I 8; II 4; VI 3.

<sup>2</sup> Ausführlich handelt über die Stellung dieser sieben Leuchter Georgi, De liturg. rom. Pontif. II 13 ff; vgl. Amalarin, De oec. off. I, 3, c. 7, nach welchem die sieben Leuchter, die man bei der Ankunft am Altar zuerst rechts und links vom Altar aufstellte, nach der Altarbesteigung in einer Reihe querüber gegen die Kanzellen hin aufgestellt wurden. Nach den *Constitutionibus* Hirsing. (Ende des 11. Jahrhunderts) standen die Altarleuchter *ante faciem altaris*.

<sup>3</sup> Can. op. I 1, c. 12, n. 12; der sechste Leuchter, höher als die übrigen, soll in der Mitte des Altars unmittelbar hinter dem Altarkreuz stehen. Nur beim Hochamt (*excepta Missa de Requie*), nicht auch bei andern liturgischen Funktionen, hat der Bischof diesen sieben Leuchter.

<sup>4</sup> Offb 1, 20.

<sup>5</sup> Eph 5, 8.

sieben Lichter Kollektivsinnbild aller Gemeinden seiner Diözese sind, welche in dem von Christus namentlich bei der Opferfeier ausströmenden Lichte leuchten oder, wie die Mittelalterlichen es auch auffaßten, in welchen die sieben Gaben des von Christo gesendeten Heiligen Geistes erglänzen<sup>1</sup>. Bei weniger feierlichen Antern wurden schon im Mittelalter auch dem Bischof nur zwei Lichter an den Altar vorausgetragen<sup>2</sup>. Im zwölften *Ordo romanus*<sup>3</sup> aus dem Ende des 12. Jahrhunderts ist bereits vorgeschrieben, daß bei dem Pontificalamt sieben Lichter (*septem faculae*) auf dem Altar stehen; ob es dieselben seien, die beim Zuge zum Altar waren vorausgetragen worden, ist nicht klar. Auch bei gewöhnlichen Messen standen schon im genannten Jahrhundert die Lichter — bald zwei, bald drei, bald mehrere — auf dem Altar, rechts und links vom Altarkreuz<sup>4</sup>. Nach dem jetzigen liturgischen Recht müssen bei jeder heiligen Messe wenigstens zwei, bei der *missa solemnis* wenigstens sechs, bei der *missa cantata* vier Wachlichter auf dem Altare brennen<sup>5</sup>. Nur im Nothfalle wäre ein Licht genügend; ohne Licht darf ohne spezielle Erlaubnis von seiten des Apostolischen Stuhles das heiligste Opfer nicht gefeiert werden. Der Bischof darf auch bei der Privatmesse — wenigstens in *festis solemnibus* — vier Lichter haben, während den Nichtbischöfen, selbst wenn sie Dignitäre, Prälaten u. dgl. sind, laut zahlreicher Entscheidungen bei der Privatmesse nur zwei Lichter gestattet sind<sup>6</sup>; wo es übrigens herkömmlich ist, bei der Privatmesse, z. B. bei der sog. Frühmesse, auch des einfachen Priesters an Sonn- oder Festtagen vier Lichter anzuzünden, dürfte solcher Mißbrauch, der ja lediglich der Solemnität des Tages, nicht der Person des Celebranten Rechnung tragen will, berechtigt sein.

c) Da im ersten Jahrtausend und noch länger bei der Opferfeier auf der Mensa des Altars keine Lichter standen, so brannten deren um so mehrere in der nächsten Nähe des Altars. Es hingen Lampen theils vor dem Altare, theils über demselben, auch zwischen den Säulen des Altarabkürzungs; aus den Nachrichten sodann über gewaltige Kronleuchter (*coronae, polycandolia*), die im Presbyterium oder unmittelbar vor demselben aus Hunderten von Lampen oder Kerzen Licht spendeten, mag man erschließen, wie glänzend die Beleuchtung der Kirchen schon in älterer Zeit gewesen sei, und zwar nicht etwa bloß in der Osternacht, über deren großartige Beleuchtung uns schon die Väter berichten<sup>7</sup>, sondern bei allen festlichen Anlässen. Zum Beweise dessen soll von zahlreichen Stellen des hl. Paulinus, welcher eine glänzende Beschreibung der von ihm erbauten Kirche des hl. Felix gibt<sup>8</sup>, nur folgende (nat. 3) angeführt werden:

Clara coronantur densis altaria lychnis,  
Lumina ceratis adolentur odora papyrus;  
Nocte dieque micant, sic nox splendore diei  
Fulget; et ipsa dies coelesti illustris honore  
Plus micat innumeris lucem geminata lucernis.

Von den kirchlichen Beleuchtungsapparaten, den Lampen (*lampades, phari, scyphi, lychni* etc.) und Leuchtern (*cereostata, ceroferarii, candelabra*), sowie von den verschiedenen Formen derselben, von dem Material, aus dem sie ver-

<sup>1</sup> Amalar., *De eccl. off.* l. 3, c. 7.

<sup>2</sup> Innocent., *De s. conf. missae* 2, 8. <sup>3</sup> n. 2.

<sup>4</sup> Vgl. die Belege bei Schmid, *Der christliche Altar* 222.

<sup>5</sup> Rubr. gen. 20; Caer. ep. l. 1, c. 12, n. 11; Ritus celebr. 4, 4.

<sup>6</sup> Mühlbauer, *Decret. authent.* I 174.

<sup>7</sup> Euseb., *Vita Const.* l. 4, c. 22; Gregor. Naz., *Orat.* 45 in s. Pascha n. 2.

<sup>8</sup> Vgl. Lagrange, *Geschichte des hl. Paulinus von Nola*, deutsch Mainz 1882, 379 ff.



fertigt wurden und nach den jetzigen Vorschriften verfertigt werden sollen, des einzelnen zu handeln, würde hier zu weit führen<sup>1</sup>.

d) Von einer ewigen Lampe, die in der Kirche des hl. Felix zu Nola vor dem Altar (bzw. vor dem daselbst hängenden kostbaren Kreuz) Tag und Nacht brannte, erfahren wir durch Paulinus (Ende des 4. Jahrhunderts), welcher in seinem ersten Festgedichte bei Schilderung eines nächtlichen Diebstahls in der Festsikirche schreibt:

... Paulo Crucis ante decus de limine eodem  
Continuum scyphus est argenteus aptus ad usum.

Im weiteren Verlauf bemerkt er, der Kirchendieb, welcher das Licht der fraglichen Lampe auslöschte, war der Ansicht, es werde dem Kirchenwächter bei seinem Erwachen nicht auffallen, wenn die Lampe nicht brenne, da sie ja auch sonst hie und da nachtsicherweile auslösche, wenn das Öl in ihr verzehrt und der Docht trocken geworden sei. — Aus vielen andern Stellen des Paulinus geht hervor, daß an Festtagen die ganze Nacht hindurch sogar mehrere Lampen in den Kirchen vor den Altären brannten<sup>2</sup>; und aus Mittheilungen Gregors d. Gr.<sup>3</sup> möchte man schließen, daß regelmäßig des Nachts in den Kirchen Lampen brannten. Es waren dies jedoch nicht Sacramentslampen. Ausdrückliche Vorschriften, vor dem aufbewahrten Sanctissimum ein ewiges Licht zu brennen, lassen sich erst aus späterer Zeit nachweisen. Eine der ältesten ist die der Synode von Worcester (1240), auf welcher verordnet wurde: *In ecclesiis, saltem quarum amplae sunt facultates, continuo lampas ardeat, die videlicet ac nocte coram redemptionis nostrae pignoro*<sup>4</sup>. Das Provinzialkonzil von Saumur (1276)<sup>5</sup> schärft die Unterhaltung des ewigen Lichtes coram Sanctissimo bereits unter Androhung von Kirchenstrafen ein, und seit dem Ende des 15. Jahrhunderts ist fast keine Synode gehalten worden, welche nicht Vorschriften bezüglich der Sacramentslampe gegeben hätte. Die meisten mittelalterlichen Synodalbestimmungen schreiben kurzweg vor, daß bei Tag und Nacht die Lampe (nach einigen der *corous*) vor dem Allerheiligsten brenne; verhältnismäßig nur wenige gestatten, da, wo Kirchendiebe zu fürchten sind, das ewige Licht am Abend auszulöschen und, im Falle größter Armut einer Kirche, es nur während des Gottesdienstes zu brennen. Dagegen verhängen andere Synoden sogar Geldstrafen über Pfarrer, Küster und Kirchenpfleger, welche sich die Sorge für das ewige Licht nicht angelegen sein lassen, und schreiben vor, daß in Pfarreien, wo die Stiftungsmittel zur Sustentation des ewigen Lichtes nicht ausreichen, die Gläubigen zu milden Beiträgen angeeifert und Kollekten für den Unterhalt des ewigen Lichtes veranstaltet werden sollen<sup>6</sup>.

Für die ganze Kirche wurden Vorschriften bezüglich des ewigen Lichtes erst durch das Caeremoniale episcoporum und Rituale romanum erlassen. Nach ersterem<sup>7</sup> soll (in den Metropolitan-, Cathedral- und Stiftskirchen) vor dem Hochaltar ein Hängleuchter (*lampadarium pensile*) mit wenigstens drei, vor dem Sacramentsaltar ein solcher mit wenigstens fünf Lampen sich befinden, von welch letzteren wenigstens

<sup>1</sup> Vgl. in diesem Betreff Schmid, Der christliche Altar 61 ff 136—143 221—230 296—301 350—355. Kleinschmidt, Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte, Paderborn 1910, 506 ff.

<sup>2</sup> Vgl. die 16. Dissertation in der Muratorischen Ausgabe der Werke des hl. Paulinus von Nola.

<sup>3</sup> Dialog. I, 8, c. 29.

<sup>4</sup> Hardouin, Conc. coll. VII 834.

<sup>5</sup> can. 1.

<sup>6</sup> Vgl. Thalhofers Artikel über das ewige Licht im Augsburger Pastoralblatt Jahrg. 1861, 49 ff.

<sup>7</sup> L. 1, c. 12, n. 17.

drei den ganzen Tag brennen sollen. Vor den übrigen einzelnen Altären soll je eine Lampe aufgehängt sein und diese an Hochfesten wenigstens unter dem Hochamt und der Vesper brennen. An den Ciborienaltären dürfen auch ringsum, d. i. zwischen den Säulen des Ciboriums, Lampen angebracht werden. Während die Lampen vor den einzelnen Nebenaltären bei uns fast überall in Wegfall kamen, ist vor dem Sakramentsaltar wenigstens die eine Lampe geblieben, welche das römische Rituale als Minimum verlangt, da es verordnet: *Lampades coram eo (sc. tabernaculo) plures vel saltem una die noctuque perpetuo colluceat*. Auf dieser einen Lampe haben gleich der Ritenkongregation<sup>1</sup> und der Congregatio concilii auch die neuesten Konzilien und Synoden, deren Akten in der *Collectio Lacensis* veröffentlicht sind, entschieden bestanden und es den Kirchenvorständen zur strengen Pflicht gemacht, dafür zu sorgen, daß sie Tag und Nacht ununterbrochen brenne. Sie gestatten nicht, wegen bloßer Armut einer Kirche, in welcher das heiligste Sakrament aufbewahrt werden muß oder doch faktisch aufbewahrt wird, vom ewigen Licht Umgang zu nehmen, verlangen vielmehr, daß die erforderlichen Kosten durch Beiträge der Gläubigen aufgebracht werden, widrigenfalls das Santissimum entfernt werden müßte<sup>2</sup>. Nur wo zu besorgen ist, daß — wie das in Missionsländern der Fall sein kann — durch das Brennen des ewigen Lichtes Sakrilegien seitens der Häretiker oder Ungläubigen veranlaßt werden, kann der Bischof kraft besonderer Fakultät des Apostolischen Stuhles (resp. der Propaganda) vom Brennen des ewigen Lichtes dispensieren<sup>3</sup>; übrigens wird gewünscht, daß selbst da, wo aus Besorgnis vor Verunehrung das Allerheiligste im Hause (des Priesters) aufbewahrt werden darf, vor dem tabernaculum oder der theca ss. Sacramenti, wenn es tunlich ist, ein Licht brenne *diurno praesertim tempore*<sup>4</sup>.

2. Der ausgedehnte Gebrauch, welchen die Kirche seit alters von dem Licht bei ihrer Liturgie macht, erklärt sich hinreichend nur bei der Annahme, das Licht habe im Kult primär eine symbolische Bedeutung, die wir nachstehend kurz darlegen wollen.

Weil das physische Licht zu den Imponderabilien gehört, weil es unter allem Materiellen das am wenigsten Materielle ist, erscheint es als passendstes Symbol Gottes, des absoluten Geistes<sup>5</sup>, den die Heilige Schrift kurzweg als Licht bezeichnet<sup>6</sup>, von dem sie sagt, daß er Quell alles Lichtes<sup>7</sup>, daß er in Licht gekleidet sei<sup>8</sup> und in unzugänglichem Lichte wohne<sup>9</sup>. Das materielle Licht bewegt sich mit fast unglaublicher Schnelligkeit, ist fleckenlos und rein, dringt überall hin, um belebend und verklärend zu wirken, und ist auch um dessentwillen besonders geeignet, Symbol des allgegenwärtigen, heiligen, allbelebenden und majestätischen Gottes zu sein.

In Christo hat sich der unendlich geheimnisvolle Gott den Menschen in vollkommenster Weise offenbart; der fleischgewordene Logos, „das Licht vom Lichte“, der substantiale Abglanz der göttlichen Lichtglorie<sup>10</sup>, der Gott-mensch wurde schon als aufgehende Sonne (*oriens ex alto*) vorausverkündet<sup>11</sup> und hat sich dann selbst das „Licht der Welt“ genannt<sup>12</sup>; und in der Tat gibt es für die göttliche Natur Jesu und für sein gesamtes gottmenschliches

<sup>1</sup> Mühlbauer, Decret. authent. II 4.<sup>2</sup> Coll. Lac. V 163 534.<sup>3</sup> Ebd. III 469 642 780.<sup>4</sup> Ebd. III 886.<sup>5</sup> Jo 4, 24.<sup>6</sup> 1 Jo 1, 5.<sup>7</sup> Ps 35, 10.<sup>8</sup> Ps 103, 2.<sup>9</sup> 1 Tim 6, 16.<sup>10</sup> Hebr 1, 2.<sup>11</sup> Mt 1, 78; vgl. Mat 4, 2; Jf 49, 6; 60, 1 ff.<sup>12</sup> Jo 8, 12.

Wirken kein passenderes Symbol als das Licht. Bezüglich der Gottheit Jesu ist dies aus dem oben Erörterten klar; bezüglich des erlöserischen Wirkens des Herrn sei Nachfolgendes in Kürze bemerkt. Das physische Licht vercheucht die Finsternis der Nacht und läßt uns die Dinge in ihrer wahren Gestalt erkennen; Christus hat durch seine Predigt, deren Herolde (die Apostel) er selbst „Licht<sup>1</sup> der Welt“ nannte<sup>2</sup>, und hat durch die aus seiner göttlichen Lichtnatur stammende Glaubensgnade die Unnachtung des sündengeknechteten Menschengeistes vercheucht und der Menschheit die Erkenntnis der Wahrheit ermöglicht. Das physische Licht macht nicht bloß hell, sondern erweist sich auch als Leben, sofern es auf alle Organismen belebend einwirkt und deren Gedeihen fördert. Christus ist nicht bloß das Licht der Wahrheit, sondern auch das übernatürliche Leben für die Menschheit; denn von ihm heißt es: In ipso vita erat, et vita erat lux hominum<sup>3</sup>; wo das Leben aus ihm, die reinigende und heiligende Gnade nicht hindringt, da ist Nacht, da ist moralischer Tod, da ist geistige Finsternis. Und wie das materielle Licht überall, wohin es fällt, verklärend, herzerfreuend und verherrlichend wirkt, so verklärt auch Christus, wenn er in der Rechtfertigung als Lebenslicht in den einzelnen eingegangen ist, dessen ganzes Wesen; er senkt der Seele und dem Leib den Keim des himmlischen Lebens ein, das wesentlich ein Lichtleben ist; er befähigt dadurch den Gerechtfertigten, inmitten der sittlich verfinsterten Welt ein Lichtleben zu führen, hienieden schon den himmlischen Frieden, die ewige Ruhe zu antizipieren, bis endlich für ihn die Zeit da ist, wo das hienieden noch immer relativ verborgene Lichtleben aus Christo in ihm zur vollen Erscheinung kommt<sup>4</sup> und er einziehen kann in das himmlische Jerusalem, in die Stadt des Lichtes, deren Fundamente und Mauern leuchtendes Gold und Gestein sind<sup>5</sup>, wo die Lichtglorie des dreieinigen Gottes strahlt<sup>6</sup> und das verklärte Lamm die Leuchte der Stadt ist, wo es daher keine Nacht mehr gibt<sup>7</sup>, sondern die Seligen, angetan mit leuchtenden Gewändern<sup>8</sup>, in jenem ewigen Lichte wandeln, das wir den Verstorbenen wünschen, wenn wir für sie beten: *Lux perpetua luceat eis*.

3. Die mosaische Kultusstätte hatte zwei größere Abteilungen, den Vorhof und das eigentliche Bundeszelt. Der hintere Raum des Bundesgezettes, das

<sup>1</sup> Als Licht der Welt werden die Apostel charakterisiert durch die Richter, welche vorschriftsmäßig bei der Kirchweihe und am jährlichen Kirchweihfeste vor den zwölf sog. „Aposteltreuzen“ an den Wänden der konsekrierten Kirche brennen müssen. Als Richter, welche in der schaurigen Nacht der Leiden des Herrn eines nach dem andern verschwanden, werden die Apostel samt den übrigen Jüngern (12 + 2; das 15. = Christus) durch die Kerzen am Triangel in den Trauermetten der letzten Tage der Karwoche charakterisiert. Ohne Zweifel um den Bischof in seiner Würde als Nachfolger der Apostel, als Licht für seine Diocese zu kennzeichnen, wird ihm vorschriftsmäßig bei allen feierlichen Funktionen die Bugia, d. i. ein Wachslicht (bougie), auf einem silbernen Handleuchter (palmatoria) nachgetragen und, wenn er leßt, hingehalten, etiamsi aer sit lucidus, ita ut opus non sit lumine ad legendum (Caer. ep. l. 1, c. 20, n. 1); nur dem Bischof steht die bugia de iure zu, andere Prälaten können sie gleich einzelnen andern bischöflichen Prärogativen vi privilegii erhalten. Den einfachen päpstlichen Hausprälaten (antistites urbani) hat erst Pius X. am 21. Februar 1905 den Gebrauch der palmatoria (nicht aber des Kanons) gestattet.

<sup>2</sup> Mt 5, 14.

<sup>3</sup> Io 1, 4.

<sup>4</sup> Kol 3, 3 4.

<sup>5</sup> Offb 21, 18 ff.

<sup>6</sup> Offb 21, 11.

<sup>7</sup> Offb 21, 25; 22, 5.

<sup>8</sup> Offb 7, 9; 19, 8.



Allerheiligste, wurde als Wohnung des Bundesgottes durch die wunderbare Lichtwolke (schochina) charakterisiert, welche daselbst über der Bundeslade und den Cherubim schwebte; dem Vorderraum, dem sog. Heiligen, wurde die Signatur als „Wohnung“ Gottes durch das Licht verliehen, welches auf dem siebenarmigen Leuchter Tag und Nacht daselbst brannte. In ungleich höherem und reellerem Sinne als die alttestamentliche Kultstätte sind unsere neuteamentlichen Kirchen Wohnungen Gottes, Gotteshäuser. Schon in der Konsekration einer Kirche bindet sich an dieselbe Gott der Dreieinige in ganz besonderer Weise mit seiner Gnadengegenwart und macht sie dadurch zu seiner Wohnstätte. In der Opferfeier sodann wird der verkörperte Gottmensch wesentlich als ganz derselbe, welcher er droben im Himmel ist, auf den Altären unserer Kirchen gegenwärtig und bleibt in denselben auf dem Sakramentsaltar in der heiligsten Eucharistie gegenwärtig Tag und Nacht, so daß man in Wahrheit von unsern Kirchen sagen kann, sie seien der verhüllte Himmel, sie seien die himmlische Stadt Gottes auf Erden. Wie nahe lag und liegt es da, unsere Kirchen gerade durch reichliche Anwendung von Licht als Wohnstätten Gottes und des Gottmenschen, als die himmlische Stadt Gottes auf Erden zu charakterisieren, da Licht das passendste Symbol Gottes und des Gottmenschen ist und das himmlische Jerusalem als strahlend im Glanze des Lichtes in der Geheimen Offenbarung uns geschildert wird! Wie natürlich erscheint es ferner, bei der eucharistischen Opferfeier, in welcher der verkörperte Hohepriester als Licht- und Lebenspender auf dem Altare zugegen und für uns tätig ist, Lichter in *typum illius luminis, cuius sacramenta ibi conficimus*<sup>1</sup>, anzuzünden und vor dem Tabernakel ein ewiges Licht zu brennen, das allen Eintretenden sofort verkündet, daß hier das Lamm, die Leuchte der Stadt Gottes, gnadenvoll zugegen sei! Das Evangelium ist die frohe Botschaft, weshalb in *signum laetitiae*, wie schon Hieronymus sagt, bei dessen feierlicher Lesung Lichter in Anwendung kommen. In den heiligen Sakramenten und in den Segnungen der Kirche wirkt unsichtbar Christus, und zwar erleuchtend, reinigend und belebend, somit lichtartig, weshalb die Anwendung von Licht bei der Sakramenten- und Sakramentalien spendung gewiß am Platz ist. Für die Gläubigen sind die Lichter bei allen Gottesdiensten, besonders auch beim Stundengebete, eine stets wiederkehrende Mahnung, ein Lichtleben zu führen, was den Gläubigen gerade dadurch ermöglicht und erleichtert wird, daß Christus im Kulte als Licht der Welt in seiner Kirche auf Erden fortlebt und tätig ist.

a) Es wurde bereits oben bemerkt, daß schon in alter Zeit das Gotteshaus, besonders das Presbyterium, welches ja das Allerheiligste des Neuen Bundes ist, beim Gottesdienste sehr reich beleuchtet war; nicht selten strahlten viele Hunderte von Lichtern von den Kronleuchtern, Lichterrechen und gewaltigen Kandelabern hernieder und verklärten die Stadt Gottes auf Erden; speziell bezüglich des Kronleuchters äußert sich Honorius von Autun<sup>2</sup> in der *Gemma animae* folgendermaßen: *Corona ob tres causas in templo suspenditur: una, quod ecclesia per hoc decoratur, cum eius luminibus illuminatur; alia, quod eius visione admonemur, quia hi coro-*

<sup>1</sup> Microlog.<sup>2</sup> c. 41.

nam vitae et lumen gaudii percipiant, qui hic Deo devote serviunt; tertia, ut coelestis Ierusalem nobis ad memoriam revocetur<sup>1</sup>.

b) Der nächste Zweck des ewigen Lichtes vor dem Sakramentsaltar ist sonder Zweifel ein symbolischer: fidelibus Deum praesentem annuntiet, sagt die Provinzialsynode von Wien<sup>2</sup>: es verkündet den Gläubigen die Gegenwart Christi, qui est lux indeficiens et candor lucis aeternae, und wenn ihnen die Symbolik des Lichtes, wie es sein soll, entsprechend erklärt worden ist, dann ruft es ihnen zugleich all den Segen, all die erhabenen Wirkungen in Erinnerung, die wir Christo als unserem Lebenslicht verdanken. Das ewige Licht ist aber nicht ausschließlich Symbol, sondern weil durch das Brennen desselben Öl in unmittelbarer Beziehung auf Gott destruiert wird, so erscheint das ewige Licht zugleich als eine Art von immerwährendem Opfer, wie auch im Alten Testament das ewige Licht unter den Begriff des Opfers fiel. Als Opfer oder als Oblation der Gemeinde ist das ewige Licht ein stetes *homagium devotionis* von seiten derselben, ist eine *demonstratio reverentiae*, ein *signum charitatis*<sup>3</sup>, ein ununterbrochener Tribut der Anbetung<sup>4</sup>. In solchem Sinne sagt das erwähnte Provinzialkonzil von Wien, das ewige Licht habe auch den Zweck: *ut hominibus (de ecclesia) recedentibus cultus aliquam et amoris professionem exhibere pergat*.

c) Die Generalrubriken des Meßbuches schreiben vor, daß bei jedem Altar auf der Epistelseite ein Leuchter (Wand- oder Standleuchter) sich befinde, auf welchem nach dem Sanctus (daher „Sanctusleuchter“) zur Wandlung (daher „Wandlungsleuchter“) ein Licht angezündet werden soll, das erst nach der Kommunion wieder ausgelöscht werden darf<sup>5</sup>. Offenbar soll dieses Licht den Gläubigen die hochheiligen Minuten kennzeichnen, während welcher der eucharistische Gottmensch als Licht- und Lebensspender auf dem Altare liegt. Leider ist dieser sinnige Brauch, dem wir auf Bildern schon im 13. Jahrhundert begegnen<sup>6</sup>, bei uns fast allgemein in Wegfall gekommen; nur bei Hochämtern werden auf den zwei Standleuchtern, die in größeren Kirchen zu beiden Seiten des Altares in der Nähe der Altarstufen oder gegen die Kanzellen hin stehen, zuweilen Kerzen angezündet, die bis nach der Kommunion brennen und mitunter auch die im Ritus *celebrandi*<sup>7</sup> für das Hochamt vorgeschriebenen Fackeln (*duo saltem intorticia*) vertreten müssen. Mit dem Aufzünden der Altarlichter hat man gemäß einer Entscheidung der Ritenkongregation<sup>8</sup> zu beginnen a cornu Evangelii, quippe nobiliori parte.

4. Das physische Licht hat von Natur aus etwas Imposantes, Majestätisches, und es redet daher die Heilige Schrift<sup>9</sup> von einem *lumen maiestatis*. Je mehr ein Festraum beleuchtet ist, desto gewaltiger imponiert er; und ein Fackelzug ist um so großartiger und herrlicher, je mehr Fackeln mitgetragen werden; man darf daher unbedenklich sagen: je großartiger die Beleuchtung, desto größer die Solemnität und umgekehrt. Dieses natürliche Gesetz hat (von der Symbolik des Lichtes ganz abgesehen) auf den Gebrauch der Lichter in der Liturgie unleugbaren Einfluß geübt; auch in der Liturgie gilt als durchgreifende Regel: je größer und bedeutsamer die Feier ist, desto mehr Lichter sollen bei derselben angezündet werden. Während bei der Privatmesse zwei genügen, sind für das Hochamt wenigstens sechs (beim Pontifikal-

<sup>1</sup> Vgl. Sicard., *Mitrale* l. 1, c. 13.

<sup>2</sup> Coll. Lac. V 163.

<sup>3</sup> Ebd. V 819.

<sup>4</sup> Ebd. V 647.

<sup>5</sup> Rubr. gen. 20.

<sup>6</sup> Rohault de Fleury, *La messe* I xx.

<sup>7</sup> VIII 8.

<sup>8</sup> 12. Aug. 1854.

<sup>9</sup> Bar 5, 9.

amt sieben) gefordert; während für die Exposition in Ciborio nur sechs, sind für die Exposition in Monstrantia zum vierzigstündigen Gebet und überhaupt in throno zwanzig (resp. zwölf) Kerzenlichter verlangt, und während für den stillen Provisurgang ein Licht genügt, sollen bei feierlichen Provisuren, namentlich bei der Fronleichnamsprozession, zahlreiche Lichter und auch Fackeln<sup>1</sup> mitgetragen werden. An hohen Festen kommen zur feierlichen Lesung des Evangeliums nicht bloß die zwei Lichter der Acolythen, sondern vielfach (übrigens nicht de praecoepo) auch Fackeln; beim Hochamt wird zu Beginn des Kanon nicht bloß der Sanctusleuchter, sondern werden mindestens auch noch zwei Fackeln, beim Pontifikalamt<sup>2</sup> deren vier bis acht angezündet, welche in dem Fall, daß feierliche Kommunionausteilung stattfindet, nicht gleich nach der Elevation (wie sonst), sondern erst finita communione in die Sakristei zurückgetragen resp. ausgelöscht werden; auch bei der feierlichen Erteilung des sakramentalen Segens kommen Fackeln in Anwendung. Wo es üblich ist, beim feierlichen Stundengebet zum Tedeum, zum Benediktus und zum Magnificat Fackeln anzuzünden, geschieht dies gleichfalls nur, um diese Gesänge zu solemnisieren, in welchen die betreffenden Gebetsstunden sozusagen ihre Kulmination haben; zu den kleinen Horen dagegen, welche in der Oration auch in festis duplicibus et semiduplicibus bloß den Ferialton haben, werden stets nur zwei Lichter, zu Laudes und Vesper aber, wenn sie feierlich gehalten werden, sechs oder doch wenigstens vier Lichter angezündet; waren ja schon in ältester Zeit gerade Laudes und Vesper als das morgendliche und abendliche Gebetsopfer vor den übrigen Gebetsstunden ausgezeichnet.

5. Nachweislich seit dem 4. Jahrhundert bestand das Beleuchtungsmaterial für die Kirchen in Wachs und (Oliven-) Öl. Vor und über den Altären brannte man in alter und mittlerer Zeit sowohl Öl als auch Wachskerzen; auf den Altar selber aber, sowie rechts und links von ihm auf den Boden durften nur Wachslichter gestellt werden. Es entspricht daher ganz der Geschichte und dem Herkommen, wenn das jetzige liturgische Recht nur im Notfalle, d. h. wenn kein Wachs aufzutreiben ist, gestattet, daß auf dem Altar Öl oder Kerzen aus Anschlitt (candelae obaceae) u. dgl. gebrannt werden<sup>3</sup>. Selbst im Überbau des Altares, z. B. vor daselbst befindlichen Heiligenbildern, dürfen nur Kerzen aus Wachs gebrannt werden<sup>4</sup>, und zwar aus reinem Wachs, nicht gemischt mit Stearin, Paraffin u. dgl. Hierfür sprechen außer dem altkirchlichen Herkommen auch symbolische Gründe, sofern nach kirchlicher Anschauung die Wachskerze das passendste Sinnbild des jungfräulichen Gottmenschen ist, der auf dem Altare in glühender Opferliebe sich sozusagen verzehrt. Außerhalb des Altares darf auch Öl für die Zwecke der liturgischen Beleuchtung verwendet werden, das aber nach ausdrücklicher Erklärung der Nitenkongregation<sup>5</sup> nicht bloß für die ewige Lampe, sondern auch für den anderweitigen liturgischen Gebrauch stets Olivenöl sein sollte; doch können die Bischöfe laut obiger Dekrete aus gewichtigen Gründen selbst für das ewige Licht den Gebrauch von anderem Pflanzenöl und selbst von Petroleum gestatten. Warum die Kirche so sehr auf

<sup>1</sup> Caer. ep. l. 2, c. 33, n. 7.<sup>2</sup> Ebb. l. 2, c. 8, n. 68.<sup>3</sup> Mühlbauer, Decret. authent. I 220.<sup>4</sup> Ebb. II 3.<sup>5</sup> 20. März 1869.



Olivenöl dringt, hat wiederum seinen Grund einmal im altkirchlichen Herkommen, sodann darin, daß sie im Olivenöl das passendste Symbol des Heiligen Geistes erblickt, durch welchen der im Licht gesinnbildete Gottmensch nach der Lehre des Apostels<sup>1</sup> sich Gott zum makellosen Opfer dargebracht hat.

a) Das Caeremoniale episcoporum unterscheidet Kerzen aus gemeinem oder gelbem Wachs (*cera communis vel flava*) und solche aus gebleichtem oder weißem (*cera alba*). Den Gebrauch des ersteren schreibt es für das *Officium defunctorum* und für die Requiemsmesse<sup>2</sup>, sodann für die Trauermetten der Karwoche<sup>3</sup> und für die Präsanctificatenmesse (nicht auch für die Prozession) des Karfreitags vor<sup>4</sup>, ohne Zweifel, weil es wegen seiner mehr düstern Farbe zur Trauer besser paßt als schön gebleichtes, glänzend weißes Wachs, dessen man sich für gewöhnlich zu liturgischen Zwecken zu bedienen hat. Die gelben wie die weißen Kerzen sollen aus purem Wachs, ohne jegliche Beimischung von animalischem Fett (Unschlitt) oder von andern aus Tierfett (Stearin von *στέαρ* = stehendes, festes, vom Olein gereinigtes Tierfett) oder anderweitig (Paraffin, aus Braunkohle) gewonnenen Stoffen sein. Es macht für liturgische Zwecke keinen Unterschied, ob eine Kerze ohne jeglichen Wachsbestandteil, also z. B. reine Stearinkerze, oder ob sie teilweise aus Wachs ist; die Ritenkongregation, in welcher die hier einschlägigen Fragen während der letzten Jahrzehnte wiederholt und äußerst gründlich erörtert wurden, hat mit Recht an der alten Regel festgehalten, nach welcher alle Kerzen, die bei der Liturgie gebraucht werden, aus purem Wachs ohne jegliche Beimischung sein sollten; zum mindesten hat sie stets verlangt, daß auf dem Altare, sodann bei allen Kultakten, die zur Eucharistie in nächster Beziehung stehen (z. B. theophorischen Prozessionen), sowie für jene Kerzenweihen, in deren Formularien ausdrücklich von Wachs als einem *opus apum* die Rede ist (2. Febr. erste Oration und Bened. *cerei paschalis*), ausschließlich reine Wachskerzen gebraucht werden, und hat den Gebrauch anderer Kerzen, z. B. solcher, die ganz oder teilweise aus Stearin gemacht sind, nur zu anderweitiger, z. B. rein dekorativer Beleuchtung in den Kirchen als durch den Bischof tolerierbar erklärt; außer den rituellen Wachskerzen behufs großartigerer Beleuchtung der Kirche auch noch elektrisches Licht zu verwenden, ist von der Ritenkongregation ausdrücklich gestattet<sup>5</sup>.

b) Schon Amalarius<sup>6</sup> hat mit Berufung auf Gregor d. Gr. erklärt: *Cera Christi humanitatem designat*; und von der Osterkerze sagt er: *Cereus rutilans illam humanitatem designat, quae illuminavit omnem hominem venientem in hunc mundum*. Wie kam man zu dieser durchs ganze Mittelalter hin einmütig festgehaltenen symbolischen Deutung? Die Biene, deren Produkt das lieblich duftende Wachs ist, galt als jungfräulich, als erhaben über alles Geschlechtliche sowie über jeglichen Geburtschmerz und erschien eben darum als das herrlichste Sinnbild der allerheiligsten Jungfrau und Mutter Maria, aus welcher ohne jede geschlechtliche Berührung, ohne Verletzung ihrer Jungfräulichkeit und ohne allen Geburtschmerz der Sohn Gottes im Fleische hervorging, dessen heiligste Menschheit im Dufte der erhabensten Vorzüge dem Produkte der Biene gleicht, nämlich dem aus duftenden Kräutern gesammelten Wachs. Hören wir hierüber statt zahlreicher früherer und späterer Schriftsteller des Mittelalters den zart sinnigen Rupert von Deuz<sup>7</sup>, welcher bezüglich der Kerzen, die an Lichtmaß geweiht werden, also schreibt: *Bene consecrati*

<sup>1</sup> 1. Petr. 9, 14.<sup>2</sup> Caer. ep. I. 2, c. 10, n. 4.<sup>3</sup> Ebd. I. 2, c. 22, n. 4.<sup>4</sup> Ebd. I. 2, c. 25, n. 2.<sup>5</sup> S. R. C. 4. Juni 1895, n. 3859.<sup>6</sup> De eccl. off. I. 1, c. 17 18.<sup>7</sup> De div. off. I. 3, c. 25.

cereoli id, quod visibile erat Christi (humanitatem, in specie carnem), nobis significant. Nam sicut apes ceram cum melle virginali producit opere, sic Maria virgo Christum, Deum et hominem, salva uteri sui genuit integritate. Apes namque neque ullo concubitu miscentur, neque libidine solvuntur, nullis partus doloribus concutuntur, et subito magnum filiorum examen emittunt, de foliis et herbis ore suo prolem legentes. Ihre naturgeschichtlichen Kenntnisse bezüglich der Bienen hatten die mittelalterlichen Theologen aus dem Altertum, von Profanschriftstellern und Vätern überkommen. Aristoteles und Plinius<sup>1</sup> sagen, man wisse über die Entstehung der Bienen nichts Gewisses; doch erwähnt letzterer: Plures existimavere, oportere confici floribus compositis apte atque utile; und Virgil<sup>2</sup> schreibt bezüglich der Bienen:

Quod nec concubitu indulgent, nec corpora segnes  
In venerem solvunt, aut fetus nixibus edunt;  
Verum ipsae foliis natos et suavis herbis  
Ore legunt.

Die eben erwähnte Ansicht über Entstehung und Geschlechtslosigkeit der Bienen scheint bei den Kirchenvätern die herrschende geworden zu sein und begegnet uns, teilweise mit den Worten Virgils wiedergegeben, bei Ambrosius, Rufin<sup>3</sup>, Cassian<sup>4</sup>, andeutungsweise auch bei Hieronymus und Augustin; kein Wunder daher, daß diese Ansicht im Mittelalter stets wiederkehrt. Auch als Sinnbild der jungfräulichen Gottesgebärerin und ihrer wunderbaren Geburt werden die Bienen schon bei Rufin und Cassian dargestellt. Nun hat die neuere Naturforschung allerdings herausgestellt, daß nicht alle Bienen geschlechtslos sind, daß vielmehr die Königin weiblich ist, von den Drohnen, welche männlich sind, befruchtet wird und sämtliche Eier legt. Richtig aber ist, daß die Arbeitsbienen, somit diejenigen, welche das Wachs bereiten, geschlechtslos sind, und es bleibt daher die althergebrachte symbolische Deutung bezüglich des Wachses in ihrem Rechte; dasselbe ist Produkt jungfräulicher Bienen und darum passendes Symbol der heiligsten Menschheit Christi, die aus dem jungfräulichen Schoße der Gottesmutter entflammt. Im späteren Mittelalter ging die symbolische Deutung der Wachskerze noch mehr ins einzelne; so lesen wir bei Durand<sup>5</sup>: Per ceram opere virginali per apes cum melle productam (nulla enim libidine resolvuntur) humanitas sive caro Christi ex virgine sumpta, per lumen deitas, quia Deus noster ignis consumens est (Deut.), per lychnium (Docht) anima candidissima . . . intelligitur. Welch passende Deutung, die wir uns vollständig aneignen können! Objekt des Opfers Christi am Kreuze war die heiligste Menschheit des Herrn, war sein von der menschlichen Seele belebtes, aus Maria stammendes Fleisch, war das Leibesleben Christi, welches im Kreuzestode als Opfer destruiert wurde, und zwar infolge eines freien Gehorsamsaktes der Seele Christi<sup>6</sup>, welche zu tiefst ins Opferleiden mit verschlungen war (Überg, Verlassenheit am Kreuze) und dadurch gleich dem Leibe vom Opferfeuer ergriffen und sozusagen verzehrt wurde; dieses verzehrende Opferfeuer aber war die göttliche Natur in Christo, welche als mit der menschlichen hypostatisch verbunden sich an dieser als räuhend (zerstörend) und zugleich als verklärend erwies, wie auch das alttestamentliche Opferfeuer als Symbol des gerechten (verzehrenden) und zugleich heiligenden (verklärenden) Gottes die Bestimmung hatte, die Opferobjekte einerseits zu zerstören und andererseits zu verklären zu

<sup>1</sup> Hist. nat. l. 11, c. 19.

<sup>2</sup> Georg. 4.

<sup>3</sup> Expos. symb.

<sup>4</sup> De incarn. l. 7, c. 5.

<sup>5</sup> Rationale l. 7, c. 7, n. 13.

<sup>6</sup> Jo 10, 18. Hebr 10, 6 7.

fükem Wohlgeruch vor dem Herrn<sup>1</sup>. Beziehen wir das Gesagte auf die brennende Kerze, so erscheint das jungfräuliche Bienenwachs als Symbol des jungfräulichen Leibes Christi, der Docht als Symbol der Seele des Herrn, das Licht aber, welches Docht und Wachs verzehrt (Opferdestruktion), welches aber zugleich leuchtet und verklärt, als Sinnbild der Gottheit Jesu, die ganze brennende Kerze sohin als ganz passendes Symbol des Lebensopfers Christi. Dieses aber vollzieht sich, geheimnisvoll zwar, aber als wesentlich identisch mit dem Kreuzesopfer auf unsern Altären, weshalb die Kirche gerade für die Opferfeier sowie für alle zur Eucharistie in naher Beziehung stehenden liturgischen Akte so entschieden den Gebrauch von Wachskerzen verlangt.

c) Daß die Kirche für liturgische Zwecke, soweit für dieselben der Gebrauch von Öl zulässig ist, in der Regel Olivenöl vorschreibt, kommt ohne Zweifel daher, weil solches — und zwar das feinste — auch im Alten Testament für das liturgische Licht vorgeschrieben war, sodann weil unter den verbreiteteren Ölen gerade Olivenöl das vorzüglichste, darum für den Gottesdienst würdiger ist als z. B. Mohn-, Raps-, Leinöl oder gar Petroleum. Dazu kommt noch die Symbolik des Olivenöles in Betracht. Olivenöl gibt nicht nur das schönste, wohlthendste Licht, sondern wird auch genossen, macht die Speisen schmackhaft, heilt Wunden oder lindert doch deren Schmerz<sup>2</sup>, und wenn es dem Körper eingerieben wird, erfrischt es ihn, macht ihn geschmeidig und kräftig, weshalb die Athleten ihren Leib salbten; bei freudigen, festlichen Anlässen salbte der Hebräer Haare und Angesicht, und ist daher das Öl auch *signum laetitiae*<sup>3</sup>. Um solch vortrefflicher Eigenschaften willen war schon im Alten Bunde das Olivenöl Sinnbild „des Geistes Gottes“<sup>4</sup>, dessen Mittheilung übernatürlich erleuchtend, heilend, stärkend und herzerfreuend auf den Menschen einwirkt, weshalb schon im Alten Testamente diejenigen Amtspersonen, welche für ihren Beruf in besonderer Weise mit dem Geiste Gottes ausgerüstet sein sollten, der Hohepriester, die Priester, die Könige und wohl auch die Propheten<sup>5</sup>, mit heiligem Salböl, das Olivenöl war, gesalbt wurden. Auch Christus ward in seiner menschlichen Natur, welche das Objekt seiner Selbstopferung gewesen, mit dem Geiste, d. i. mit dem persönlichen Heiligen Geiste in Fülle gesalbt<sup>6</sup>, und zwar ganz speziell für den Zweck seines Opfers<sup>7</sup>; er heißt der Gesalbte schlechthin; wie passend daher, wenn das Licht der ewigen Lampe vor der Opferstätte und wenn andere liturgische Lichter, die ihn als Lebenslicht der Welt im Abbilde darstellen, aus Olivenöl ihre Nahrung ziehen, um anzudeuten, daß er unser Lebenslicht geworden sei *per Spiritum sanctum, per quem se obtulit immaculatum Deo*.

6. Bekanntlich scheidet die Kirche sehr viele der materiellen Dinge, deren sie für den Kult, deren sie namentlich bei der Opferfeier und bei Spendung der heiligen Sakramente bedarf, vor ihrer Verwendung dadurch aus dem Kreis des Profanen aus, daß sie dieselben benediziert, ihnen dadurch das Gepräge der Übernatur ausdrückt und sie auf solche Weise den heiligen Mysterien des Kultus sozusagen homogen macht. Man möchte erwarten, daß wenigstens für die Altarlichter — Kerzen und Licht — eine Weihe vorgeschrieben sei; allein es besteht keine solche Vorschrift, aber es ist eine höchst löbliche Gewohnheit, daß man an Lichtmeß, wo die Lichter zunächst für die Prozession und für den frommen Gebrauch der Gläubigen geweiht werden, auch die sämtlichen

<sup>1</sup> Thalhofer, Opfer des Alten und Neuen Bundes 181.

<sup>2</sup> Jf 1, 6. <sup>3</sup> Ps 103, 15.

<sup>4</sup> 1 Kg 10, 1 10; 16, 3. Jf 61, 1. Zach 4, 1—10.

<sup>5</sup> Jf 61, 1.

<sup>6</sup> St 3, 22; 4, 1 18.

<sup>7</sup> Hebr 9, 14.



Kerzen, welche man das Jahr über für liturgische Zwecke braucht, mitweihen läßt. Reichen die an Lichtmeß geweihten Kerzen nicht aus, so mag man neue nach dem Formulare weihen, welches im römischen Rituale für die *benedictio candelarum extra diem Purificationis* b. M. V. enthalten ist. Den geweihten Kerzen sind höhere Kräfte annex, durch welche nicht bloß dämonische, die Gläubigen belästigende Einflüsse von der Kultstätte ferngehalten, sondern die Kolanten wohl auch in positiver Weise im *servitium erga Deum* gefördert werden können. Ist die Kerze geweiht, so partizipiert an deren Weihe wenigstens indirekt auch das Licht. Im Alten Testament waren die Lichter des Heiligtums von dem Feuer des Brandopferaltars, das heilige Feuer war, angezündet. Das römische Meßbuch schreibt vor, daß am Karfreitag nicht bloß der *Arundo* und die Osterkerze, sondern auch die Lampen in der Kirche von dem geweihten Feuer (*Hic accenduntur lampades*) angezündet werden, was in erster Reihe von der Sakramentslampe gilt, die unmittelbar, bevor man sie vom neugeweihten Feuer anzündet, ausgelöscht wird.

### § 31. Der Weihrauch und die Räucherung in der Liturgie.

1. In den heidnischen Kulturen sowohl als im mosaischen standen Weihrauch sowie andere wohlriechende Ingredienzien in ausgedehntem Gebrauch und galt die religiöse Räucherung als symbolischer Akt der Anbetung Gottes und resp. der Gottheit, in deren Tempel, vor deren Bild, über deren Altar man räucherte. Unbedenklich läßt sich behaupten, der Weihrauch bei der Liturgie oder vielmehr die gottesdienstliche Räucherung sei ein allgemein menschliches Symbol des Gebetes, erscheine nach allgemein menschlicher Anschauung als sinnenfälliger Ausdruck der Anbetung Gottes. Was den Weihrauch und andere Räucheringredientien zum besonders passenden Symbol des Gebetes macht, das ist der Wohlgeruch, den das Räucherwerk, wenn es in der Glut des Feuers gelöst ist und in Rauchwolken nach oben emporsteigt, nach allen Seiten hin verbreitet; das rechte Gebet erscheint vor Gott als süßester Duft der Seele, welcher aus dem liebeglühenden Herzen in gerader Richtung und ungehemmt emporsteigt zum Throne der göttlichen Majestät.

a) Daß die orientalischen Heidenvölker schon in alter Zeit ihren Göttern durch Anzünden von Weihrauch und andern Wohlgerüchen Anbetung erwiesen, bezeugen uns, abgesehen von den Profanschriststellern, zahlreiche Stellen des Alten Testaments, aus denen wir erfahren, daß vielfach auch die Israeliten zum Götzendienste abfielen und sofort nicht bloß auf Bergen, Hügeln und in Wäldern<sup>1</sup>, in den Straßen und Ecken der Städte<sup>2</sup>, sondern selbst im Tempel zu Jerusalem den Götzen Räucheraltäre errichteten<sup>3</sup> und durch Räucherung ihnen Anbetung zollten. Speziell bezüglich der Griechen und Römer wissen wir, daß sie nicht bloß im Vorhof ihrer Tempel unter freiem Himmel einen Altar für die Schlachtopfer hatten, sondern daß auch im eigentlichen Tempelhaus in der Nähe des in der Cella stehenden Gottesbildes jederzeit ein niederer Altar (*arula, focus, craticula*) sich befand, auf welchem Räucherwerk an-

<sup>1</sup> 3 Kg 11, 18; 13, 1. 2 Chr 28, 24 ff. Ez 6, 13.

<sup>2</sup> 1 Matt 1, 58; 2 Matt 2, 15. <sup>3</sup> Ez 8, 11 ff.

gezündet und hierdurch dem Gözen Anbetung gezollt wurde<sup>1</sup>. Zur Zeit der Christenverfolgung führte man bekanntlich diejenigen, welche zum Abfall vom Christentum verleitet werden sollten, vor solche Räucheraltäre, vor solche foculi, damit sie Weihrauch streuten und dadurch aktuell den Gözen Anbetung erwiesen.

b) An der mosaïschen Kultusstätte, im Vorderaum der sog. Wohnung oder im Heiligen, stand zwischen dem siebenarmigen Leuchter und dem Schaubrotetisch „vor dem Angesichte Gottes“ der „goldene“ (weil ganz mit Gold überzogene) Altar, welcher zum Unterschied von dem im Vorhof befindlichen Brandopferaltar auch „innerer“ Altar hieß<sup>2</sup>. Auf ihm mußte täglich morgens und abends, zur Zeit, wo im Vorhof das morgendliche und abendliche Lammopfer dargebracht wurde, ein durchs Los bestimmter Priester über Kohlen, welche vom Brandopferaltar genommen waren, heiliges Räucherwerk anzünden, dessen Nachahmung für profanen Gebrauch bei Todesstrafe verboten war. Die Heilige Schrift<sup>3</sup> nennt nur vier Ingredienzien desselben, nämlich Stacte, Onyx, Galbanum und Weihrauch, welche fein pulverisirt, in gleicher Quantität sorgsam gemischt und mit Salz vermengt werden sollten. Nach jüdischer Tradition kamen zu den genannten vier noch sieben weitere Spezereien hinzu, nämlich Myrrhe, Cassia, Nardenblüte, Safran, Costus, Cinnamom und Zimtrinde<sup>4</sup>. Daß die Darbringung des heiligen Räucherwerkes eigentliches Opfer war, erhellt schon daraus, daß sie durch einen Priester (Mittler) auf Kohlen vom heiligen Opferfeuer des Vorhofes und über einem Geräte geschah, das mizbeach (Altar) heißt und dadurch als Opferstätte charakterisirt ist. Es handelte sich wie bei allen Opfern zunächst um eine materielle Hingabe, und zwar um eine zur Ehre Gottes geübte Entsagung von einem mittels des Geruches zu genießenden Objecte, an dem der Orientale zum Zwecke profanen Gebrauches leidenschaftlich hängt. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß dem mosaïschen Rauchopfer auch eine symbolische Bedeutung eigen war, wie ja Brot und Wein bei den Speiseopfern auch symbolisch bedeutsam waren, desgleichen der Weihrauch, welcher den Speiseopfern regelmäßig beigegeben wurde.

2. Der Prophet Malachias hatte angekündigt<sup>5</sup>, daß in der messianischen Zeit vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergange Gott eine reine Mincha und Rauchopfer werde dargebracht werden. Diese Stelle wurde christlicherseits schon frühe<sup>6</sup> auf das neutestamentliche Opfer gedeutet, unter der „reinen Mincha“ die heiligste Eucharistie verstanden. Doch fand in den ersten Jahrhunderten der Weihrauch im Gottesdienste keine Verwendung, wohl schon aus dem Grunde, weil die Christen die vielfältige Verwendung des Weihrauches bei den heidnischen Gözenopfern sahen und nicht geneigt waren, einen Brauch einzuführen, den man seitens der Heiden häufig benützte, sie zum Abfalle zu bewegen (thurificati). Nachweislich kam erst seit dem 4. Jahrhundert die Räucherung im Orient und Okzident in immer ausgedehnteren Gebrauch. In dem Umfang und in den Formen, welche gegenwärtig in der Liturgie vorgeschrieben sind, kam die Incensation nur sehr allmählich im Laufe theils des früheren, theils des späteren Mittelalters in Übung.

<sup>1</sup> Bötticher, Tektonik der Hellenen 274 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Ex 30, 1 ff. Lv 16, 18.

<sup>3</sup> Ex 30, 34.

<sup>4</sup> Ausführlicheres über Räucheraltar und Räucherwerk siehe bei Thalhofer, Die unblutigen Opfer des mosaïschen Kultus, Regensburg 1848. Den „reinen Weihrauch“ (lebonah von seiner weißen Farbe genannt), welcher auch zu den Speiseopfern kam, und der ein sprödes, fettiges Harz von verschiedenen Arten der Boswellia ist, bezogen die Israeliten aus Arabien, und zwar von den Sabäern (Jf 60, 6. Jr 6, 20).

<sup>5</sup> 1, 11.

<sup>6</sup> Vgl. S. Justin., Dialog. c. 28 29 41.

a) Klemens von Alexandrien verlangt<sup>1</sup> von den Christen, daß sie nicht bloß allen Luzus in Gaumengenüssen, sondern auch die Genußsucht in Bezug auf den Gesicht- und Geruchssinn vermeiden sollen; und damit man ihm nicht einwende, daß nach Ankündigung des Malachias der Messias selber ein Opfer von Wohlgerüchen darbringe, bemerkt er: „Wenn man sich darauf beziehen wollte, daß der große Hohepriester, der Herr, Gott ein duftendes Rauchopfer darbringt, so darf man das nicht als wirkliches Opfer und als Weihrauch auffassen, sondern man hat es so zu verstehen, daß der Herr die Gabe der Liebe, den geistigen Opferduft auf den (himmlischen) Altar legt.“ Diese Äußerung des Alexandriners ist der Annahme, daß man bereits zu seiner Zeit beim christlichen Gottesdienst materielles Räucherwerk angezündet habe, gewiß nicht günstig. Auch aus Tertullian läßt sich kein Beweis hierfür erbringen. Auf den Vorwurf, daß durch die Christen Handel und Kauf geschädigt würden, antwortet Tertullian im *Apologeticum*<sup>2</sup>, daß die Christen allerdings nicht so viel Weihrauch verbrauchen wie die Heiden, da sie für den Zweck, für welchen die Heiden ihn zumeist kauften, nämlich für die Gözenopfer, gar keinen brauchen, wohl aber für die Begräbnißfeier (wahrscheinlich zur Einbalsamierung): *Thura plane non emimus; si Arabiae* (woher der Weihrauch kam) *quaeruntur, sciant Sabaei, pluris et carioris suas merces* (= sabäischer Weihrauch und andere Gewürze) *christianis sepeliendis profligari, quam deis fumigandis.* Daß die Christen im Alltagsleben, aber unter sorglicher Vermeidung jeglicher götzdienstlichen Form, Weihrauch anzündeten, erfieht man aus Tertullian<sup>3</sup>, welcher schreibt: „Wenn mich der Geruch irgend eines Ortes beleidigt, so zünde ich etwas Arabisches (Weihrauch) an, aber nicht unter den Gebräuchen, in der Kleidung und mit den Zurüstungen, wie es bei den Gözen geschieht.“ Aus den scharfen Äußerungen des Arnobius<sup>4</sup> gegen die Räucherung in den heidnischen Kulte geht jedoch hervor, daß er von einer symbolischen Bedeutung des Weihrauchs und darum von einer Räucherung im christlichen Kulte nichts wußte. In den Apostolischen Konstitutionen, welche im achten Buch<sup>5</sup> eine vollständige Liturgie bieten, geschieht einer liturgischen Räucherung mit keinem Worte Erwähnung.

b) Hatte man in ältester Zeit sich in Rücksicht auf das götzdienstliche Räuchern der Heiden beim christlichen Gottesdienst der Räucherung enthalten, so fiel seit dem Aufhören der Christenverfolgungen und seit dem Siege des Christentums über das Heidentum diese Rücksicht weg und konnte nunmehr die Räucherung unbedenklich auch bei der christlichen Opferfeier zu dem Zwecke eingeführt werden, um den Gottesdienst feierlicher und erbaulicher zu machen, um zugleich dem alttestamentlichen Vorbilde (dem mosaischen Rauchopfer) seine Erfüllung zu geben. Aus der Hierarchia ecclesiastica<sup>6</sup> des Pseudo-Areopagiten ersehen wir, daß nicht nur bei der Opferfeier rings um den Altar, sondern daß auch bei der Weihe des heiligen Oles geräuchert und die Räucherung symbolisch gedeutet wurde. — Hieraus ist klar, daß nicht zu jener Zeit die gottesdienstliche Räucherung in Gebrauch kam, weil ja Pseudo-Dionysius als ein Zeitgenosse der Apostel erscheinen wollte.

Im Abendlande hören wir den hl. Ambrosius<sup>7</sup> den dringlichen Wunsch äußern, daß wie einst dem Priester Zacharias, so auch den neuteamentlichen Liturgen bei Darbringung des Rauchopfers am Altare ein Engel zur Seite stehen möchte: *Utinam nobis quoque adolentibus altaria et sacrificium deferentibus assistat angelus, immo praebeat se videndus.* Doch scheint hier die figürliche Auffassung

<sup>1</sup> Paedagogus 2, 8.<sup>2</sup> c. 42.<sup>3</sup> De coron. milit. c. 10.<sup>4</sup> Adv. nationes VII 26—27.<sup>5</sup> Kap. 6—15.<sup>6</sup> 8, 2, 3; 4, 3, 3.<sup>7</sup> Comment. in Luc. c. 1.



des Räucherens näher zu liegen. Schon der älteste römische Ordo und alle späteren ordnen an, daß vor Beginn der Prozession des Zelebranten (Bischofs) aus der Sakristei zum Opferaltar Inzens (in ein, zwei, selbst drei Räuchfässer<sup>1</sup>) eingelegt und während des Hinganges vor dem Zelebranten her geräuchert werde. Während man in Gallien spätestens im 9. Jahrhundert wie beim Evangelium, so auch nach der Oblation (facto Offertorio super oblationem) räucherte<sup>2</sup>, scheint man in der römischen Kirche anfänglich nur beim Evangelium in spezieller Weise Inzens angewendet zu haben; wenigstens erwähnen die ältesten römischen Ordines<sup>3</sup> nur, daß zum Evangelium feierlich Inzens getragen werde, tun aber weder einer Inzensation des Altars zu Anfang der Messe noch bei der Oblation Erwähnung; bezüglich der letzteren erwähnt der Micrologus<sup>4</sup>, daß sie in Rom nicht üblich sei, quamvis modo a pluribus, immo pene ab omnibus usurpetur. Im sechsten römischen Ordo aber begegnen wir bereits einer Inzensation beim Offertorium, desgleichen wird daselbst einer Räucherung vor dem Altare gleich zu Anfang der Messe (vor dem Introitus) Erwähnung getan mit dem Beifügen: in aliis (locis) vero non incensum ad altare portatur, antequam oblationes altari superponantur. Ganz unzweideutig ist von der Inzensation des Altars gleich nach dessen Besteigung die Rede im elften Ordo aus dem 12. Jahrhundert. Von der Inzensation des Altars beim Beginn der Messe (während der Chor das Kyrie eleison sang) redet unzweideutig auch Rupert von Deutz<sup>5</sup>, während im Missale des Flacius Illyricus (11. Jahrhundert) derselben noch nicht Erwähnung geschieht. Seit dem 12. Jahrhundert scheint im römischen Messritus die dreimalige Räucherung (zu Anfang, beim Evangelium und Offertorium) allgemein eingeführt gewesen zu sein. Bei der Elevation, welche erst seit dem 11. Jahrhundert allmählich Aufnahme fand, kam die Incensatio sanctissimi Sacramenti erst seit dem 14. Jahrhundert, jedoch keineswegs allgemein, in Gebrauch.

Während Amalarius einer Räucherung beim feierlichen Stundengebet, nämlich in den Laudes zum Benediktus und in der Vesper zum Magnificat, noch keine Erwähnung tut, erfahren wir aus Sicard von Cremona<sup>6</sup>, aus den Consuetudines Hirsaugiensens etc., daß solch eine Räucherung (am Hochaltar und vielfach auch an Nebenaltdären) in den genannten Gebetsstunden an Sonn- und Festtagen (wahrscheinlich schon lange) herkömmlich war; Benediktus und Magnificat sind eben Bestandteile des Evangeliums, und lag es schon um dessentwillen nahe, bei denselben wie beim Evangelium in der Messe Räucherung und Selbstbekreuzung in Anwendung zu bringen. In Cluny und Hirschau wurden an Sonn- und Festtagen der Altar und die Brüder im Chöre auch bei der dritten, sechsten und neunten Lektion der Ketten geräuchert. Über die Anwendung von Räucherung bei der prozeptionalen Übertragung von Heiligenleibern haben wir schon aus älterer Zeit Nachrichten (vgl. z. B. Gregor von Tours<sup>7</sup>); daß man auch bei den gewöhnlichen Beerdigungen Inzens anwendete, darüber haben wir bereits aus dem früheren Mittelalter zahlreiche Belege<sup>8</sup>.

Von einem Einlegen des Inzenses durch den Zelebranten selber sowie von einer Inzensation des Evangelienbuches und des Offiziators ist in den ältesten römischen Ordines noch keine Rede; im sechsten Ordo wird der Zelebrant nach dem Evangelium inzensiert und legt beim Offertorium selber (nicht ein Subdiakon oder Acolyth) den Inzens ein. Beim Einlegen des Weihrauchs sprach nachweislich seit

<sup>1</sup> Ordo rom. II 4.<sup>2</sup> Hardouin, Conc. coll. V 392; VI 878.<sup>3</sup> I II III V.<sup>4</sup> c. 9.<sup>5</sup> De div. off. 1, 29.<sup>6</sup> Mitrale I. 4, c. 5 8.<sup>7</sup> Vitae patrum c. 13.<sup>8</sup> Martène, De antiquis monach. rit. I. 5, c. 10; Sicard, Mitrale I. 9, c. 50.

dem 11. Jahrhundert der Zelebrant ein Segnungsgebet, welches dem Weihrauchgebet der morgenländischen Kirchen entspricht und in welchem um gnädige Annahme des Rauchopfers gesleht wird. Aus diesen mannigfach verschiedenen Segnungsgebeten, zumal aus denen für die Incensatio ad Offertorium geht hervor, daß man den Weihrauch<sup>1</sup> resp. das Räucherwerk keineswegs als bloßes Symbol, daß man vielmehr seine Darbringung auch als actus oblationis betrachtete, dem man sogar propitiatorischen Charakter beilegte; so betete der Priester nach altmozarabischem Ritus, nachdem er den in honorem Dei zu verbrennenden Weihrauch gesegnet: Placare, Domine, per hoc incensum mihi et populo tuo, parcens peccatis nostris, et quiescat ira et furor tuus; praesta propitius, ut bonus odor simus tibi in vitam aeternam<sup>2</sup>. Aus Durand<sup>3</sup> ersehen wir, daß außer dem Zelebranten auch die übrigen Kleriker incensiert wurden, und zwar mit gesegnetem Weihrauch, während man für die Incensation der Laien ungesegneten einlegte. Auch finden wir schon bei Belet<sup>4</sup>, Durand<sup>5</sup> und Innozenz III.<sup>6</sup> aufs bestimmteste ausgesprochen, daß die Räucherung Kraft habe, dämonische Einflüsse und andere malignitates abzuwenden.

3. Unter den Ceremonien, durch deren Anwendung der Gottesdienst feierlicher gemacht wird, nennt das Konzil von Trient ausdrücklich den Weihrauch, resp. die liturgische Räucherung, und die Rubrizisten sind darüber einig, daß zum Begriff einer Missa solennis oder eines Hochamtes notwendig die Anwendung von Incens gehört. Gewiß niemand, der jemals einem Hochamte beigewohnt, wird in Abrede stellen, daß durch die wiederholt und mit Würde vollzogene Incensation die heilige Handlung an Feierlichkeit gewonnen habe und daß durch den Weihrauchduft die ganze Kirche, besonders der Altarraum zum Abbild des Himmels geworden sei, welcher erfüllt ist vom süßen Dufte des Gebetes der verkörperten Heiligen<sup>7</sup>, deren Gebete sich als unmittelbares Schauen der göttlichen Majestät, als vollendete Liebeshingabe an Gott und als Genießen Gottes vollziehen und darum im Grunde genommen die himmlische Seligkeit ausmachen. Wie bei der Opferfeier, so dient die Anwendung von Incens auch bei andern liturgischen Handlungen, nämlich bei Laudes (Benedictus) und Vesper (Magnifikat), bei eucharistischen Expositionen und Prozessionen, dergleichen bei der Prozession an Lichtmeß und am Psalmsonntag, dann bei Übertragung der Heiligenreliquien in eine zu konsekrierende Kirche, sowie bei einzelnen besonders wichtigen Benediktionen resp. Konsekrationen allererst dem Zwecke, die betreffende Handlung feierlicher zu machen

<sup>1</sup> Die älteren Dokumente reden bald nur von thus (= olibanum — Weihrauch), bald von thymiana = Räucherwerk in weiterem Sinne; schon Durand nennt regelmäßig nur mehr thus. Nach dem jetzigen liturgischen Recht darf dem Weihrauch anderes Räucherwerk nur in geringerer Quantität beigemischt werden; materies, quae adhibetur, vel solum et purum thus esse debet suavis odoris; vel si aliqua addantur, advertatur, ut quantitas thuris longe superet (Caer. ep. l. 1, c. 23, n. 3); Wohlgeruch von Weihrauch muß es sein; anderes Parfüm darf nur in geringer Quantität und selbstverständlich niemals als Surrogat des Weihrauchs angewendet werden.

<sup>2</sup> Martène, De antiquis eccl. rit. l. 1, c. 4, art. 12.

<sup>3</sup> Rationale l. 4, c. 8, n. 2.

<sup>4</sup> Explic. div. off. c. 161.

<sup>5</sup> Rationale l. 4, c. 31, n. 1.

<sup>6</sup> De sacrific. missae l. 2, c. 58.

<sup>7</sup> Offb 5, 8; 8, 3.

4. Zur Erhöhung der Feierlichkeit, von welcher die größere Erbaulichkeit einer liturgischen Handlung sich in der Regel nicht trennen läßt, ist die liturgische Räucherung auch und ganz besonders um der symbolischen Bedeutung willen geeignet, die man ihr in der Kirche stets beigelegt hat. Bekanntlich haben schon die heiligen Väter<sup>1</sup> jenen Weihrauch, welchen die Magier opferten, als Symbol ihrer Anbetung Jesu als des Gottessohnes, somit als Symbol des Gebetes, der Anbetung gedeutet, haben also im wesentlichen die Symbolik des Weihrauches gerade so aufgefaßt, wie es schon vordem Juden und Heiden getan. Die Deutung der liturgischen Räucherung als Symbol der Anbetung, überhaupt des Gebetes ist sofort durchs ganze Mittelalter und bis zur Stunde in der Kirche die vorherrschende geblieben; neben ihr und in Verbindung mit ihr begegnen wir bei den Mittelalterlichen auch der Deutung auf die guten Werke Christi sowohl als der Glieder seines mystischen Leibes.

Von Amalarius<sup>2</sup> angefangen, begegnen wir durchs ganze Mittelalter herab der sinnigen Deutung des Rauchfasscs als Symbol des Fleisches Christi, aus welchem während seines Erdenlebens der Wohlgeruch veröhnender Gebete und erlösender guter Werke zu Gott emporstieg und das zuletzt am Kreuze in *odorem suavitatis*<sup>3</sup> zu unserer Erlösung hingeopfert wurde. Hören wir hierüber statt vieler<sup>4</sup> Sicard von Cremona<sup>5</sup>, welcher also schreibt: *Thuribulum vel orationalem significat praedicationem, quae excitat ad orandum, vel Dominicarnem. . . Incensum vero* (der angezündete, im Duft aufsteigende Weihrauch) *significat orationes, quas* (Christus) *effudit in carne, unde dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo; ignis est charitas, qua usque adeo dilexit nos, quod ipsam carnem calefecit et torruit in ara crucis, et odorem orationum retulit conspersum in nares Patris, unde respondit: Clarificavi et iterum clarificabo; vel per odorem* (Duft des Weihrauches) *intelligimus bonum odorem de Christo* (Wohlgeruch seiner Taten), *quem, qui vult vivere, debet in cor suum traicere, d. h. er muß nach dem Vorbild Christi als des mystischen Hauptes ein Leben führen, das als ein süßer Wohlgeruch vor Gott erscheint, er muß in seinem Wandel als bonus Christi odor*<sup>6</sup> *sich erweisen. Aber nicht bloß der odor guter Werke muß nach Christi Vorbild und in Christi Kraft von den Gläubigen ausgehen, sondern auch der odor eines liebedurchwalteten und darum andächtigen Gebetes; darauf bezieht sich folgende Äußerung Sicards: Thuribulum est cor humanum; ignis* (Blut im Rauchfaß) *est charitas, thus — oratio; sicut thus cum igne in thuribulo redolet* (Wohlgeruch) *et sursum ascendit* (Aufsteigen des Rauches), *sic oratio cum charitate in corde ultra omnia pigmenta fragrescit. — Ganz ähnlich spricht sich Durand*<sup>7</sup> *aus: Per thuribulum aureum cor humanum competenter notatur. . . habens ignem charitatis et thus devotionis sive suavissimae orationis seu bonorum exemplorum sursum tendentium, quod per fumum inde resultantem notatur. Sicut enim thus in igne thuribuli suaviter*

<sup>1</sup> S. Leo, Serm. 30 (31), n. 2; S. Chrysolog., Serm. 159; S. Hilarius, Maxim. Taur., Gregor. Magn. etc.

<sup>2</sup> De off. eccl. I. 3, c. 19. <sup>3</sup> Eph 5, 2.

<sup>4</sup> Pseudo-Alcuin., De off. div. c. 39; Innoc. III., De sacrif. missae II 16 17.

<sup>5</sup> Mitræ I. 3, c. 2.

<sup>6</sup> 2 Kor 2, 15.

<sup>7</sup> Durand., Rationale I. 4, c. 6, n. 6.



redolet et sursum ascendit, ita opus bonum vel oratio ex charitate ultra omnia thymiamata fragrat<sup>1</sup>.

5. Da nur Gott und dem Gottmenschen Anbetung gebührt und die liturgischen Gebete nur an sie gerichtet werden, so steht auch die Inzensation, welche nicht bloßes Symbol der Anbetung und des Gebetes, sondern zugleich symbolischer Akt der Anbetung ist, zuletzt nur Gott und seinem Gesalbten zu, auf welche sich zunächst die Inzensation des Altares, des allerheiligsten Altars-sakraments, dann aber auch die Inzensation der sog. Reliquien Christi (Kreuzpartikel usw.) und der Christusbilder (Kruzifixbilder) beziehen.

Allein außer dem Cultus latreuticus directus gibt es auch einen indirekt latreutischen Kult, welcher darin wurzelt, daß der unendliche Gott die armseligen Menschen in mannigfacher Weise an seinen Vollkommenheiten teilnehmen läßt und selbst Naturalobjekte in seiner Heilsökonomie Verwendung finden läßt. In Anbetracht solch naher Beziehung zu Gott werden auch Menschen, ganz besonders die Viturgen als Stellvertreter Christi, der sich ihrer Dienstleistung bei Spendung der heiligen Sakramente und Darbringung des heiligen Opfers bedient, und deren Leichname (und resp. Reliquien, Bilder), ja selbst geweihte Naturalobjekte inzensiert, nicht als gebührende denselben an sich eine solche Ehrenbezeugung, die ja nur Gott und Christo an sich zusteht, sondern nur weil und sofern Gott sie an seiner Ehre teilnehmen läßt, so daß die in solcher Inzensation erwiesene Ehre zuletzt auf Gott zurückgeht, als ein indirekter actus latreuticus erscheint.

a) Schon im Alten Testament<sup>2</sup> wird der Altar als die Stätte bezeichnet, wo man Gott opfert und wo sein Name (nicht bloß durch Opfer, sondern auch durch Nennen seines Namens, d. i. durch Gebet) verherrlicht wird, und zwar aus dem Grunde, weil Gott an dieser Stätte in besonderer Weise gegenwärtig ist und mit seinen Verehrern zusammenkommt, um sie zu segnen. Im wesentlichen das gleiche gilt in erhöhtem Maße vom neutestamentlichen Altare, von der konsekrierten Opferstätte unserer Kirchen. Wohl thront über dem Altare unserer Kirchen Gott nicht in einer sichtbaren Lichtwolke, wie über dem Hauptaltar der mosaischen Kultusstätte, im Allerheiligsten<sup>3</sup>, aber mit seiner unsichtbaren Gegenwart hat sich der majestätische Gott mittels der (durch Gebet, Asperision, wiederholte Salbungen und Beräucherungen vollzogenen) Weihe an jeden konsekrierten Altar in geheimnisvoller Weise gebunden, um da seinem Volke bei der Opferfeier nahe zu sein, dessen Opfergaben (munera) und Gebete im Zusammenschluß mit Christi Opfer und Gebet

<sup>1</sup> Mit Recht finden die mittelalterlichen Liturgiker das tertium comparationis nicht bloß im Aufsteigen des Rauches, sondern auch und allermeist im Wohlgeruch. Selbstverständlich ist es Pflicht der Pfarrer, dafür zu sorgen, daß nur guter, echter Weihrauch bei der Liturgie verwendet wird, der in Wahrheit einen Wohlgeruch verbreitet, sonst geht die Symbolik verloren. Der Wohlgeruch muß, wie die Ritenkongregation (7. Aug. 1875) ausdrücklich erklärt hat, solcher von Weihrauch, darf nicht etwa von einem komponierten Räuchergeriesel ohne Weihrauch sein, das man bloß mit einer Kerze im Rauchfaß oder in einer Schale anzuzünden braucht und dessen man sich neustens in Frankreich statt des Weihrauches bei der Liturgie bediente. Ignis, Feuer, Glut, ist als Symbol der caritas, ohne welche es kein andächtiges, kein wahrhaft brennendes Gebet gibt, für die liturgische Inzensation wesentlich notwendig.

<sup>2</sup> Ex 20, 21.

<sup>3</sup> Lv 16, 2.

huldboll anzunehmen<sup>1</sup> und sich gnadenvoll (in der Kommunion und Verleihung anderer *fructus sacrificii*) zu demselben herabzulassen. Jeder konsekrierte Altar ist Stätte der besondern Gegenwart Gottes, und als solche ist er Stätte wie des Opfers so auch des Gebetes und der Gnadenspende; der Altarraum ist das Allerheiligste des Neuen Bundes.

Wie natürlich erscheint es da im Hinblick auf das alttestamentliche Vorbild, daß der Zelebrant selber als Nachbild des mosaischen Hohenpriesters Rauchwerk anzündet, den Altar inzensiert und ihn dadurch als Stätte der göttlichen Gegenwart, speziell als Stätte der Anbetung charakterisiert! Schon bei seiner Weihe wurde der Altar als Stätte des Gebetes dadurch bezeichnet, daß der Bischof nicht bloß dessen *tabula*, sondern zu wiederholten Malen (nach jeder einzelnen Salbung) den ganzen Altar und *que*, von allen Seiten (*circumeundo*) beräucherte, während der Chor jedesmal dabei sang: *Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo; elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum*, Worte, in welchen gefleht wird, es mögen die im Weihrauch gesinnbildeten Gebete (*oratio — elevatio manuum*), welche in alle Zukunft an dieser geheiligten Stätte dargebracht werden, bei Gott allzeit gnädige Aufnahme finden. Im wesentlichen geschieht das gleiche noch jetzt bei jeder *Incensatio altaris*; nur müssen, weil man um die Altäre gewöhnlich nicht mehr herumgehen kann, die sechs *ductus*, welche der Zelebrant in der Richtung der Leuchter macht, als Inzensation der Rückseite des *stipes altaris* gelten, wie auch die Vorderseite und desgleichen die *tabula altaris* je sechs *ductus*, die *latera altaris* aber deren nur je zwei erhalten. Weil wir alle Gebete durch Christus als den Mittler (*Per Dominum nostrum Iesum Christum*) Gott darbringen, wird allererst das Kreuzigebild auf dem Altare oder — wenn exponiert ist — der persönlich gegenwärtige Mittler im Sakrament inzensiert, und weil wir dringend wünschen (vgl. das Segnungsgebet über den Inzens beim Offertorium), es mögen die Heiligen im Himmel unsere Gebete unterstützen, so werden nach dem Kreuzigebild die auf dem Altare befindlichen Heiligenreliquien beräuchert. — Die Psalmworte *Dirigatur oratio mea* etc. hat der Priester früher vielfach auch schon zur ersten Inzensation des Altares, desgleichen bei der Inzensation zum *Benedictus* und *Magnificat* gesprochen<sup>2</sup>; gegenwärtig betet er sie nur noch während der Altarberäucherung beim Offertorium, vielleicht aus dem Grunde, weil gerade beim Offertorium, wo der Weihrauch zunächst als *Naturaloblation*<sup>3</sup> dargebracht wird,

<sup>1</sup> Besonders in den Gebeten, welche bei der Altarweihe auf die verschiedenen Salbungen folgen, wird vom Bischof gefleht, Gott möge den Altar zu dem Zwecke ganz und gar heiligen, damit die an ihm dargebrachten *munera et vota*, die Opfergaben und Gebete der Gläubigen ihm um so sicherer gefällig seien; *oremus, ut lapidem hunc (tabulam altaris) ad suscipienda populi sui vota et sacrificia benedicat et consecret . . . ut plebis vota suscipiat*; in einem andern dieser Gebete: *Altare hoc . . . virtute tue benedictionis sanctifica, et omnibus te hic invocantibus atque in te sperantibus auxilii tui munus ostende, ut huic altari imposita munera (ehedem Oblationen) semper accepta fieri digneris, et in eo Sacramentorum virtus et votorum (Gebete) semper obtineatur effectus.*

<sup>2</sup> Sicard., *Mitrale* I. 3, c. 2; I. 4, c. 5.

<sup>3</sup> Im Hinblick auf Mal 1, 11 betrachtete man auch den Weihrauch als *Naturaloblation*, legte ihm also nicht bloß symbolische Bedeutung bei. Noch jetzt geht beim Offertorium der Inzensation des Altares ein Ritus voraus, welcher als Akt der Oblation des Weihrauchs neben der Oblation von Brot und Wein aufzufassen sein dürfte; wie der Priester die Hostie und den Kelch in Kreuzesform auf den Altar gelegt resp. gestellt hat, so bewegt er auch das Rauchfaß dreimal in Kreuzesform über Kelch und Hostie und dreimal im Kreise um dieselben, wohl um die Zusammengehörigkeit

die Gläubigen besonders nachdrucksam gemahnt werden sollen, in Verbindung mit den Opfergaben ja doch auch Gebet darzubringen, und zwar Gebete aus reinem, liebebeglühendem Herzen, über unentweihete Lippen, also ein gutes, wahrhaft andächtiges Gebet, wie es eben im Duft des Weihrauches gesinnbildet ist. Dirigatur etc. sind dem 140. Psalm (V. 2—3) entnommen: David, auf der Flucht vor Saul begriffen und außer Stand gesetzt, dem abendlichen Rauchopfer (*incensum*) und der Abendminda (*sacrificium vespertinum*) an heiliger Stätte beizumohnen, bittet Gott, er möge als Surrogat des Rauchopfers sein Gebet, das er eben verrichte, und statt der Mincha die Erhebung seiner Hände, d. i. sein dringliches Flehen, gnädig annehmen; und weil er weiß, daß Gott an dem Gebet, das über besleckte Lippen und aus boshaftem Herzen kommt, kein Wohlgefallen haben könne, betet er weiter: *Pone, Domine, custodiam ori meo: gib mir Gnade, meine Zunge vor lieblosen, sündhaften Reden zu bewahren, et ostium circumstantiae* (*περιουχης*) *labiis meis, d. h. setze durch reiche Gnadenverleihung ein Festungsthor vor meine Lippen, und bewirke so, daß mein Herz nicht die verkehrte Richtung nehme, Böses zu reden (ut non declinet cor meum in verba malitiae) und sogar die Sünden mit Scheingründen zu entschuldigen (ad excusandas excusationes in peccatis)*<sup>1</sup>. Im Munde des ingensierenden Priesters sind diese Worte des Psalmisten Bitte, Gott möge seine und der Gläubigen Gebete, welche im emporsteigenden Weihrauchduft symbolisiert sind, als geistige Opfer in gerader Richtung zu sich emporsteigen lassen, und möge durch seine schirmende Gnade dazu verhelfen, daß ihre Gebete stets über reine Lippen und aus leidenschaftslosem Herzen kommen. Auf die eigentliche und tiefste Grundlage alles guten Gebetes, auf die von Christo<sup>2</sup> im Heiligen Geist uns eingestößte, in der Glut des Rauchfassers gesinnbildete Liebe weist der Priester zuletzt noch hin, wenn er dem Diakon das Rauchfaß zurückgibt mit den Worten: *Accendat in nobis Dominus (Iesus) ignem sui amoris et flammam aeternae charitatis. Amen.*

Nicht bloß bei der Opferfeier wird der Altar beräuchert, sondern auch bei jenen Gebetsstunden, die seit ältester Zeit feierlicher gehalten wurden als die übrigen und an denen nach Vorschrift der Apostolischen Konstitutionen<sup>3</sup> sich täglich das Volk zu

des Weihrauches mit Brot und Wein zu der einen Naturaloblation, zur vollen Mincha der Malachiasstelle anzudeuten; dabei bittet er, Gott möge dieses Rauchopfer wohlgefällig aufnehmen (*Incensum istud . . . ascendat ad te, Domine*) und es den Gläubigen zum Segen reichen lassen (*et descendat super nos misericordia tua*), ganz analog, wie er bei Opferung von Hostie (*Suscipe sancte Pater*) und Kelch (*Offerimus tibi, Domine*) um gnädige Aufnahme und reiche Frucht gebetet hat. Im Missale des Gelasius II. steht eine eigene Oration für die Darbringung des Inzenses, in der zugleich um gnädige Annahme von Brot und Wein gebetet wird. Daß die Räucherung *super oblata* für sich bestעה und nicht als integrierender Bestandteil der *incensatio altaris* gelten wolle, erhellt wohl daraus, daß selbst Altarkreuz resp. Sanctissimum erst nach ihrer Vollendung ingensiert werden.

<sup>1</sup> Dem Hebräischen mehr entsprechend ist in der Vulgata V. 4 als selbständiger Satz beibehalten und lautet: *Non declines cor meum in verba malitiae etc.* (mache nicht — durch Entziehung der Gnade — mein Herz sich neigen — laß es sich nicht neigen).

<sup>2</sup> Gar schön sagt Sicard: *Orationes ad Deum Patrem ascendunt per ardorem charitatis ex passione Domini propagatae.* Daß der Quell der charitas und somit auch des guten Gebetes im Kreuzestod des Herrn liege, findet Sicard darin angedeutet, daß (beim Offertorium über Hostie und Kelch) das Rauchfaß in Kreuzesform bewegt wird; die sofortige Bewegung desselben in Kreisform soll andeuten, daß die Gebete zur *corona gloriae* im Himmel führen.

<sup>3</sup> 2, 59; 8, 34 ff.



betheiligen hatte; es sind Laudes und Vesper, die nach altkirchlichem Gebrauch zu jener Zeit gehalten wurden, in welcher man im jüdischen Tempel das morgendliche und abendliche Rauchopfer dargebracht hatte; an dieses jüdische Rauchopfer sollte die Inzensation in Laudes und Vesper zunächst erinnern; sodann sollte sie die Gläubigen mahnen, ihrerseits das geistige Rauchopfer des Gebetes mit besonderem Eifer morgens und abends<sup>1</sup> Gott darzubringen. Daß die Räucherung gerade bei den neutestamentlichen Kantiken, dem Benediktus und Magnifikat, stattfindet, wird zunächst daher kommen, weil dieselben aus dem Evangelium genommen sind, bei dessen Lesung in der Messe seit alters inzensiert wurde; sodann erreicht der Jubel und Dank der Beter, erreicht die Gebetsbewegung der betreffenden zwei Horen in diesen Kantiken den Höhepunkt, weshalb füglich gerade auch hier zum wirklichen Gebetsduft noch das Symbol desselben hinzukommt. Während im Mittelalter die Inzensation wenigstens in der Vesper schon beim Versikel (an Sonntagen *Dirigatur oratio mea* etc.) begann, der aufs Magnifikat überleitet, darf sie jetzt nach Vorschrift des Ceremoniale erst nach vollendeter Antiphona ad Magnificat beginnen und muß sich der Offiziator vorher (wie in der Messe beim Evangelium) zu Anfang des Magnifikats resp. des Benediktus mit dem Kreuze bezeichnen.

b) Wohl ist dem Gesagten zufolge die liturgische Räucherung zunächst Symbol des Gebetes, aber nie und nirgends soll sie in der Liturgie bloßes Symbol, eine ausschließlich symbolische Handlung sein, es soll vielmehr stets mit dem Symbol auch die Realität, es sollen sich mit dem äußeren Akt des Räucherens innere Gebetsakte verbinden, so daß die Inzensation materiell und formell *actus religionis*, ein Gebetsakt wird<sup>2</sup>. Früher mußte, wie gezeigt, der Offiziator, so oft er den Altar inzensierte, das *Dirigatur* etc. beten, also mit dem symbolischen Akt ausdrücklich auch *orationem, quae verum est incensum* (Sicard), verbinden. Wiewohl nun das *Dirigatur* gegenwärtig nur noch für die Offertorialinzensation vorgegeschrieben ist, wird der Inzensierende gleichwohl auch während der übrigen Altarinzenstationen wenigstens innerlich beten, wird den symbolischen Akt in gehobener Gebetsstimmung vollziehen und wird in der Überzeugung, daß, während er räuchert, auch die Gläubigen besonders eifrig beten, mit dem materiellen Rauchwerk auch die Gebete der Gläubigen Gott am Altare als der Stätte seiner besondern Gegenwart mittlerisch darbringen. Aber nicht bloß bei der Altarinzenstation soll der äußere *actus* durch innere Akte des Anbetens, Dankens, Bittens usw. beseelt, geistig formiert sein, sondern auch bei allen übrigen und ganz besonders bei den Inzensationen des allerheiligsten Sakramentes, welche *cultus latreuticus absolutus* sind, desgleichen bei den zum *cultus latreuticus respectivus* gehörenden Inzensationen der sog. Reliquien Christi (Kreuzpartikel, Kreuzesnägel usw.) und des Altarkreuzes; bei all den eben genannten Inzensationen müssen, weil sie direkt latreutischer Natur sind, drei Dufte mit dem Rauchsaß gemacht werden, und während der Offiziator diese Dufte macht und dadurch symbolisch ausdrückt, daß den betreffenden Objekten *latria* gebühre, soll er (und sollen die Gläubigen) auch innerlich den zugehörigen *actus latreuticus* vollziehen, so daß die Inzensation wie materiell, so auch formell ein *actus latreuticus* ist.

c) Gleich dem Heiland im Sakramente wird auch der Offiziator, wenn er den Altar inzensiert hat oder wenn die feierliche Lesung des Evangeliums beendet ist, *triplici ductu* inzensiert. Das kann aus keinem andern Grunde ge-

<sup>1</sup> Jo 4, 23.

<sup>2</sup> Daher ist die Inzensation gleich dem liturgischen Gebete *aperto capite* zu vollziehen, und zwar vom Priester jederzeit, so oft er zu inzensieren hat. Als Gebetsakt wird die Inzensation stehend, und *coram Sanctissimo*, wo sie *cultus latreuticus absolutus* ist, kniend vollzogen.

schehen, als weil die Kirche in ihm, der als Liturg im Namen Christi fungiert, eben Christum anschaut und verehrt; der Offiziator wird daher, auch wenn der Bischof in paramentis der betreffenden heiligen Handlung beivohnt, inzensiert, und zwar stets *primo loco*; nur nach dem Evangelium wird in letzterem Falle der zelebrierende Priester nicht inzensiert, sondern nur der Bischof, ohne Zweifel, weil die Verkündigung des Evangeliums in ganz besonderer Weise Aufgabe des Bischofs ist.

d) Bekanntlich werden bei der Liturgie (nach der Inzensation des Altars beim Offertorium, beim Benedictus und Magnificat) außer dem Offiziator und dem assistierenden Bischof, welcher in seiner Diözese vorzüglich der Repräsentant Christi ist, auch noch andere Personen inzensiert, der diensttuende Diakon und Subdiakon als *cooperatores sacrificii seu sacri officii*, die im Chor anwesenden Kanoniker und sonstigen Kleriker, weltliche Fürsten und zuletzt das in der Kirche anwesende Volk<sup>1</sup>. Daß die Kirche mit all diesen Inzensationen, welche verhältnismäßig spät in Aufnahme kamen, nicht Menschen als solchen eine Ehre erweisen wolle, die nach allgemein menschlicher Anschauung nur Gott gebührt, wird kein Vernünftiger bezweifeln. Da es aber immerhin etwas Auffälliges hat, Menschen die Ehre des Inzenses zu erweisen, so haben manche Theologen gemeint, die in Rede stehende Inzensation dürfe überhaupt nicht unter dem Gesichtspunkt der Ehrenerweisung aufgefaßt, sondern müsse als Mahnung der betreffenden Personen zum Gebete unter- und füreinander und als Sinnbild der Gnade (Wohlgeruch) gedeutet werden, welche den Betern zuteil wird. So schreibt der Kardinal Bona: *Quod ministris altaris ac postea circumstantibus etiam laicis thuris suffitus praeberi solet, non ad dignitatis praerogativam, ut per abusum irrepsit, sed ad religionem pertinet, ut nimirum excitet ad orationem et effectum divinae gratiae repraesentet*<sup>2</sup>. Doch wer die komplizierten und äußerst detaillierten Vorschriften des *Caeremoniale episcoporum* über Inzensation liest, wird sich des Eindrucks kaum erwehren können, daß die Inzensation der Personen auch die Bestimmung habe, ein Erweis von Ehre zu sein. Unter welchem religiösen Gesichtspunkt dieser Ehrenerweis aufzufassen sei, daß er unter den Begriff des *cultus latreuticus* indirectus falle, haben wir schon oben bemerkt; er gilt zuletzt Gott und dem Gottmenschen, welche der Inzensierte in irgend einer Weise repräsentiert. Nicht bloß die Ordinierten, auch einfache Laien werden in ihrer Eigenschaft als Glieder des mythischen Leibes Christi inzensiert, besonders die Vertreter der weltlichen Obrigkeit, weil von ihr der Apostel<sup>3</sup> sagt: „Gottes Dienerin ist sie (die Obrigkeit), dir zum Guten..., Gottes Dienerin, Rächerin zum Zorne für den, der das Böse tut.“

e) Nicht bloß Personen, auch Sachen (abgesehen von den Reliquien Christi, dann vom Kreuzfixbilde auf dem Altare und andern Abbildungen des Erlösers) werden liturgisch inzensiert, und zwar die auf dem Altare aufgesetzten Reliquien der Heiligen, weil sie *vasa Spiritus sancti* sind, von denen wir gewiß wissen, daß sie einst im Lichte der Gottheit strahlen werden; ferner die Leichname der Gläubigen, weil auch sie als *templa Spiritus sancti* verehrungswürdig sind und daher von der Kirche nur in geweihter Erde begraben werden. So oft der Altar inzensiert wird, dürfte seine Inzensation auch unter dem Gesichtspunkt der religiösen Ehrerbietung gegen ein gesalbtes Heiligtum<sup>4</sup> aufzufassen sein; ein weiterer Zweck, den schon die Mittelalterlichen betonten, liegt darin, durch die Räucherung von der heiligen Stätte Unreines zu entfernen und fernzuhalten, wie noch näher zu zeigen ist.

<sup>1</sup> Rit. celebr. l. 7, c. 10; Caer. ep. l. 1, c. 23, n. 24.

<sup>2</sup> Rer. liturg. l. 1, c. 25, n. 9.

<sup>3</sup> Röm 13, 4. <sup>4</sup> Gn 28, 17 18.

6. Auch die Veräucherung des Evangelienbuches, das man als Testament des Erlösers bekanntlich schon in alter und mittlerer Zeit aufs prächtvollste ausstattete, ist Ausdruck religiöser Ehrfurcht, ist gottesdienstliche Ehrenbezeugung gegen das hochheilige Wort des Herrn, der im Evangelium zu uns spricht; es ist für diese Inzensation ausdrücklich vorgeschrieben, daß sie in Kreuzesform (in medio, a dextris et a sinistris) geschehe, wahrscheinlich, um auch hierdurch das Evangelium als Evangelium crucis zu charakterisieren. Einstimmig finden die Mittelalterlichen in der Anwendung von Weihrauch bei der feierlichen Lesung des Evangeliums angedeutet, daß die Predigt des Evangeliums oder, wie der Apostel es ausdrückt<sup>1</sup>, daß die Erkenntnis Christi ein beseligender Wohlgeruch für die Welt sei; darum wird während der ganzen Lesung das Rauchfaß geschwungen, damit der Duft nach allen Seiten hin sich verbreite. Daß bei der Prozession zum Evangelium das Weihrauchfaß vorausgetragen wird, soll andeuten, daß der Geruch guter Werke der Predigt Jesu und seiner Apostel vorausgegangen ist und auch jetzt noch den Predigern des Evangeliums vorhergehen solle<sup>2</sup>.

7. Regelmäßig wird der Inzens beim Einlegen durch den Priester (oder Bischof) gesegnet und dadurch eine res sacra, ein Sakramentale. Es geschieht dies schon aus dem Grunde, weil die Kirche alles, was sie Gott liturgisch darbringt, vorerst durch Segnung aus dem Kreis des Profanen auszuscheiden und sozusagen Gottes würdiger zu machen pflegt, sofern durch das mittlere Segnen des Priesters göttliche Kräfte, übernatürliche Qualitäten über das Segnungsobjekt herabgezogen werden. Nun ist schon die Inzensation des Altars beim Introitus nicht bloßes Symbol, sondern Akt der anbetenden Hingabe an Gott, und die Darbringung des Inzenses beim Offertorium haben wir geradezu als Naturaloblation erkannt, weshalb beim Offertorium auch das Gebet für die Segnung des Inzenses ein spezifischeres ist als das gewöhnliche; wie Brot und Wein als Opfergaben gesegnet werden, so auch der Weihrauch in dem Moment, wo er in odorem suavitatis gottesdienstlich angezündet wird. Der vom gesegneten Weihrauch aufsteigende Duft ist eine geweihte Atmosphäre und darum für die heilige Handlung ganz angemessen; aber er ist zugleich nach Art anderer Sakramentalien, z. B. des Weihwassers, auch geeignet, Unreines zu verschleichen und positiv heiligend und übernatürlich kräftigend zu wirken. Solch reinigende und weihende Wirkungen vermag die Inzensation überall hervorzubringen, wo ein Bedürfnis nach denselben und Empfänglichkeit für sie vorhanden ist. Nur Gott, der Allerheiligste, kann weder verunreinigt noch geheiligt werden, und daher hat in allen Fällen, wo das Sanctissimum allein inzensiert wird, die Segnung des Inzenses ganz zu unterbleiben. Wenn aber außer dem Sanctissimum noch anderes inzensiert wird, seien es Personen oder Sachen, so ist in Rücksicht auf diese der Inzens zu segnen. Alles, was noch dieser Welt angehört, ist den Inzensationen des Satans ausgesetzt und zugänglich; und wenn die heiligen

<sup>1</sup> 2 Kor 2, 14.

<sup>2</sup> Amalar., De off. eccl. l. 3, c. 18; Sicard., Mitr. l. 3, c. 2; Durand., Rationale l. 4, c. 24.



Stätten, das Haus Gottes, der Altar mit seiner Einrichtung usw., auch dem Satan, welcher das Heilige flieht, in keiner Weise zugänglich wären, so können wenigstens durch die Sünden der Menschen, durch deren Zerstreuungen, flüchtige Gedanken, Reden und Handlungen beim Gottesdienste die heiligen Stätten in gewissem Sinne entheiligt und verunreinigt werden, so daß es gewiß nicht als überflüssig erscheint, sie durch die Inzensation zu lustrieren. Durchs ganze Mittelalter hat man der Altarinzensation auch lustrative Bedeutung beigelegt, desgleichen der Inzensation von Leichnamen und überhaupt der Räucherung beim Totendienste. Bei den Sakramentalien geht die Segnung mittels des Kreuzzeichens und die *aspersio aquae lustralis* der Inzensation stets voraus, und ist daher die betreffende Sache, schon bevor der Inzens angewendet wird, bereits zur *res sacra* geworden, weshalb die Inzensation derselben in erster Reihe als religiöse Ehrenbezeugung aufzufassen ist; aber hier gilt *suo modo*: *qui iustus est, iustificetur adhuc*; *quod sanctum est, sanctificetur adhuc*<sup>1</sup>, und kann man daher der gläubigen Überzeugung sein, daß durch die Thurifikation als *odor gratiae* noch neue übernatürliche Kräfte mitgeteilt werden. Daß bei der Inzensation von Personen die lustrativen Wirkungen des Inzenses stets am Plage seien, wird niemand bezweifeln, der seine eigene Armseligkeit kennt; an diese mag der Inzensand, wenn er beräuchert wird, sich erinnern und in sich das Verlangen nach den reinigenden und weiðenden Wirkungen des Inzenses erwecken, dann wird die Inzensation an ihm sich als ein heilsames Sakramentale erweisen.

a) Das gewöhnliche Segnungsformular lautet bekanntlich: *Ab illo benedicaris, in cuius honore cremaberis. Amen.* Weil in erster Reihe bestimmt, zur Ehre Gottes verbrannt zu werden, soll Gott selber den Weihrauch segnen, und dadurch daß er ihn segnet, zur würdigen Gottesgabe machen; an diese Segnung sind dann von selbst heilbringende Wirkungen für Personen und Sachen geknüpft. Im Segnungsgebet beim Offertorium wird gesagt, es möge der Erzengel Michael und es mögen alle Heiligen des Himmels bei Gott Fürbitte einlegen, auf daß er das Weihrauchsopfer, so ihm gebracht werden will, segne und wohlgefällig (in *odorem suavitatis*) aufnehme. Bekanntlich nennen die meisten der handschriftlichen Missalien<sup>2</sup> in fraglichem Gebete statt des Erzengels Michael den Erzengel Gabriel, und da gemäß dem Bericht im Lukasevangelium<sup>3</sup> der Erzengel Gabriel es war, welcher a *dextris altaris* incensi gestanden, so kann es wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß die ältere Lesart *Gabrielis archangeli* die ursprüngliche sei, deren Wiederherstellung in unsern Messbüchern schon der Kardinal Thomasius beantragte. Allein die Ritenkongregation hielt die einmal eingebürgerte spätere Lesart fest, die ohne Zweifel im Hinblick auf Offb 8, 3 entstanden war, wo man unter dem Engel am himmlischen Räucheraltar den Erzengel Michael verstand, welcher, wie ehedem des alten<sup>4</sup>, so nunmehr des neuen Bundesvolkes Fürst und Beschützer<sup>5</sup>, der spezielle Schutzengel der Kirche ist, auf welchen die erwähnte Stelle der Apokalypse im Offizium und in der Messe seines Festes angewendet wird, jedoch so, daß von ihm nicht gesagt wird, daß

<sup>1</sup> Apc 22, 11—12.

<sup>2</sup> Martène, *De antiq. eccl. rit.* I. 1, c. 4, art. 12. Vgl. auch die *Ordines missae* bei Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter, Freiburg 1896, 296 ff.

<sup>3</sup> Mt 1, 11 19.

<sup>4</sup> Dn 10, 21; 12, 2. Jub B. 9.

<sup>5</sup> Offb 12, 7.

er a dextris altaris incensi, sondern iuxta aram templi stehe, während es in der Offenbarung heißt: stetit „ante altare“. Wie das Segnungsgebet jetzt nun einmal lautet, hat man unter dem Altar, zu dessen Rechten Michael steht, selbstverständlich nicht den Räucheraltar im Tempel zu Jerusalem, sondern den himmlischen Altar zu verstehen, an welchem Christus als der Bundesengel die Gebete seiner Kirche auf Erden Gott darbringt und zu dessen Seite Michael als der Schutengel dieser Kirche besondere Fürbitte für sie einlegt und so ihre Gebete unterstützt.

b) Als weiteren Beleg dafür, daß man schon im Mittelalter der Inzensation des Altars auch eine iussuative Bedeutung beigelegt hat, wollen wir nur eine Stelle aus Innocenz III.<sup>1</sup> anführen, welcher sagt: Praeter mysticam rationem ob hoc etiam incensatur altare, quatenus ab eo omnis nequitia daemonis propellatur; fumus enim incensi valere creditur ad daemones effugandos; dieselben Worte wiederholt Durand in seinem Rationale<sup>2</sup>. Die Griechen, mögen sie den Altar oder die Heiligenbilder oder Personen beräuchern, tun es stets in Kreuzesform; Goar<sup>3</sup>, der gründliche Kenner der griechischen Liturgie, äußert sich speziell über diese Anwendung der Kreuzesform bei der Altarinzensation gewiß mit Recht also: In suffumigatione altaris signum crucis adhibetur, ad ecclesiam et fideles expiandos abigendosque daemones, quos fumus sacer eiusque cruciformis ductus ab altari extricat. Auch bei der Leichenfeier wenden die Griechen Weibrauch an, und vor Beginn der feierlichen Beisep wird bei ihnen jedesmal auch in der Vorhalle der Kirche, wohin man früher die Leichen beerdigte, liturgisch geräuchert, und zwar nach Balsamons Erklärung: ut thure incenso sepulchra, immo mortui ibi iacentes, expientur<sup>4</sup>. Auch in der römischen Liturgie ist die Inzensation bei der Leichenfeier nicht bloß eine Auszeichnung für den Leichnam als Tempel des Heiligen Geistes, oder Mahnung zum Gebete für den Verstorbenen, sowie zugleich sinnfälliger Ausdruck dieses Gebetes, oder Symbol der odores coelestes, der Wohlgerüche des himmlischen Lebens, deren Genuß wir dem Verstorbenen wünschen, sondern sie ist auch iussuativ, so gut wie die Anwendung des Weihwassers, mit welcher die Inzensation bei Abholung des Leichnames, bei dessen Einsenkung in das Grab und bei der Absolutio ad tumbam in unmittelbarer Verbindung steht. Als einen Hauptzweck der Beräucherung der Leichname bezeichnen die Mittelalterlichen: ut omnis immundorum spirituum praesentia arceatur<sup>5</sup>. Nicht etwa erst im Mittelalter, sondern schon bei den Vätern treffen wir die Überzeugung, daß die bösen Geister, welche ja an Tod und Verweilung ihre Lust haben, mit Vorliebe bei den Leichnamen der Verstorbenen sich aufhalten und dieselben zu beunruhigen und zu mißbrauchen suchen. Schon der hl. Chrysostomus<sup>6</sup> sagt bei Erklärung der Tatsache<sup>7</sup>, daß sich die zwei bösesten Gerasiener in Grabeshöhlen aufhielten, es komme dies daher, weil die bösen Geister sich mit Vorliebe an den Gräbern aufhalten, tum ut humanis corporibus insultent. tum ut eisdem ad nefandas praestigias abutantur. Diese Überzeugung ist auch zu wiederholten Malen im Formulare der Benedictio coemeterii, bei welcher außer der Beisprenzung mit Weihwasser auch wiederholte Räucherung stattfindet, klar ausgesprochen, wenn z. B. gesagt wird: Famulorum famularumque tuarum corporibus in hoc coemeterium intrantibus quietis sedem et ab omni incursione malorum spirituum tutelam benignus largitor tribue; und etwas später: Te supplices flagitamus, ut hoc coemeterium ab omni spur-

<sup>1</sup> De sacrific. missae 2, 17.<sup>2</sup> L. 4, c. 10, n. 5.<sup>3</sup> Eucholog. 106.<sup>4</sup> Goar, Eucholog. 23.<sup>5</sup> Durand, Rationale l. 7, c. 35.<sup>6</sup> Hom. 35 in Matth. Weitere patristische Belege in Thalhofers Abhandlung über die Grabessegnung: Augsburger Pastoralblatt Jahrg. 1863, 229 ff.<sup>7</sup> Mt 8, 28.

citiae inquinamento et immundorum spirituum insidiis custodire, mundare et benedicere digneris. Noch zu Durands Zeit wurde bei der Requiemsmesse der Altar gar nicht veräuchert, auch nicht beim Offertorium; wird ja für eine arme Seele geopfert, auf daß gnädiges Gericht über sie ergehe, und findet insofern eine Ähnlichkeit mit dem unblutigen Sündopfer des Armen<sup>1</sup> und dem sozusagen kriminalrechtlichen Eiseropfer<sup>2</sup> des Alten Bundes statt, bei welchen ausnahmsweise, und um ihnen ein düsteres Gepräge zu geben, weder Öl noch Weihrauch angewendet werden durfte. In veteri lege prohibitum fuit, oleum laetitiae et thus suavitatis pro peccato offerri. Mors enim est vindicta peccati, unde ubi peccatum ibi tenebrae, nec debet esse laetitia. . . . Licet in Missa pro vivis debeant omnes (Chor und Volk)thurificari. . . in Missa tamen pro defunctis non debet thus per chorum portari, nec offerri id est altare thurificari, sed circa corpus tantum (beim Abholen, ad tumham, beim Begräbnis selber), quia hoc lege prohibitum fuit<sup>3</sup>. Die Incensatio chori unterbleibt in signum tristitiae auch jetzt noch in der Requiemsmesse, desgleichen die Altarinzensation nach dem Staffegelbet; beim Offertorium aber werden Oblata und Altar, ferner der Celebrant und der assistierende Bischof inzensiert. Nachdem man seit dem Wegfall der Naturaloblationen mehr und mehr aufgehört hatte, die Darbringung des Inzenses beim Offertorium als Opferdarbringung anzusehen, konnte gar leicht auch die Auffassung jener zwei alttestamentlichen Opfer als Typen der Requiemsmesse in Vergessenheit kommen.

c) Daß nach Überzeugung der Kirche dem Weihrauch durch die Segnung des Priesters übernatürliche Kräfte mitgeteilt werden und daß sofort der Weihrauchdust als geheiligte Atmosphäre illustrativ und segensbringend wirke, ergibt sich auch aus dem schönen Segnungsgebet, welches sie bei Vornahme der feierlichen Segnung eines neuen Kreuzes über den Weihrauch sprechen läßt. Im erwähnten Gebete wird gesagt: Dignare respicere, benedicere et sanctificare hanc creaturam incensi, ut omnes languores, omnesque infirmitates atque insidiae inimici, odorem eius sentientes effugiant et separentur a plasmate tuo, ut nunquam laedatur a morsu antiqui serpentis quod pretioso Filii tui sanguine redemisti. In vielen Diözesen werden an Epiphanie die Häuser mit eigens benediziertem Weihrauch (wie man es nennt) ausgeräuchert; in den Segnungsgebeten über den Weihrauch wird gesagt, Gott möge, wie er die drei Magier vor allen Gefahren bewahrt hat, so auch die Gläubigen, welche dieses gesegneten Weihrauches sich bedienen, gnädiglich beschirmen a cunctis adversitatibus, et ab omnibus insidiis et nocementis diabolicis. Schon frühe scheinen die Gläubigen dem bei der Liturgie angezündeten Weihrauch eine höhere Kraft beigelegt zu haben, wie aus dem zweiten römischen Ordo sich erschließen läßt, welcher berichtet, daß man nach der feierlichen Lesung des Evangeliums die Räuchsfässer (man hatte deren zwei beim Evangelium) an die einzelnen Altäre der Kirche getragen habe (um sie zu inzensieren), und dann beisetzt: et postea (thuribula portantur) ad nares hominum, et per manum fumus ad os trahitur; man scheint hiernach durch die ganze Kirche hin geräuchert, und das Volk den Weihrauchdust gierig mit der Hand zum Munde herangezogen zu haben.

<sup>1</sup> Eb 5, 11.<sup>2</sup> Nm 5, 15 ff.<sup>3</sup> Durand., Rationale l. 7, c. 35, n. 28 f.



## Zweite Abtheilung.

### Der liturgische Raum und seine Ausstattung.

#### Erstes Hauptstück.

#### Das katholische Kirchengebäude.

##### § 32. Die wichtigeren Namen und Gattungen des Kirchengebäudes.

1. Zahlreich sind die Namen, mit welchen man schon seit altchristlicher Zeit das Kirchengebäude bezeichnete. Da sie für das Wesen und den Zweck desselben charakteristisch sind, sollen hier wenigstens die wichtigeren besprochen werden, zunächst jene, welche gegenwärtig entweder ganz und gar aus dem liturgischen Gebrauche verschwunden sind oder nur eine untergeordnete Stellung in demselben einnehmen. — Wo die LXX zur Bezeichnung der alttestamentlichen Kultstätte *ναὸς Θεοῦ* hat, findet sich in der lateinischen Bibelübersetzung (Itala und Vulgata) in der Regel *templum Dei* oder *Domini*. Dieser Name ist aber für das christliche Gotteshaus nie recht heimisch geworden und fand in der Liturgie nur untergeordnete Verwendung<sup>1</sup>. Für die Symbolik des Kirchengebäudes bot allerdings die Parallele des christlichen Tempels zu seinem alttestamentlichen Vorbild, dem salomonischen Tempel, bereits dem christlichen Altertum reichliche Anregung<sup>2</sup>. — Häufig begegnet uns in nachkonstantinischer Zeit die Bezeichnung *memoria* und *martyrium*. Unter *Martyrium* verstand man zuweilen das einzelne Grab, in welchem ein Märtyrer ruhte, dann aber auch das Kirchengebäude selbst, das man über einem solchen Märtyrergabe erbaut hatte; sei es, daß dieses die anfängliche Ruhestätte des Heiligenleibes war, sei es, daß er erst später dorthin übertragen wurde. Noch Walafried Strabo erwähnt unter den verschiedenen Bezeichnungen des Kirchengebäudes den Namen *martyrium*, der übrigens wohl schon damals aus dem Gebrauche verschwunden war<sup>3</sup>. Nach dem *Caeremoniale episcoporum*<sup>4</sup> wird noch jetzt das Märtyrergab, welches sich in alten Basiliken, wie z. B. bei St Peter, unter dem Hochaltare befindet, *martyrium* genannt. Der Name *memoria* bedeutet anfänglich bei den Heiden und wohl auch bei den Christen bloß die Grabinschrift, wurde aber besonders in Afrika auf das ganze Grab, auf das Grabgebäude und auf das *cubiculum*, in welchem der Tote ruhte, übertragen<sup>5</sup>. Sofern in jeder katholischen

<sup>1</sup> Z. B. am Tage der Kirchweihe: *Templum hoc potentia tuae inhabitationis illustra* (Oration der Messe); am Jahrestage der Kirchweihe: *Deus, qui nobis per singulos annos huius sancti templi tui reparas diem* uff.

<sup>2</sup> Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes*, Freiburg 1902, 102.

<sup>3</sup> Walafried Strabo schreibt: *Martyria vocabantur ecclesiae, quae in honore aliquorum martyrum fiebant*.

<sup>4</sup> *Locus, qui in plerisque ecclesiis sub altari maiori esse solet, ubi ss. martyrum corpora requiescunt, qui martyrium seu confessio appellatur* (l. 1, c. 12, n. 16).

<sup>5</sup> Kraus, *Realencyklopädie* II 391.

Kirche wenigstens am Altare sich Märtyrerreliquien befinden und bei jeder heiligen Messe vor und nach der Konsekration feiernd der heiligen Märtyrer gedacht wird, könnte man das gottesdienstliche Gebäude auch noch jetzt als *memoria martyrum* bezeichnen. Dazu kommt, daß die allermeisten Kirchen auch in ganz spezieller Weise dem Andenken eines einzelnen oder auch mehrerer Heiligen geweiht sind: *eam* (sc. *ecclesiam*) *in memoriam sancti N. dedicamus*, heißt es im Formular der Kirchenkonsekration. Nach diesem Heiligen wird die Kirche genannt, er ist *titularis*, Namens- und Schutzpatron derselben, weshalb bei Kirchen, die zu Ehren von Heiligen geweiht sind, die Bezeichnung *titularis* und *patronus ecclesiae* (ebenso *Patrozinium*- und *Titularfest*) identisch sind. Schon frühzeitig weihte man aber auch Kirchen zu Ehren oder auf den Namen von göttlichen Personen (S. *Salvatoris*) oder von Geheimnissen. In diesem Falle kann man nur von einem *titulus vel titularis ecclesiae* reden.

Mit dem beginnenden 4. Jahrhundert wird allmählich *basilica* die stehende Bezeichnung für Kirchen jeder Art. Der Pilger von Bordeaux schreibt im Jahre 333: *Ibi* (nämlich in Jerusalem) *modo iussu Constantini imperatoris basilica facta est, id est dominicum mirae pulchritudinis*<sup>1</sup>. Wie dieser erklärende Zusatz beweist, war die Bezeichnung damals noch nicht eingebürgert, so daß sie einer Umschreibung bedurfte. Konstantin d. Gr.<sup>2</sup> hatte bereits in einem Briefe an Makarius von Jerusalem den Ausdruck *βασιλική* gebraucht, und in demselben Jahrhundert wendet ihn Optatus von Mileve<sup>3</sup> für die vordiofletianischen Gotteshäuser Roms an. Das Wort *basilica* bedeutete bei den Römern ganz im allgemeinen „Halle, Prachtbau“ und wurde in gleicher Weise auf die forensischen Prachtbauten und die Prachtsäle in den Häusern vornehmer Römer, wie auf Hallen- und Säulengänge der verschiedensten Gattung angewendet<sup>4</sup>. Das dem Worte *basilica* zu Grunde liegende *βασιλεύς* wurde auf christlicher Seite bald auf den König der Könige bezogen, dessen Wohnstätte die Kirche ist. In diesem Sinne paßte der Name nicht bloß auf Prachtbauten, sondern auch auf die kleinste Kirche, wie er denn auch alsbald zur Bezeichnung des Gotteshauses schlechthin wurde. Walafried hat das Wort *basilica* durch Beziehung auf Christus, den gottmenschlichen König und königlichen Hohenpriester, noch weiter zu vertiefen verstanden. *Nostra domus orationis*, schreibt er<sup>5</sup>, *ideo regia dicitur, quia regi regum in ea servitur, vel quia reges et sacerdotes*<sup>6</sup>, *id est summi regis et sacerdotis membra* (d. h. die Gläubigen), *qui motibus corporis imperant et spirituales hostias immolant Deo, ibi regenerantur ex aqua et spiritu, et salutari nutriuntur doctrina*. — *Basilica* als Name für Kirchengebäude schlechthin gebraucht noch jetzt der Bischof im Konsekurationsritus einer Kirche, wenn er vor dem Einzug der Reliquienprozession die rituelle Ansprache an das Volk hält. Wenn anderwärts *basilica* für Gotteshaus (ohne Rücksicht auf die

<sup>1</sup> Itin. Hieros., ed. Parthey et Pinder 280.

<sup>2</sup> Euseb., Vita Const. 3, 31.

<sup>3</sup> De schism. Donat. 2, 4.

<sup>4</sup> Kraus, Realencyklopädie I 109—110.

<sup>5</sup> De exord. et increment. 6.

<sup>6</sup> 1 Petr 2, 9.

bauliche Eigentümlichkeit) gebraucht wird, versteht man darunter Kirchen, die sich durch gewisse liturgische Ehrenprivilegien auszeichnen. Man unterscheidet in dieser Hinsicht *basilicae maiores* (Vaterankirche, St Peter, St Paul, Sta Maria Maggiore), auch Patriarchalbasiliken genannt, und *basilicae minores*, welche nur in beschränktem Umfang an den Privilegien der *basilicae maiores* Anteil haben. Die Privilegien der *basilicae minores*, deren Rom acht aufweist, werden auch andern Kirchen außerhalb Roms durch päpstliches Indult mitgeteilt<sup>1</sup>. Die Privilegien solcher zum Rang von *basilicae minores* erhobenen Kirchen<sup>2</sup> bestehen in dem *ius conopoi*, *tintinnabuli* und *cappae magnae*. Die *basilicae maiores* besitzen ein *altaro papalo*, d. h. einen Altar, auf welchem lediglich der Papst und nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Papstes andere Priester zelebrieren dürfen. Bei der Erhebung der Kirche des hl. Franziskus in Assisi zur *basilica reservierte* sich Benedikt XIV. zwei Altäre als *altaria papalia*, wodurch diese Kirche den *basilicae maiores* der Stadt Rom im Range am nächsten kommt.

2. Die verbreitetste, in der liturgischen wie in der Sprache des Rechtes gemeinübliche Bezeichnung der christlichen Kultusstätte ist *ecclesia*, wovon sich auch die unter den romanischen Völkern üblichen Benennungen der Kultusstätte (*église*, *chiesa*) ableiten, während bei den Völkern germanischer und slavischer Abstammung das Wort „Kirche“ (*church*, *kirk*, *cerkovj*) zur allgemeinen Verwendung gelangte. Der Begriff „Kirche“, *ecclesia*, ist gegenwärtig liturgisch-rechtlich genau umschrieben und bedeutet jene gottesdienstliche Versammlungsstätte, *quae eo potissimum sine aedificata est, ut publico populi fidelis usui inserviat*<sup>3</sup>. Wegen der großen Bedeutung, welche die für die Gesamtheit der Gläubigen bestimmten Gotteshäuser besitzen, sind für die Errichtung und Erhaltung derselben eingehende Vorschriften erlassen. Die Kirchen selbst werden je nach ihrer öffentlichen Bedeutung nach verschiedenen Rangstufen unterschieden, z. B. Kathedral-, Kollegiat-, Parochial- und Filialkirchen, Säkular- und Regularkirchen.

Das griechische *ἐκκλησία* bezeichnete schon im klassischen Altertum<sup>4</sup> die berufene Volksversammlung und wurde namentlich für die athenische Bürgerversammlung angewendet. Im biblischen Sprachgebrauch des Alten Testaments bedeutet es die Versammlung der gläubigen Juden<sup>5</sup>, wurde aber auch für jede Art von Versammlung, auch für die Versammlung der Gottlosen<sup>6</sup> angewendet. Das Neue Testament blieb zunächst bei der aus dem Alten Testamente überkommenen allgemeinen Bedeutung des Wortes *ἐκκλησία*<sup>7</sup>, verstand aber bald darunter die Versammlung der aus dem Bereiche der Sünde und des Todes (*ἐκ*) zum Heile berufenen (*κλητοί*) Christusgläubigen, sei es der ganzen Erde<sup>8</sup>, sei es die eines engeren Kreises<sup>9</sup>. Es lag nahe, in synodischer Weise (*continens pro contento*) den Namen *ecclesia* von der Versamm-

<sup>1</sup> Wefer und Weltes Kirchenlexikon II<sup>2</sup> 20 ff. Many, *De locis sacris*, Paris. 1904, 120—123.

<sup>2</sup> z. B. die Wallfahrtskirche in Lourdes, in Bierzeihenheiligen.

<sup>3</sup> S. R. C. 21. Juli 1855.

<sup>4</sup> Thucydides, *Bell. Pelop.* 1, 82; Polyb., *Hist.* 5, 74.

<sup>5</sup> Mt 22, 2. 1 Matt 8, 18.

<sup>6</sup> Ps 25, 5.

<sup>7</sup> Apg 19, 32.

<sup>8</sup> Mt 16, 18. 1 Kor 10, 32. Eph 1, 22.

<sup>9</sup> Röm 16, 1 u. 16, 5.



lung der Gläubigen auf den Ort der Versammlung zu übertragen und diesen selbst *ecclesia* zu nennen. Diese Umwandlung des Sprachgebrauches begegnet uns vielleicht schon bei Tertullian<sup>1</sup>, in späterer Zeit bei Laktanz<sup>2</sup>, Augustin<sup>3</sup>, Cyrill von Jerusalem<sup>4</sup>, während Isidor von Pelusium<sup>5</sup> der christlichen Kultusstätte im Unterschied von der gottesdienstlichen Gemeinde (*ἐκκλησία*) den Namen *ἐκκλησιαστήριον* beilegt. Selbst bei den Heiden war diese Bezeichnung des christlichen Gotteshauses nicht unbekannt<sup>6</sup>. — Das Wort „Kirche“ ist aus dem griechischen *κυριακόν* oder *κυριακή οἰκία*<sup>7</sup> entstanden und kam, wie schon Balasfried Strabo erkannt hat, durch die Vermittlung der dem oströmischen Reiche benachbarten Goten in den germanischen Sprachschatz. *Κυριακόν* heißt der gottesdienstliche Raum schon in den Synodalbeschlüssen von Ancyra<sup>8</sup> und Laodicea<sup>9</sup> im 4. Jahrhundert. In gleicher Weise nannten die Lateiner die Kultusstätte *dominicum*; wie schon oben erwähnt, erläutert noch der Pilger von Bordeaux das neu aufgekommene Wort *basilica* durch die ältere und gebräuchlichere Bezeichnung *dominicum*.

Die hohe Bedeutung, welche in der Bestimmung der Kirche für den öffentlichen, gottesdienstlichen Gebrauch liegt, spricht sich auch aus in den verschiedenen kirchlichen Vorschriften über Errichtung und Weihe derselben. Bereits zur Errichtung einer Kirche ist die Einwilligung des Bischofs zu erhalten<sup>10</sup>; erfordert ist ferner die nähere Bestimmung des Bauplatzes<sup>11</sup> durch den Bischof, die Sicherung einer angemessenen Dotierung der Kirche<sup>12</sup> und die Feststellung, daß die zu erbauende Kirche eine bereits vorhandene nicht schädige<sup>13</sup>. Durch das kanonische Recht<sup>14</sup> ist für die Kirche die Konsekration vorgeschrieben; doch hat sich jezt die kirchliche Gewohnheit dahin ausgebildet, daß für alle Kirchen, selbst die größeren nicht ausgenommen, nicht mehr die Konsekration, sondern nur die feierliche Benediction durch einen vom Bischof delegierten Priester erfordert ist<sup>15</sup>. Die Konsekration oder Benediction bewirkt, daß die Kirche zum *locus sacer* wird, eine Eigenschaft, welche durch die Exekration wieder verloren geht. Die Exekration tritt nur ein, wenn die Kirche durch den Bischof profanen Zwecken überwiesen wird<sup>16</sup> oder wenn sie ganz oder zum größeren Teile einstürzt<sup>17</sup>, nicht aber, wenn der Bewurf der Wände, an welchen die Salbungskreuze angebracht sind, entfernt und wieder erneuert wird<sup>18</sup>. Benimmt die Exekration der Kirche ihren Charakter als *locus sacer*, so kommt die Pollution der Kirche der Exekration insofern

<sup>1</sup> De idol. c. 7: Ab idolis in ecclesiam venire, de adversaria officina in domum Dei venire.

<sup>2</sup> De mort. pers. c. 12: In alto enim constituta ecclesia ex palatio videbatur.

<sup>3</sup> Ep. 157.

<sup>4</sup> Cat. 18, 26.

<sup>5</sup> L. 2, c. 256.

<sup>6</sup> So schrieb z. B. Kaiser Aurelian an den Senat: Miror vos, patres sancti, tam diu de aperiendis Sibyllinis dubitasse libris, perinde quasi in Christianorum ecclesia, non in templo deorum omnium tractaretis. Vopiscus, Vita Aureliani c. 20. J. P. Kirsch, Die christlichen Kultusgebäude im Altertum, Köln 1893, 6.

<sup>7</sup> De exord. et increment. c. 7.

<sup>8</sup> c. 15.

<sup>9</sup> c. 28.

<sup>10</sup> Pontif. pars II. De benedictione et impositione primarii lapidis.

<sup>11</sup> Ebb.

<sup>12</sup> c. 8, X de consecr. eccl. 3, 40.

<sup>13</sup> c. 1, X de novi operis nuntiatione 5, 32.

<sup>14</sup> c. 10, X de consecr. eccl. 3, 40.

<sup>15</sup> S. R. C. 2. Sept. 1871, n. 3255. Da es in dieser Entscheidung heißt: Ecclesia ut ad divinum cultum dedicetur, saltem debet benedici, so ist die Konsekration als das Regelmäßige und dem Wunsche der Kirche Entsprechende anzusehen. Vgl. Many, De locis sacris 49 ff.

<sup>16</sup> Trid. sess. XXI, de reform. c. 7.

<sup>17</sup> c. 6, X de consecr. eccl. 3, 40.

<sup>18</sup> S. R. C. 19. Mai 1896, n. 3907.

gleich, als die Verwendung des Kirchengebäudes zu gottesdienstlichen Zwecken bis nach erfolgter Rekonziliation ausschließt. Die Pollution<sup>1</sup> tritt ein bei Handlungen, welche die Heiligkeit des Ortes verletzen, z. B. bei einem in der Kirche vollbrachten homicidium, bei effusio sanguinis vel seminis humani, bei der in der Kirche vollzogenen Bestattung eines excommunicatus vitandus oder eines Ungläubigen. Die Rekonziliation einer konsekrierten Kirche erfolgt durch den Bischof oder durch einen vom Apostolischen Stuhl delegierten Priester, die einer bloß benedizierten Kirche durch einen vom Bischof beauftragten Priester<sup>2</sup>.

Der Rang der einzelnen Kirchen ist verschieden. Die erste Kirche der Diözese ist die Kathedraalkirche, die je nach dem Range des Diözesanvorstandes Patriarchal-, Metropolitan- oder einfache Kathedraalkirche sein kann. Die Kathedraalkirche führt ihren Namen von der in ihr befindlichen καθέδρα (thronus) des Bischofs, welche der autoritative Lehr- und Richterstuhl für die ganze betreffende Diözese ist<sup>3</sup>. Der Vorrang der Kathedraalkirchen vor andern Kirchen zeigt sich u. a. auch darin, daß das anniversarium dedicationis der Kathedraalkirche vom gesamten außerhalb der Bischofsstadt wohnenden Weltklerus der Diözese als festum duplex 1. cl. sine octava zu feiern ist, von dem am Diözesansitz wohnenden cum octava; ist die Kathedraalkirchweihe zugleich anniversarium dedicationis omnium ecclesiarum, so wird vom gesamten Weltklerus die Oktav begangen. Von den Regularen der Bischofsstadt ist dieser Tag als festum duplex 2. cl. sine octava zu begehen<sup>4</sup>.

3. Eine für das Gotteshaus sehr passende, schon im christlichen Altertum auftretende Bezeichnung ist oratorium, Haus des Gebetes; denn schon Jesaias<sup>5</sup> hatte vorausverkündet, daß in der Zeit des Messias Gott in seinem Tempel auch die Opfer der an ihn sich anschließenden Heiden wohlgefällig aufnehmen und daß dieser Tempel ein Bethaus heißen werde für alle Völker. Die Unterscheidung der Oratorien in oratoria publica, oratoria semipublica und oratoria privata ist neueren Datums, war aber sachlich bereits in altchristlicher Zeit vorhanden. — Für Oratorium wird auch häufig die Bezeichnung capella gewählt, die jedoch erst seit dem 8. Jahrhundert nachzuweisen ist. —

Der Name oratorium ist schon dem christlichen Altertum nicht fremd, wird aber hier sowohl für eigentliche Kirchen wie für Oratorien in unserem Sinne gebraucht. Wenn z. B. Eusebius berichtet, daß bei Beginn der dioketianischen Verfolgung die Oratorien (προσευκτήρια) von Grund aus zerstört wurden<sup>6</sup> und daß nach dem Aufhören der Verfolgung in allen Städten den Christen das freudige Schauspiel der Konsekration solcher προσευκτήρια geboten wurde<sup>7</sup>, so versteht er offenkundig darunter Kirchen in unserem Sinne. Wenn in späterer Zeit das Trullanum<sup>8</sup> Privatoratorien bezeichnen will, gebraucht es den Ausdruck εὐκτήριος οἶκος, jedoch mit dem Beisatze ἐνδον οἰκίας. Hingegen scheint bereits bei Augustinus<sup>9</sup> der Name oratorium ein Privatoratorium in unserem Sinne zu bedeuten, wenn er schreibt: In oratorio nemo aliquid agat nisi ad quod est factum, unde et nomen accepit, ut si aliquae etiam praeter horas constitutas, si eis vacat, orare voluerint, non eis sint

<sup>1</sup> Über die Pollution der Kirche vgl. Many, De locis sacris 70 ff.

<sup>2</sup> Ebd. 84 ff.

<sup>3</sup> Thalhofer, Begriff und Bedeutung der Kathedraalkirche: Pastoralblatt des Bistums Eichstätt 1882, 23 ff.

<sup>4</sup> S. R. C. 9. Juli 1895, n. 3863. <sup>5</sup> 56, 7.

<sup>6</sup> De laud. Const. c. 17. <sup>7</sup> Hist. eccl. 10, 3. <sup>8</sup> c. 58.

<sup>9</sup> Ep. 211 (al. 109).

impedimentum. — Solche Räume, welche speziell für das Gebet bestimmt waren, mag es schon in vorkonstantinischer Zeit in den Häusern vornehmer Christen gegeben haben, abgesehen von jenen Räumen, welche zur Zusammenkunft einer größeren Anzahl von Christen der Gemeinde ohnehin in den Privathäusern zu Gebote standen. Daß wenigstens in der Zeit nach Konstantin auch das heilige Messopfer zuweilen in den Privathäusern dargebracht wurde, geht schon hervor aus der Verfügung des Konzils von Laodicea<sup>1</sup>, welches Bischöfen und Priestern die Darbringung des heiligen Messopfers in solchen Privatoratorien verbot. Dieses Verbot scheint aber keine all-gemeinere Wirkung gehabt zu haben. Denn noch im gleichen (4.) Jahrhundert belegt das Konzil von Gangra zwar jene mit dem Anathem, welche das Haus Gottes verachten und eine eigene Kirche neben der Kirche haben und in derselben Gottesdienst halten, fügt jedoch hinzu, wenn nicht ein Priester mit Zustimmung des Bischofs zugegen wäre<sup>2</sup>. Auch das zweite Konzil von Karthago<sup>3</sup> (390) hat die Bestimmung: „Jeder Priester, der ohne Erlaubnis des Bischofs an irgend einem Orte die heiligen Geheimnisse feiern will, soll als Gegner seiner eigenen Würde betrachtet, d. h. mit Absetzung bestraft werden.“ Selbst in Rom wurde zuweilen das heilige Opfer in Privathäusern dargebracht, wie Paulinus<sup>4</sup>, der Biograph des hl. Ambrosius, berichtet. Ambrosius feierte im Hause einer vornehmen römischen Dame in Trastevere die heilige Messe, nach welcher eine kranke Frau wunderbar geheilt wurde. Auch der Klerus von Konstantinopel kannte kein absolutes Verbot. Er erhob sich einmütig gegen Nestorius, als dieser einen Priester Philippus absetzte, weil er in einem Privathause die heiligen Geheimnisse gefeiert hatte, und erklärte dem Bischof: „Wenn die Zeit und die Notwendigkeit es erfordern, handeln wir alle ebenso.“<sup>5</sup> Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß nicht jeder beliebige Raum in den Privathäusern für den eucharistischen Gottesdienst gebraucht wurde, sondern besondere Oratorien, wie sie in den Palästen der christlichen Kaiser von Konstantin an mehrfach bezeugt sind<sup>6</sup>. Bisher wurde nur ein einziges Privatoratorium aus altchristlicher Zeit entdeckt. De Rossi fand es im Jahre 1876 anlässlich der Erweiterungsbauten des Bahnhofes in Rom. Privatoratorien waren auch die Mausoleen einzelner Christen, vornehmer, christlicher Familien, in welchen nachgewiesenermaßen<sup>7</sup> gleichfalls Gottesdienst gefeiert wurde. Oratorien befanden sich ferner in den christlichen Wohltätigkeitsanstalten und Xenodochien<sup>8</sup>; Oratorien in den Häusern der Bischöfe erwähnt schon Gregor d. Gr.<sup>9</sup> und Gregor von Tours<sup>10</sup>. Größere Bedeutung erhielten die Privatoratorien in Gallien. Dort entstanden aus den großen Gütern der fränkischen Großen, die oft weit von den Stadtkirchen entfernt waren, besondere Kirchen, die wohl zunächst nur dem religiösen Bedürfnis der Guts herrschaft dienen sollten, sich aber auch für die Landbevölkerung als sehr zweckdienlich erwiesen. Bald besaßte sich auch die kirchliche Gesetzgebung mit diesen Oratorien. Schon das Konzil von Agde<sup>11</sup> (506) bestimmt: „Wenn jemand außerhalb der Parochien, in welchen ein regelrechter und gewöhnlicher Versammlungsort ist, ein Oratorium auf dem Lande haben will, um dort die heilige Messe zu feiern wegen der Ermüdung der Gutsbewohner, so gestatten wir dies durch billige Bestimmung. Jedoch zu Ostern, Weihnachten, Epiphanie, Christi Himmel-

<sup>1</sup> c. 58.<sup>2</sup> c. 5 u. 6. J. P. Kirsch, Die christlichen Kultusgebäude im Altertum 77.<sup>3</sup> c. 9. J. P. Kirsch, Die christl. Kultusgebäude 77.<sup>4</sup> Vita Ambrosii c. 15.<sup>5</sup> Kirsch, Die christl. Kultusgebäude 76.<sup>6</sup> Eusebius, Vita Const. 3, 49. Sozomen, Hist. eccl. 1, 8.<sup>7</sup> Paulinus von Nola, Ep. 12 ad Amandam.<sup>8</sup> Kraus, Realencyklopädie II 546.<sup>9</sup> Hom. 37 in Evang.<sup>10</sup> De gloria martyr. c. 20.<sup>11</sup> can. 21.



fahrt, Pfingsten, am Feste der Geburt des hl. Johannes des Täufers, oder wenn andere sehr hohe Festtage gefeiert werden, sollen sie die heilige Messe in den Städten oder in den Pfarchien besuchen. Kleriker jedoch, welche an den angegebenen Festtagen in den Oratorien, außer auf Befehl oder mit Erlaubnis des Bischofs, Messe zelebrieren, sollen exkommuniziert werden.“<sup>1</sup> Da sich namentlich die Adeligen, welche auf ihren Schlössern solche Oratorien errichteten und an denselben Priester hielten, immer mehr Rechte herausnahmen, war es notwendig, daß im Mittelalter die Synoden fort und fort ein wachsameres Auge auf diese Hausoratorien hatten, die Erlaubnis zur Errichtung solcher Oratorien dem Bischof vorbehielten und zur Verhütung von Beeinträchtigungen des pfarrlichen Gottesdienstes und Einkommens genaue Bestimmungen unter Androhung schwerer Strafen darüber erließen, welche Funktionen und an welchen Tagen in den Oratorien der Adeligen, der Spitäler usw. vorgenommen werden durften. Als trotzdem die Mißbräuche sich mehreten, hat das Konzil von Trient<sup>2</sup> kurzweg erklärt, daß die Bischöfe die Zelebration in Privathäusern überhaupt nicht mehr dulden, um so weniger erlauben dürften.

Auf dieser Bestimmung des Tridentinums beruht das gegenwärtige liturgische Recht bezüglich der Oratorien<sup>3</sup>. Das charakteristische Merkmal des Oratoriums ist, daß es nicht wie die Kirche im engeren Sinn primär dem öffentlichen gottesdienstlichen Gebrauche des gläubigen Volkes dient, sondern zunächst nur für einzelne, sei es Private oder Kommunitäten, oder zu besondern liturgischen Zwecken, wie z. B. Verehrung eines Gnadenbildes, Verehrung von Reliquien usw., errichtet wird. Der kleinere räumliche Umfang der Oratorien ist zwar meist eine notwendige Folge ihrer Bestimmung, aber keineswegs ein wesentliches Kriterium derselben. Nach ihrer näheren oder entfernteren Beziehung zum allgemeinen öffentlichen Gottesdienst unterscheidet man *oratoria publica*, *oratoria semipublica* und *oratoria privata*. *Oratorium publicum* nennt man jenes gottesdienstliche Gebäude, das vom Bischof für immer zur Feier des Gottesdienstes bestimmt ist und von der öffentlichen Straße her einen Eingang besitzt, so daß allen Gläubigen der Zutritt zu dem Oratorium physisch und rechtlich möglich ist. Von der Kirche unterscheidet sich das öffentliche Oratorium vor allem, wie schon gesagt, dadurch, daß es nicht in erster Linie dem öffentlichen gottesdienstlichen Gebrauche der Gläubigen dient. Ganz wesentlich ist der öffentliche Eingang von der Straße her. Würde die Türe des Oratoriums auf privates Besitztum sich öffnen, so müßte der Besitzer des letzteren durch öffentliche Urkunde jedermann den freien Zugang verbürgen und auf das Eigentumsrecht des zum Oratorium führenden Weges Verzicht leisten<sup>4</sup>. Wesentlich ist ferner, daß das Oratorium für immer Gott und seinem Dienste geweiht und daher ein *locus sacer* ist, der nicht nach Belieben wiederum zum profanen Gebrauch verwendet werden kann, wie das beim Privatatorium der Fall ist. Zum *locus sacer* aber wird das öffentliche Oratorium durch die vom Bischof vollzogene Konsekration oder durch die in seinem Auftrage von einem Priester vollzogene Benediktion. Zur Erbauung eines öffentlichen Oratoriums ist nicht notwendigerweise vorher die Erlaubnis des Bischofs einzuholen; es genügt vielmehr, wenn der Bischof das fertiggestellte Oratorium zur Würde eines öffentlichen erhebt, indem er darin die Feier der heiligen Messe gestattet<sup>5</sup>. Wird das Oratorium konsekriert, so ist für eine hinreichende Dotierung desselben zu

<sup>1</sup> Kirsch, Die christlichen Kultusgebäude 78 ff.

<sup>2</sup> Sess. XXII de observ. in celebr. Miss.

<sup>3</sup> Das Hauptwerk über die Oratorien ist: Gattico, De oratorii domesticis et altari portatili<sup>2</sup>, Romae 1770.

<sup>4</sup> Congr. Conc. 13. Nov. 1626.

<sup>5</sup> Many, De locis sacris 133.

forgen; wird es lediglich benediziert, so genügt die Übernahme der Verpflichtung seitens des Fundators oder Patrons, für die Bedürfnisse des Oratoriums aufzukommen<sup>1</sup>. In den öffentlichen Oratorien dürfen alle jene Funktionen vorgenommen werden, welche nicht eigentliche pfarrliche Rechte darstellen. Darum sind in den öffentlichen Oratorien gestattet *missae privatae* (selbst mehrere an einem Tage) und *solemnnes*, wobei die Gläubigen ihrer Sonntagspflicht genügen, die Weihe der Herzen, der Asche, der Palmen, die Funktionen der Karwoche (mit Ausnahme der *missa solennis* am Gründonnerstag und der Taufwasserweihe am Kar- bzw. Pfingstamstag), die *benedictio mulieris post partum*<sup>2</sup>, das vierzigstündige Gebet, *servatis servandis* auch der Abschluß der Ehe und die Traumesse. Nur die rein pfarrlichen Rechte<sup>3</sup>, wie die Spendung der heiligen Taufe, die Weihe des Taufwassers, die Feier der *missa solennis* am Gründonnerstag, sind in den öffentlichen Oratorien verboten. Die Aufbewahrung der heiligsten Eucharistie jedoch ist nur auf Grund apostolischen Indultes erlaubt. — Unter *oratorium privatum* versteht man einen zur Feier der heiligen Messe bestimmten, in einem Privathaus befindlichen gottesdienstlichen Raum, zu welchem dem gläubigen Volke der Zugang nicht allgemein freisteht. Die Erlaubnis zur Opferfeier in Privatoratorien wird — und dadurch unterscheidet es sich gleichfalls vom *oratorium publicum* — nur vom Papste in der Regel durch Vermittlung des Bischofs und mit verschiedenen Einschränkungen (z. B. nur auf Lebensdauer des betreffenden Petenten, mit Beschränkungen rücksichtlich der Tage, an denen zelebriert werden darf, bezüglich der Zahl der heiligen Messen, bezüglich der Personen, welche durch Anwohnung dem Gebote, die heilige Messe zu hören, genügen) erteilt, und der betreffende Bischof hat sodann die genaue Einhaltung des päpstlichen Indultes zu überwachen. Die Erlaubnis zur Zelebration in einem *oratorium privatum* erteilt nach dem Konzil von Trient nur mehr der Apostolische Stuhl, wenn auch für einzelne Fälle (*per modum actus*) und beim Vorhandensein wichtiger und dringender Ursachen der Bischof die Erlaubnis hierzu geben kann<sup>4</sup>. Die einzige kirchliche Funktion, welche im *oratorium privatum* erlaubt ist, ist die *missa privata*, während welcher jedoch nicht die heilige Kommunion an die Anwohnenden ausgeteilt werden darf<sup>5</sup>, wenn dies nicht etwa ausdrücklich im Indult gestattet ist. Andere Funktionen sind nur dann erlaubt, wenn sie ohnehin schon im Privathause gestattet sind, z. B. Spendung der heiligen Taufe im Falle der Not, Beicht hören männlicher Personen usw. Das *oratorium privatum* ist kein *locus sacer* weder durch die feierliche Konsekration noch durch die feierliche Benediktion. Will man es gleichwohl benedizieren, so darf hierzu höchstens die *benedictio loci vel domus novae* aus dem *Rituale Romanum* genommen werden, welche indes den Ort nicht zum *locus sacer* macht. — Unter *oratoria semipublica* versteht man jene, quae, etsi in loco quodammodo privato, vel non absolute publico, auctoritate Ordinarii erecta sunt, commodo tamen non fidelium omnium, nec privatae tantum personae aut familiae, sed alicuius communitatis vel personarum coetus inserviunt<sup>6</sup>. Zu dieser Art von Oratorien gehören die Seminarkapellen, die Kapellen jener klösterlichen Kommunitäten, welche entweder nur einfache Gelübde ablegen oder eine nur vom Ordinarius bestätigte Regel haben, die Kapellen der Exerzitienhäuser, der Kranken- und Waisenhäuser, der Gefängnisse usw. Von den Privatoratorien unterscheiden sich die *oratoria semipublica* dadurch, daß sie nicht durch apostolisches Indult, sondern durch den Ordinarius er-

<sup>1</sup> Ebd. 133 ff.      <sup>2</sup> S. R. C. 21. Nov. 1893, n. 3813.

<sup>3</sup> S. R. C. 10. Dez. 1703, n. 2123.

<sup>4</sup> Many, *De locis sacris* 149 ff.      <sup>5</sup> Ebd. 170 ff.

<sup>6</sup> S. R. C. 23. Januar 1899, n. 4007.

richtet werden; sie gleichen ihnen darin, daß sie weder der Benediction noch der Konsekration bedürfen. Bezüglich der in ihnen erlaubten gottesdienstlichen Funktionen stehen sie mit den *oratoria publica* auf einer Stufe. Namentlich genügen alle Gläubigen, auch jene, welche nicht zu dem engeren Verbande gehören, für welchen das *oratorium semipublicum* errichtet ist, durch Anhörung der heiligen Messe in demselben ihrer Sonntagspflicht. Zu den *oratoria semipublica* gehören auch die Hauskapellen der Bischöfe und Kardinäle<sup>1</sup>.

### § 33. Entstehung und Entwicklung der christlichen Kultgebäude.\*

1. Der von Christus angeordnete Kult ist in erster Linie Opfer und Gnadenspende unseres mittlerischen Hauptes durch sichtbare Stellvertreter. Da nun in der Opferfeier der verkörperte Gottmensch persönlich auf dem Altare der Kultusstätte gegenwärtig wird, so sind die katholischen Kultstätten in Wahrheit Gotteshäuser, Wohnstätten Gottes. Diese Wahrheit war mit der Gründung des Neuen Testaments gegeben und stellt sich nur als die notwendige Folgerung aus dem Opfercharakter der heiligsten Eucharistie und der Gnadenwirksamkeit der heiligen Sakramente dar. Ebenso sicher ist es auch, daß nicht von Anfang an die vollen praktischen Konsequenzen aus dieser Wahrheit in der Schaffung eines besondern Kultraumes und in einer, der Wohnung Gottes unter den Menschen angemessenen Ausschmückung desselben gezogen wurden und in Anbetracht der Zeitverhältnisse auch nicht gezogen werden konnten. Je günstiger sich jedoch die äußere Lage der Kirche gestaltete, je tiefer sie sich in diese Wahrheit versenkte, um so deutlicher tritt das Bestreben der Kirche hervor, nicht bloß den Kult an einem bestimmten, dauernd dem profanen Gebrauch entzogenen Orte zu feiern, sondern auch diesen Ort als Wohnstätte Gottes unter den Menschen in möglichst würdiger Weise zu schmücken. — Die ersten gottesdienstlichen Räume der Christen sind in den Häusern vornehmer oder besser situierter Gemeindeglieder zu suchen, welche auch vor dem Gesetze als Eigentümer des betreffenden Kultraumes galten, solange die Kirche nicht korporativen Besitz erwerben konnte. Die wachsende Zahl der Christen machte aber begreiflicherweise bald eigene Gotteshäuser notwendig, als deren Besitzer wenigstens seit der Mitte des 3. Jahrhunderts nicht mehr einzelne Christen, sondern die Gemeinden als solche galten. Welche Gestalt diese Gotteshäuser hatten und in welcher Weise vordem das antike Wohnhaus dem christlichen Kulte angepaßt wurde, kann auf Grund der bisherigen Forschung nicht mehr mit Bestimmtheit gesagt werden. Zu Totenfeiern oder an den Gedächtnistagen der Märtyrer versammelte man sich außerdem auf den Cömeterien, teils in oberirdischen Grabkapellen teils in den unterirdisch angelegten *cubacula*. Die regelmäßige gottesdienstliche Versammlung an den Sonntagen fand auch während der Verfolgung nicht in den Cömeterien statt, was schon der beschränkte Raum und die ungenügende Sicherheit, welche die Cömeterien boten, ausschloffen.

<sup>1</sup> Many, *De locis sacris* 177.

\* Literatur: J. P. Kirsch, *Die christlichen Kultusgebäude im Altertum*, Köln 1893. Brauchbar in seinen archäologischen Resultaten ist auch Wieland, *Mensa und Confessio*, München 1906.



a) Die erste Christengemeinde in Jerusalem lebte inmitten der jüdischen Theokratie, befolgte nicht bloß die staatlichen Gesetze des jüdischen Gemeinwesens, sondern nahm auch teil an den religiösen Übungen des Judentums. Petrus und Johannes gingen in den Tempel hinauf zur Stunde des Gebetes<sup>1</sup>; die Gläubigen versammelten sich im Tempel, speziell in der Halle Salomos<sup>2</sup>, wo auch der Herr wandelte<sup>3</sup>. Es hatte aber die erste Gemeinde auch den Befehl des Herrn: „Tut dies zu meinem Andenken“<sup>4</sup>, in der Feier des eucharistischen Geheimnisses auszuführen. Diese eucharistische Feier konnte weder im Tempel noch in den Synagogen der Stadt begangen werden, so daß den Anhängern Jesu nichts anderes übrig blieb, als sie in den einzelnen Häusern zu feiern. Eine solche Zusammenkunft in Privathäusern zum Zwecke der eucharistischen Feier wird ausdrücklich in der Apostelgeschichte<sup>5</sup> erwähnt: „Sie versammelten sich täglich einmütig im Tempel, und das Brot brachen sie in den Häusern.“ Von einem bestimmten, nur diesem Zwecke dienenden Kultorte ist jedoch noch nicht die Rede; vielleicht mochte hierzu mit Vorliebe das Obergemach jenes Hauses Benützung gefunden haben, in welchem Jesus das heilige Abendmahl eingesetzt hatte<sup>6</sup>. Auch „das Haus der Maria, der Mutter des Johannes, mit dem Zunamen Markus“, wird ein beliebter Zusammenkunftsort der Christen gewesen sein. Denn als der hl. Petrus wunderbarerweise aus dem Kerker befreit wurde, lenkte er sofort seine Schritte nach diesem Hause, das ihm jedenfalls als Ort der Zusammenkunft bekannt war<sup>7</sup>. Auch an jenem Orte, wo die Jünger die Herabkunft des Heiligen Geistes erwarteten, wurden möglicherweise die heiligen Geheimnisse gefeiert. — Bei ihrer Missionspredigt außerhalb Palästinas fanden die Apostel allenthalben die gleichen Verhältnisse: ein Teil der Juden schloß sich ihnen an, der weitaus größere Teil veragte der Messiaspredigt den Glauben. Darum konnten auch nicht die Synagogen der Ort des eucharistischen Kultes sein, sondern wie in Jerusalem, waren auch in der Diaspora die Apostel und die ersten Christen genötigt, „das Brot in den Häusern zu brechen“. Als die Schar der Neubefehrten in Troas am ersten Wochentage zum Brotbrechen sich versammelt hatte, geschah dies in dem Obergemach eines Privathauses<sup>8</sup>. Wenn der Apostel<sup>9</sup> von der Kirche im Hause der Priska (Priszilla) und des Aquilas (Aquila) spricht, so hat er möglicherweise diesen Ausdruck gewählt im Hinblick auf die Zusammenkünfte der jungen Kirche in dem Hause dieser beiden Neubefehrten. Auch in der nachapostolischen Zeit ist hierin keine Änderung eingetreten. Nach wie vor feierte man die heiligen Geheimnisse in den Häusern wohlhabender Gemeindeglieder; denn nur diese konnten den nötigen Raum zur Verfügung stellen. Es spiegeln sich diese Verhältnisse wider in den Namen der ältesten Titelfkirchen. „Eine große Anzahl führt wenigstens anfänglich nicht das Prädikat eines Heiligen, insbesondere eines Märtyrers, sondern wurde einfach nach ihrem Gründer benannt, wie das bei Profanbauten in der klassischen Zeit üblich war. In einer späteren Periode würde eine solche Bezeichnung nach dem Gründer, wie es z. B. die Namen Titulus Vestinae, Equitii, Byzantii sind, nicht stattgefunden haben; denn in der Folgezeit gelangten nur noch Märtyrer und dann Heilige überhaupt zur Ehre der Titelfbezeichnung.“<sup>10</sup> Daß nicht bloß nach dem Gründer, sondern auch nach dem ursprünglichen Besitzer die Kirche genannt wurde, zeigt Kirsch<sup>11</sup> an einem interessanten Beispiel. Unter der jetzigen Titelfkirche S. Clemente fand man genau unter der Apfisis der mittleren Kirche (dem dominicum Clementis) den gewölbten Saal eines römischen Patrizierhauses, dessen Deckenverzierungen aus der ersten römischen Kaiserzeit stammen. Dieses Haus war offenbar das Privathaus des hl. Klement, da

<sup>1</sup> Apg 3, 2.<sup>2</sup> Apg 5, 12.<sup>3</sup> Jo 10, 23.<sup>4</sup> 1 Kor 11, 24.<sup>5</sup> Apg 2, 46.<sup>6</sup> 1 Kor 11, 22.<sup>7</sup> Apg 12, 12.<sup>8</sup> Apg 20, 7—8.<sup>9</sup> Röm 16, 3—4. 1 Kor 16, 19.<sup>10</sup> Grisar, Geschichte Roms 151.<sup>11</sup> Die christlichen Kultusgebäude 9.

hier weder seine Begräbnisstätte, noch auch der Ort seines — sehr zweifelhaften — Martyriums zu finden ist. In ähnlicher Weise mögen die Titellkirchen der hl. Cäcilia und der hl. Pudentiana bis zur Gegenwart den Namen des ursprünglichen Besitzers des Privathauses erhalten haben. Die gleichen Verhältnisse wie in Rom dürfen auch für andere Städte angenommen werden. Noch gegen Ende des 2. oder zu Anfang des 3. Jahrhunderts war die „Hauskirche“ nichts Unbekanntes. Nach den Klementinen weihte Theophilus, „der vornehmer war als alle Mächtigen der Stadt“, die große Basilika seines Hauses zu einer ecclesia, in welcher dem Apostel Petrus von allem Volk die Kathedra errichtet wurde und wo die ganze Menge täglich zum Anhören des Wortes Gottes zusammentam<sup>1</sup>. Selbst in gemieteten Räumlichkeiten wurden zuweilen gottesdienstliche Versammlungen abgehalten<sup>2</sup>.

b) Bei dem mächtigen Anwachsen der christlichen Gemeinden war es aber zur Unmöglichkeit geworden, daß die Christen für ihre Kultuszwecke fernerhin die Gassifreundschaft reicher Gemeindeglieder in Anspruch nahmen, mochten diese auch ihre Häuser gänzlich der Gemeinde zur Verfügung stellen. Der Bau eigener Versammlungsorte wurde durch die Verhältnisse dringend gefordert; diese Gotteshäuser galten dann von Anfang an als Besitztum der einzelnen Kirchen. Diese Entwicklung muß sich bereits in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts vollzogen haben. Noch zur Zeit des hl. Justin waren christliche Kirchen, die Gemeindebefitz waren, der römischen Staatsbehörde unbekannt. Denn nur so erklärt es sich, daß der römische Stadtpräfekt nach Angabe der Märtyrerakten<sup>3</sup> den hl. Justin fragen konnte, an welchem Orte die Christen zusammenkämen, eine Frage, die gegenstandslos gewesen wäre, wenn es allgemein bekannte Gotteshäuser der Christen gegeben hätte. Von den ersten Decennien des 3. Jahrhunderts an mehrten sich aber die zweifellosen Zeugnisse für einen solchen Gemeindebefitz der Christen. Wie Origenes<sup>4</sup> berichtet, wurden in der Verfolgung des Maximinus Thrax die Kirchen der Christen zerstört. Kaiser Gallienus (260—268) kannte gleichfalls solche der Kirche gehörende Gebäude, wenn er nach Beendigung der valerianischen Verfolgung in einem Schreiben an Dionysius von Alexandrien, Pinnaß und Demetrius und die übrigen Bischöfe, die Abtretung der religiösen Zwecken geweihten Orte (τῶν τόπων τῶν ἱερῶν κειμένων) an diese offiziellen Vertreter der Christengemeinde, nicht etwa an einzelne Christen befiehlt<sup>5</sup>. Ebenso spricht die bekannte Entscheidung des Kaisers Aurelian aus dem Jahre 272, gemäß welcher das „Haus der Kirche“ in Antiochien demjenigen übergeben werden sollte, welchem die Bischöfe Italiens und von Rom Friedensbriefe senden<sup>6</sup>, für einen solchen Gemeindebefitz der Christen, der auch in dem Mailänder Edikt der Kaiser Konstantin und Licinius vorausgesetzt ist. Nach Optatus von Mileve<sup>7</sup> gab es schon vor Konstantin in Rom allein 40 Kirchen, womit auch die von Papst Kornelius<sup>8</sup> angegebene Zahl der Priester übereinstimmt.

c) Über die Beschaffenheit des vorkonstantinischen Gotteshauses können nur Vermutungen ausgesprochen werden, die sich allerdings stützen auf die uns bekannte Einteilung des antiken Hauses, die bei Griechen und Römern im allgemeinen übereinstimmte. Vor allem enthielt das Wohnhaus der Alten in der Regel zwei innere, gedeckte oder auch offene Höfe, um welche sich die übrigen Räume gruppierten. Solange die Christengemeinde noch verhältnismäßig klein war, konnte ein Saal eines besseren römischen oder griechischen Wohnhauses wohl ausreichen. Bei Zunahme der

<sup>1</sup> Migne, P. G. 1, 1453. Wieland, Mensa und Confessio 70.

<sup>2</sup> Wieland a. a. O.

<sup>3</sup> Ruinart, Acta martyrum sincera ed. Ratisb. 106.

<sup>4</sup> In Matth. 2.

<sup>5</sup> Eusebius, Hist. eccl. 7, 13.

<sup>6</sup> Ebd. 7, 30.

<sup>7</sup> De schism. Donat. 2, 14.

<sup>8</sup> Eusebius, Hist. eccl. 6, 43.

Zahl der Gläubigen aber durfte nur einer der beiden Höfe, Atrium oder Peristyl, umgestaltet werden, um einen passenden Versammlungsort für die Gemeinde zu erhalten. Die Nebenräume bargen dann die heiligen Gefäße und Bücher, die Vorräte für die Armenpflege und wahrscheinlich auch die Wohnung des Bischofs. Denn wie aus Eusebius<sup>1</sup> hervorgeht, wohnte Bischof Paul von Samosata in dem „Hause der Kirche“. „Haus der Kirche“ bedeutet aber nach dem Sprachgebrauch des Eusebius<sup>2</sup> das Haus der liturgischen Zusammenkünfte. Bei den Gotteshäusern der vorconstantinischen Zeit konnte, von einzelnen Ausnahmen abgesehen, bei der Unsicherheit der Zeiten von Prachtbauten keine Rede sein. Auch die Bezeichnung *domus ecclesiae*, der wir in vorconstantinischer Zeit begegnen, legt nahe, daß sich die damaligen Kirchen in ihrem Äußern nicht wesentlich von den größeren Privathäusern unterschieden. —

d) Es ist eine weit verbreitete und tief eingewurzelte, wenn auch irrige Anschauung, daß in altchristlicher Zeit während der Verfolgung die gottesdienstlichen Versammlungen in den Katakomben stattgefunden hätten, die angeblich den verfolgten Christen eine sichere Zufluchtsstätte vor dem Verfolger boten. Doch war eine größere Gemeindeversammlung schon durch die beschränkten räumlichen Verhältnisse der *cubacula* in den Katakomben ausgeschlossen, wenn man bedenkt, daß eines der größten unterirdischen *cubacula*, die sog. *cappella greca* im Cömeterium der Priiskilla, nur eine Fläche von 50 qm hat, eine andere unterirdische Kapelle im Coemeterium Ostrianum nicht einmal Platz für 150 Personen bietet. Für eine so zahlreiche Christengemeinde wie die römische, die um die Mitte des 3. Jahrhunderts allein für 1500 Arme zu sorgen hatte und einen zahlreichen Klerus aufwies, konnten solche Versammlungslokale, wenn sie auch in größerer Anzahl zu Gebote standen, gar nicht in Betracht kommen. Zudem boten die Katakomben in der Zeit der Verfolgung keineswegs die Sicherheit, welche man gewöhnlich annimmt, da die Grabanlagen der Christen an öffentlichen, damals viel verkehrsreicheren Straßen lagen, umgeben von heidnischen Begräbnisstätten. Sie waren den Heiden nicht weniger bekannt wie der römischen Polizei. Es war, wie Tertullian erzählt, eine Forderung des heidnischen Pöbels: *Areae ipsorum* (sc. Christianorum) *non sint*, und Kaiser Valerian verbot bekanntlich unter Todesstrafe den Christen das Betreten ihrer Cömeterien. Eine regelmäßige gottesdienstliche Versammlung wäre unter diesen Umständen zur Zeit der Verfolgung ein Ding der Unmöglichkeit gewesen. Allerdings wurde in den Cömeterien Gottesdienst gehalten. Es war dies aber nur gelegentlich der Fall, anlässlich der Beisetzung und des Gedächtnistages verstorbener Christen oder an den Natalitien der Märtyrer; auch jene berühmte gottesdienstliche Versammlung, bei welcher Papst Sixtus II. in dem Cömeterium des Prätextat (Kallistus?) von den Soldaten überrascht und hierauf hingerichtet wurde, fand nicht an einem Sonntag, sondern an einem Freitag statt, stellt sich also, wie Wieland<sup>3</sup> zeigt, als eine *annua oblatio pro natalitiis martyris* dar. Diese Gedächtnisfeierlichkeiten wurden gewöhnlich in einem über dem Grabe befindlichen Raume gehalten. Derselbe war wie bei den heidnischen Grabmälern entweder ein einfacher Rundbau oder ein Rundbau mit Apsiden (*cella trichora*). Solche *cellae trichorae* haben sich bis zur Stunde erhalten, z. B. in Rom die über der Kallistuskatakomba erbaute *cella trichora* zu Ehren der hl. Cäcilia und Sixtus und jene zu Ehren der hl. Soteris.

2. Ein neuer Aufschwung im Kirchenbau beginnt mit der Emanzipation des Christentums unter Konstantin d. Gr. Die vorhandenen Kulträume genügten nicht mehr für die zahlreichen Neubekehrten. Da ferner in der voraus-

<sup>1</sup> Ebd. 7, 30.<sup>2</sup> Ebd. 9, 9.<sup>3</sup> Mensa und Confessio 85.



gegangenen Verfolgung zahlreiche Kirchen zerstört wurden, so mußte sich alsbald eine rege Bautätigkeit entfalten, bei welcher der Kaiser selbst mit dem besten Beispiele voranging. Die dankbare Verehrung, die in jenen Tagen, wo nach langer, blutiger Verfolgung der Kirche der Friede wiedergegeben war, gegenüber jenen, die ihr Blut für Christus vergossen hatten, erblühte, äußerte sich vor allem in der Erbauung zahlreicher Kirchen an den Gräbern der heiligen Märtyrer, an der Stätte ihres glorreichen Todes oder an andern Orten, die eine Erinnerung an die heiligen Blutzengen bargen. Auch manche heidnische Göttertempel wurden in christliche Kultstätten umgewandelt.

In der nachkonstantinischen Periode entwickelte sich ein besonderer christlicher Kirchenbaustil, der bis gegen Ende des 1. Jahrtausends im Abendlande herrschend blieb, aus welchem auch die übrigen Stile hervorgewachsen sind — der Basilikaстил. Charakteristisch für die basilikale Anlage ist das meist nach Osten gerichtete, durch zwei oder vier Säulen- (seltener Pfeiler-) Reihen in drei oder fünf Schiffe abgetheilte Langhaus, wobei das Mittelschiff die Seitenschiffe um ein bedeutendes überragt, so daß in der Erhöhung des Mittelschiffes die Fenster angebracht werden können. Das Mittelschiff schließt in der halbkreisförmigen, seltener polygonalen Apsis, zwischen welcher und dem Mittelschiffe sich zuweilen noch ein Querschiff einschob. Bei den abendländischen Basiliken ist dem Langhaus meist ein von Säulenhallen umgebener Vorhof (Atrium) vorgelagert, dessen Mitte gewöhnlich ein Brunnen (cantharus) zierte. An Stelle des Atriums findet sich im Orient, wo dasselbe seltener ist, vor dem Eingang zur Basilika ein Vorraum, Pronaos oder Narthex genannt. Türme in organischer Verbindung mit dem Kirchenbau sind dem Basilikenstil fremd. Sie entstanden wahrscheinlich aus Treppenhäusern, die zu den höheren Geschossen des Gotteshauses emporführten. Zuweilen, namentlich in nördlichen Gegenden, dienten sie auch Befestigungszwecken. — Neben dem Basilikenstil erscheint in altchristlicher Zeit als beliebtes Schema der Zentralbau, der, wie schon in heidnischer Zeit, auch bei den Christen mit Vorliebe für Grabkirchen Verwendung fand. Eine spezifisch christliche Verwendung fand dieser Baustil bei der Anlage der Baptisterien.

Nachdem Konstantin durch das Mailänder Toleranzedikt den Christen ihre Gotteshäuser und ihre Besitztümer zurückgegeben, erließ er den ausdrücklichen Befehl an die Bischöfe, „allen Eifer auf den Bau der Kirchen zu verwenden und die bestehenden entweder wiederherzustellen oder zu erweitern, oder wo es die Nothwendigkeit erheische, neue erbauen zu lassen“<sup>1</sup>. Eusebius<sup>2</sup> berichtet, daß insolgedessen sich die größte Thätigkeit im Erbauen und Wiederherstellen von Kirchen bemerklich machte, daß man die zerstörten Kirchen wiederum von Grund aus bis zu einer erstaunlichen Höhe und mit einer viel größeren Pracht, als sie früher gehabt, aufgebaut habe. Konstantin selbst ließ an verschiedenen Orten prachtvolle Kirchen erbauen: in Jerusalem über dem Grabe Christi, in Mamre, zu Heliopolis in Phrygien, in Nikomedien, in Konstantinopel<sup>3</sup>. Durch die Freigebigkeit der hl. Helena entstanden Kirchen über der Stätte der Geburt des Heilandes zu Bethlehlem und auf dem Ölberg, an der Stelle,

<sup>1</sup> Eusebius, Vita Const. 2, 46.

<sup>2</sup> Hist. eccl. 10, 2. Kirsch, Die christlichen Kultusgebäude im Altertum 31.

<sup>3</sup> Eusebius, Vita Const. 3, 31 ff. Sozomenus, Hist. eccl. 1, 3.

wo er in den Himmel fuhr<sup>1</sup>. Besonders prachtvoll war die von Konstantin zu Tyrus erbaute Kirche, von welcher Eusebius<sup>2</sup> eine anschauliche Schilderung gibt. In Rom erbaute der Kaiser über dem Grabe des Apostelfürsten eine fünfschiffige Basilika<sup>3</sup> und beim Palaste des Lateran die Laterankirche<sup>4</sup>, die lange noch den Namen des ersten christlichen Kaisers trug und basilica Constantiniana genannt wurde. Eusebius berichtet weiter<sup>5</sup>: „In den Städten und Flecken, auf den Äckern und den öden Landstrichen der Barbaren weihte er Tempel zu Ehren des einen Königs und Herrn aller. Deshalb wurden sie mit dem Namen des Herrn ausgezeichnet, indem sie nicht von den Menschen, sondern vom Herrn aller selbst ihren Beinamen empfangen. Sie wurden nämlich von ihm ‚Häuser des Herrn‘ genannt.“ Das Beispiel des Kaisers wurde allenthalben nachgeahmt, wie die große Zahl der im Laufe des 4. Jahrhunderts neu erstandenen, umgebauten oder vergrößerten Kirchen beweist. — Auch zahlreiche Tempel der alten Götter wurden als christliche Kirchen weiter verwendet<sup>6</sup>; freilich traf im Orient viele dieser Göttertempel das Loos der Zerstörung, wobei manch herrliches Kunstdenkmal der Vernichtung anheimfiel. Einen Mithrastempel zu Alexandrien schenkte bereits Kaiser Konstantin, wie Sozomenus erzählt, den dortigen Christen; ebendieselben erhielten nach dem Berichte des gleichen Historikers durch Kaiser Arkadius den Dionysostempel zu Alexandrien. Das berühmte Parthenon in Athen wurde im Jahre 430 eine Kirche der allerseligsten Jungfrau, im Jahre 609 weihte Papst Bonifatius IV. das Pantheon in Rom zu einer Kirche aller heiligen Märtyrer<sup>7</sup>. Während die Tempel in den Städten längere Zeit unversehrt erhalten wurden, ging man auf dem Lande mit den heidnischen Heiligtümern viel schonungsloser um, so daß schon um das Jahr 388 der Sophist Libanius in einer an Theodosius gerichteten Rede seine Stimme zu Gunsten der alten Heiligtümer erheben mußte. „Der Acker, der sein Heiligtum verloren hat, geht zu Grunde und mit der Hoffnung des Landmanns alle Freudigkeit des Lebens; denn vergeblich glauben sie zu arbeiten, wenn sie der Götter beraubt sind, welche ihren Arbeiten das Gedeihen geben.“<sup>8</sup> Der abendländische Kaiser Konstanz mußte sogar eine Verfügung zu Gunsten dieser Tempel erlassen, die er also begründet: „Manche dieser Heiligtümer haben den öffentlichen Spielen, den Circensia oder den Agonalkämpfen ihren Ursprung verliehen, und es geziemt sich nicht, daß dasjenige, woher sich die altüberkommenen Vergnügungen des römischen Volkes ableiten, vernichtet werde.“<sup>9</sup>

3. Zu derselben Zeit und unter ähnlichen Einflüssen, unter welchen sich durchs Abendland hin aus der altrömischen Sprache heraus die sog. romanischen Sprachen immer reiner und reicher gestalteten, hat auf Grundlage des römisch-christlichen Bauftiles (Basilikenftiles) sich allmählich ein Kirchenbauftil entwickelt, den man als den romanischen bezeichnet. Wie der kirchliche Kultus im wesentlichen immer derselbe bleibt, so müssen auch Gestalt und Einrichtung der Kultusstätte sich in der Hauptsache stets gleich bleiben, und ist es daher selbstverständlich, daß auch der romanische Bauftil an der Grundgestalt

<sup>1</sup> Eusebius, Vita Const. 3, 41.<sup>2</sup> Hist. eccl. 10, 4.<sup>3</sup> Duchesne, Liber Pontif. I. 176.<sup>4</sup> Ebd. I 172.<sup>5</sup> De laud. Const. 17. Kirsch, Die christlichen Kultusgebäude 40.<sup>6</sup> Weiffel, Umwandlung heidnischer Kultusstätten in christliche: Stimmen aus Maria-Baach LXIX (1905) 23 ff.<sup>7</sup> Kirsch, Die christlichen Kultusgebäude 36.<sup>8</sup> Basaulx, Der Untergang des Hellenismus, München 1854. Weiffel, Umwandlung heidnischer Kultusstätten in christliche, a. a. O. 33.<sup>9</sup> Cod. Theod. I. 16, tit. 10, n. 3. Grisar, Geschichte Roms 19.

der Basilika, wie sie durchs ganze Abendland hin verbreitet war, prinzipiell festhalten mußte, daß es sich also nur um eine Umgestaltung in nicht wesentlichen Dingen, um eine einheitlichere und reichere Entwicklung des traditionell im Kirchenbau Hergebrachten handeln konnte, um eine Entwicklung, wie sie dem triebkräftigen Geiste der christlichen Nationen und dem mit Ablauf des ersten Jahrtausends allüberall neu erwachten Eifer im Bauen von Kirchen entsprach. Die Blüte und höchste Vollendung der romanischen Bauweise fällt bei uns jedenfalls erst in das 12. Jahrhundert, und zwar näher dem Ende als dem Beginn desselben. Die glänzendsten Denkmäler hinsichtlich der malerischen äußeren Architektur finden sich am Niederrhein (besonders in Köln), hinsichtlich der ausgebildeten Wölbekunst am Mittelrhein (Mainz, Worms, Speier). Vergleichen wir den romanischen mit dem altchristlichen Kirchenbaustil, so unterscheidet er sich von letzterem besonders durch größere Symmetrie in Grundriß und Aufbau, sowie durch seinen ungleich größeren Reichtum an spezifisch christlichen, tiefsinnigen Detailformen, die nicht bloß im Innern der Kirchen in mannigfacher Weise allüberall zur Anwendung kommen, sondern auch nach außen treten und so schon von außen das Kirchengebäude als Haus Gottes erscheinen lassen. Die romanische Architektur vergeistigt das Materielle mehr als die römisch-christliche, bringt das christlich Ideale adäquater zum Ausdruck und ist insofern geeigneter, dem Doppelzweck aller liturgischen Kunst zu dienen, der gloria Dei und der aedificatio hominum.

Über die künstlerischen Merkmale des romanischen Stiles, über seine konstruktiven Elemente, Ornamentik usw. unterrichten die Lehrbücher der Kunstgeschichte. Als spezifisches liturgisches Charakteristikum der größeren romanischen Kirchen erscheint die Krypta, die Fortbildung der confessio der alten Basiliken, der Lettner und der Kreuzgang, welcher schon seit karolingischer Zeit das Atrium der Basiliken verdrängte und sich während des ganzen Mittelalters behauptete. Die Krypta ist meist unter dem Othor (hier und da auch unter dem Westthor), welcher daher in der Regel viel höher gelegen ist als in den alten Basiliken. Die romanische Krypta, bald drei-, bald fünfschiffig, hat Kreuzgewölbe auf niedern Säulen (oder Pfeilern), hat Apfis und Altar und umschließt in der Regel den Leib oder doch Reliquien eines hochverehrten Heiligen. In der spätromanischen Periode begegnet man bereits dem zwischen Chor und Schiff querüberlaufenden Lettner (lectorium — Lese- und Singbühne), von dem später die Rede sein wird. — Das Atrium mit den es umschließenden Hallen, wie es vor den großen Basiliken gelegen war, verschwindet vom Eingang zur Kirche ganz, dagegen treffen wir schon bis tief in die gotische Periode hinein bei den meisten Stifts- und Klosterkirchen den sog. Kreuzgang, einen aus vier romanischen oder gotischen Bogenhallen bestehenden Umgang (ambitus), welcher quadratisch einen freien, gartenartigen Raum (Klosterhof) umschließt. Dieser Kreuzgang lehnte sich gewöhnlich mit einer Halle an die Kirche an und bildete in gewissem Sinne den Mittelpunkt der Kloster- oder Stiftsgebäude (über und neben ihm die Wohnungen der Kanoniker oder Mönche, das Refektorium, der Kapitelsaal usw.), weshalb er auch kurzweg claustrum hieß. Durch diese Hallen, mit denen nicht selten eine Kapelle in Verbindung stand, bewegte sich jeden Sonntag die mit der Aspersio aquae benedictae verbundene Prozession, bei welcher das Kreuz vorausgetragen wurde; auch werden noch andere Prozessionen oder Kreuzgänge, z. B. an den Vortagen, darin stattgefunden haben, woher sicherlich die Bezeichnung des in Rede stehenden porticus als Kreuzgang kommt. Weil jeder Sonntag Re-



Kapitulation des Auferstehungstages Christi ist, erinnerte die allsonntägliche Prozession an das Wandeln des Auferstandenen mit seinen Jüngern in Galiläa (*praecedat vos in Galilaeam*), woher es kommt, daß der Kreuzgang sehr häufig den Namen Galiläa führt<sup>1</sup>. Im Kreuzgang fand vielfach auch das Mandatum am Gründonnerstag und die liturgische tonsura capitis et barbae<sup>2</sup> statt, und zwar wahrscheinlich in jener Halle, in welcher ein Brunnen („Scherbrunnen“) lag; auch zum Begräbniß diente der Kreuzgang. Aus Sicard von Cremona<sup>3</sup> ersieht man, daß aus symbolischen Gründen öfters die Säulen in jeder der vier Hallen des Kreuzganges eine andere Gestalt hatten.

Besonders charakteristisch ist für die romanische Kirche im Unterschied von der altchristlichen der Turmbau. Die Türme sind jetzt mit dem Kirchengebäude nicht bloß äußerlich, sondern architektonisch verbunden und geben dem im Kult sich betätigenden Streben nach oben, das im Kirchengebäude selber wegen des sich stets wieder zur Erde senkenden Rundbogens noch nicht so augenfällig sich kundgab, bereits deutlichen Ausdruck, wenn auch nicht in dem Maße wie nachmals die Gotik. Die größeren romanischen Kirchen haben in der Regel mindestens zwei Türme (an der Westfassade oder rechts und links an der Chorapsis resp. am Querschiff), nicht selten vier und dazu über dem Vierungsquadrat (wo zwei Querschiffe sind, wohl auch über beiden) einen gewaltigen Kuppelturm. Auf den Turmbau dieser Periode hat die immer mehr steigende Bedeutung der Glocken in der Liturgie großen Einfluß geübt.

4. Wie alles in der Natur sich allmählich entwickelt, so auch auf dem Gebiete der Kunst. Durch verschiedene Phasen hindurch hat sich aus dem romanischen Kirchenbaustil der sog. gotische herausgebildet. Schon im 12. Jahrhundert erscheinen an den romanischen Kirchen (zuerst Frankreichs) die Keime jener Bauformen, die nachmals im gotischen Stil zu vollkommenerer Gestalt und allgemeiner Herrschaft gelangten. Man bezeichnet den romanischen Stil in seiner letzten Periode nicht unpassend als Übergangsstil. Die zahlreichen Kirchen, welche in diesem Misch- oder Übergangsstil gebaut sind, haben im großen und ganzen noch den romanischen Typus; aber neben dem gewöhnlich noch vorherrschenden Rundbogen begegnen wir bereits dem (anfangs noch ziemlich gedrückten) Spitzbogen sowohl an Portalen als an den Arkaden und Fenstern (besonders an den letzteren auch dem sog. Kleeblattbogen); die Gewölbe sind nicht mehr rundbogige Kreuzgewölbe, sondern (wenn auch mehr oder weniger gedrückt) spitzbogig. In Verbindung mit dieser wichtigen Veränderung im Gewölbebau stehen die Strebebögen, welche aber noch einfach gehalten sind; die Krypten verschwinden; inselgedessen liegt der Chor niedriger; er erhält jetzt vielfach polygonen Schluß und einen Umgang, oft außerdem noch einen Kranz von Kapellen.

Diese und andere neue Gestaltungen sind nicht etwa zufällig irgend woher entlehnt und äußerlich aufgenommen worden, sondern sie sind Produkt eines längeren und vielseitigen Strebens, größere Einheit und Übereinstimmung in das Ganze des Baues zu bringen und mancherlei bautechnische Schwierigkeiten, namentlich im Gewölbebau, zu beseitigen. Das Ziel dieses Strebens wurde in vollkommener Weise erreicht im sog. gotischen Baustil.

<sup>1</sup> Rupertus Tuit., De div. off. l. 5, c. 8. Du Cange s. v. Galilaea.

<sup>2</sup> Pontif. Rom.      <sup>3</sup> Mitrato 1, 1 sub fine.

5. Den gotischen Stil in seiner edelsten Gestalt charakterisirt allererst große Symmetrie im Grundriß und Aufbau sowie die wunderbare Harmonie der zahllosen Detailglieder untereinander und mit dem Ganzen. Nun ist aber Gott die absolute Symmetrie, die lauterste Harmonie, und erscheint ebendeshalb der gotische Stil als besonders geeignet für die Wohnstätte Gottes. Durch den Reichtum, durch die Symmetrie und Harmonie seiner Formen ist das gotische Kirchengebäude schon an sich ein sprechendes Symbol des Göttlichen, eine plastische Predigt von Gott. Charakteristisch ist ferner am gotischen Kirchenbaustile, daß alle seine Bauglieder vom kleinsten bis zum größten, soweit nur immer möglich, in die Höhe streben und dadurch die Kirche als Wohnung desjenigen kennzeichnen, der seine Wohnung im Himmel hat (*qui habitat in coelis*). Daß Gott ein Geist sei, darauf deutet die größtmögliche Vergeistigung der Materie (an Mauern, Fenstern, Thürmen usw.) hin, wie sie der Gotik eigen ist. Als Stätte des höheren Lebens, das vom Kreuze stammt, das im Kulte durch Opfer und Sacramente vermittelt wird, charakterisiren den gotischen Tempelbau die fast zahllosen Ornamente aus dem Reiche des Pflanzenlebens (an den Säulencapitälern, dann an den Schrägen als Vossen und Krabben angebracht), ganz besonders die Kreuzblume, welche nicht bloß zu oberst auf den Thürmen mit ihren durchbrechenden, fein gegliederten Helmen prangt, sondern auch all die zahlreichen Nischen (über den Strebepfeilern, an den Strebebogen usw.) und Wimperge (über den prachtvollen Portalen, Fenstern usw.) bekronet. — Was den subjektiven Zweck der Kunst im Kulte betrifft, so ist es anerkannte Tatsache, daß der reine gotische Kirchenbaustil sowohl wegen der Symmetrie und Harmonie seiner zahllosen Bauglieder und Bauformen, als auch insbesondere wegen seines durchgängigen Strebens in die Höhe für jeden unbefangenen Menschen und insbesondere für den gläubigen Katholiken etwas unwillkürlich und außerordentlich Erhebendes hat; darum ist er für den subjektiven kirchlichen Kult, der in erster Reihe als Anbetung sich vollzieht, ganz besonders geeignet und förderlich.

In der Gotik sind drei Entwicklungsstufen zu unterscheiden: die Frühgotik, die Hochgotik und die Spätgotik. Die frühgotischen Kirchen (13. Jahrhundert) charakterisirt das strenge Einhalten der notwendigsten konstruktiven Gesetze in Beziehung auf Gewölbe- und Strebebau sowie durchgängige Einfachheit der Formen. Nachdem die konstruktiven Schwierigkeiten (hauptsächlich im Gewölbebau) durch längere Übung überwunden waren, konnte auch dem dekorativen Streben im Innern und Außern und an allen einzelnen Detailformen in vollkommener Weise Genüge geschehen, wie dies im 14. Jahrhundert, der Mittezeit des gotischen Stils, der Fall war, für welche größter Formenreichtum bei durchgängiger Einheit charakteristisch ist. In der Spätgotik (15., in Deutschland noch beginnendes 16. Jahrhundert) wird die konstruktive Notwendigkeit zu einem mehr oder weniger relaxenden, aber stets willkürlichen Spiele (Stern- und Keggewölbe in den verschlungenen Verschlingungen; Giebeln, verästelte Nischen); über der Ausbildung der Einzelheiten geht die Rücksicht auf das Ganze, daher die Symmetrie und Harmonie verloren, die Dekoration macht sich von der Konstruktion immer mehr unabhängig und wird infolgedessen überflüssig und kleinlich; Jakob bezeichnet den spätgotischen Stil als den „pietend-dekorativen“. — Eine eigenthümliche Erscheinung der Gotik sind die sog. Hallenkirchen, nämlich Kirchen, bei welchen die

Seitenschiffe gleiche oder wenigstens nahezu gleiche Höhe mit dem Mittelschiff haben. Bei ihnen ist das traditionelle Basilikenschema (überhöhtes Mittelschiff, niedrigere Seitenschiffe) zum erstenmal durchbrochen. In diesen Hallenkirchen, die in Bayern und im deutschen Nordosten weiteste Verbreitung fanden, wird „der organische Stil wieder zum Raumstil“, ein Prinzip, welches später die Renaissance und die aus ihr hervorgehenden Stilarten in freier Weise entfalteten. — Wenn oben gesagt wurde, daß das gotische Kirchengebäude eine plastische Predigt von Gott sei, oder wie ein moderner Kunsthistoriker<sup>1</sup> sich ausdrückt, ein versteinertes *Sursum corda*, so hat eine solche Behauptung bisher wohl Spott, aber noch keinen Gegenbeweis gefunden. Es läßt sich nicht leugnen, daß der religiöse Gedanke namentlich seit der Zeit der Kreuzzüge, seit dem Auftreten der Mendikanten die mittelalterliche Menschheit gar mächtig ergriff, der hauptsächlichste Inhalt ihres Denkens wurde. Aus dieser religiösen Begeisterung heraus entstand das gotische Kirchengebäude. „Damit soll gar nicht gesagt werden, daß die Gotik in dieser Beziehung das Ergebnis der Reflexion, einer bewußten Tendenz gewesen. So entsteht überhaupt kein echter und rechter Kunststil; im Gegenteil, die Gotik war wie andere Stile das sich von selbst ergebende Resultat der geistigen Zeitströmung. So wird der Baustein der Gotik nicht nur zum Ausdruck des Gesetzes von Kraft und Last benutzt, sondern er wird zum Träger einer Idee, welche den ganzen Bau von der Wurzel bis zur höchsten Kreuzblume erfasst und ihm durch den Grundgedanken ein eigenes Leben und Streben einhaucht, eben das Ringen und Sehnen nach oben, welches jede mühsam hinankriechende Krabbe, wie die stolz und kühn aufgeschossene Fiale in sich fühlt.“<sup>2</sup>

6. Die Gotik, welche in Italien nie recht heimisch geworden war, wurde dort schon in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts durch eine Kunstströmung abgelöst, welche man wegen der Wiederbelebung antik-römischer Kunstmotive Renaissance nannte. Auch in der Renaissance lassen sich verschiedene Perioden unterscheiden: die Periode der Frührenaissance, welche das 15. Jahrhundert, etwa die Zeit von 1420 bis 1490, umfaßt, die Hochrenaissance von ca 1490 bis 1540 und die Spätrenaissance bis 1590. „Diese Einteilung hat nur für Italien Geltung; in den übrigen Ländern lernte man die neue Kunst erst später kennen und hielt an ihr noch fest, als Italien bereits dem Barock huldigte.“<sup>3</sup> In Deutschland begann die Periode des Barock<sup>4</sup> erst um 1680 und endete gegen 1750; als Reaktion gegenüber dem Barockstil, namentlich aber gegenüber den Auswüchsen des Rokoko, welches als ein mit dem architektonischen Barockstil parallel laufender Dekorationsstil bezeichnet werden muß, fand jetzt, wie man meinte, eine Rückkehr zur „edeln Einfachheit und stillen Größe“ der Antike statt, welche den sog. klassizistischen Stil erzeugte, dessen Herrschaft etwa bis 1810 währte. Aus jeder dieser Kunstperioden haben sich zahlreiche Kirchenbauten erhalten, für die jedoch kein einheitlicher Typus im Grund- und Aufriß aufgestellt werden kann. In Anlage der Kirchenbauten, in der Verwendung dekorativer Elemente herrschte eben in der Renaissance und in den

<sup>1</sup> Ruhn, Kunstgeschichte (Geschichte der Baukunst, II. Halbband) 520.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Kleinschmidt, Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte 119.

<sup>4</sup> Die Etymologie dieses seinem Ursprung nach portugiesischen Wortes ist noch dunkel; wahrscheinlich bedeutet es „durch Abweichen vom Gewöhnlichen, Regelmäßigen auffallend, verschoben“ (Ruhn, Kunstgeschichte 825).



von ihr sich herleitenden Stilarten — im Gegensatz zur Gotik, wo strenge Gebundenheit die Regel war — überall das Gesetz der Freiheit. „Sie verträgt sich — (was Grund- und Aufriss anlangt) — mit allen möglichen Combinationen, denn die Hauptsache bleibt ihr das eigenthümliche Formensystem und die ästhetische Raumbildung.“<sup>1</sup> Soll gleichwohl ein Charakteristikum des Sakralbaues der Renaissance hervorgehoben werden, so ist es ihre Vorliebe für den mit einer mächtigen Kuppel gekrönten Zentralbau, der aber aus praktischen Erwägungen schon in der Renaissance, ganz besonders aber in der Stilperiode des Barock dem Langhaus weichen mußte. Als einheitliches Merkmal des Barockstiles kann das Bestreben gelten, große, weite und lichte Räume zu schaffen, die, weil mit einem Blick durchmessbar, den Eindruck des Mächtigen, Großartigen erzielen und zugleich durch die Fülle des Lichtes, das in die Räume der Barockkirchen strömet, warme, freudige Stimmung hervorrufen. Das Ornament, welches schon in der Renaissance selbständig, nicht wie in der Gotik in strikter Unterordnung unter das Gesetz der Architektur behandelt wurde, zeigt allerdings viel Hohles, Überschwengliches, viel Verechnung auf theatralischen Effect und bot so der Reaktion der klassizistischen Periode Anlaß, ohne einen neuen Grund- und Aufriss der Kirchengebäude zu bieten, ihr künstlerisches Ideal in einfacher, meist gerader Linienführung und sparsamer Anwendung des antiken Motiven entnommenen Ornamentes zu verwirklichen. Das 19. Jahrhundert hat es zu keinem einheitlichen Kirchenbaustil gebracht, sondern gefiel sich vielmehr in der Reproduktion aller vorausgegangenen Stile, angefangen von der altchristlichen Basilika bis herab zum Barockbau.

7. Sowohl der sakramentale als der lauteutische Kult können nötigenfalls im einfachsten Bretterhaus, ja unter freiem Himmel vollzogen werden; zum ordentlichen Vollzug aber gehört ein Kirchengebäude, welches kirchlich geweiht, konsekriert oder benediziert ist; daß es auch kunstschön sei, ist zwar nicht wesentlich, aber in hohem Grade wünschenswert proptor maiorem Dei gloriam et fidelium aedificationem. Das Kirchengebäude ist als Kultstätte der Palast des himmlischen Königs, ist der verhüllte Himmel auf Erden, und darum erscheint es gewiß als höchst angemessen, diesen Gottesbau möglichst schön, und zwar unter Anwendung solcher Kunstformen auszustatten, die ihn sofort auf den ersten Blick von jedem profanen Bau unterscheiden, ihn als *Domus Dei* erkennen lassen und die zugleich geeignet sind, erhehend, belehrend und erbauend auf die Gläubigen zu wirken. Je großartiger, alle andern Gebäude überragender ein Kirchenbau ist, je erhabener, sinnvoller und einheitlicher all seine Bauformen sind, je lebendiger sie an Gott und Gottes Gegenwart erinnern, je unmittelbarer und gewaltiger sie das Gemüt zu übernatürlichen, heiligen, ja himmlischen Gefühlen erheben, desto vollkommener dient solch ein Kirchengebäude dem Doppelzweck der glorificatio Dei und der aedificatio hominum.

Dieses läßt sich aber in allen oben besprochenen Stilformen erreichen, und man darf deswegen nicht einen bestimmten Stil von vornherein als unkirchlich, weltlich, für das Gotteshaus ungeeignet bezeichnen, wie dies im vorigen Jahrhundert häufig mit den Kirchenbauten der Renaissance und der verwandten

<sup>1</sup> Ruhn, Kunstgeschichte 648.

Stilarten geschehen ist, wohl unter dem Einfluß der das Mittelalter über Gebühr verherrlichenden Romantik. Ein unleugbares Verdienst der Renaissance und namentlich des Barock ist es, für das Gotteshaus weite, helle Räume geschaffen zu haben, wo von allen Seiten der Blick der Gläubigen die Kanzel und den Altar erreichen konnte, ein weiterer Vorzug, daß die Konstruktion ihrer gottesdienstlichen Räume auch weite Flächen schuf, wo die Kunst des Malers sich betätigen konnte. Dadurch wurde den Gotteshäusern ein warmer, freudiger Zug aufgeprägt, der uns ebensosehr emporhebt wie die stolze, himmelwärts strebende Pracht der Strebepfeiler und Zialen der in ihrem Innern oft sehr nüchtern wirkenden gotischen Dome. Die neuere Zeit ist, wohl angeregt durch das eifrig betriebene Kunststudium, den Vorzügen der im Renaissance- und Barockstile errichteten Kirchengebäude wieder gerechter geworden. In Süddeutschland, wo diese Stilarten wegen der engeren Beziehungen zu Italien sich überhaupt viel fester eingebürgert hatten als am Rhein und im nördlichen Deutschland, hat ihnen auch dann, als die Kunsthistoriker ein ungünstiges Urteil fällten, das Volk seine Gunst treu bewahrt.

8. Das hauptsächlichste Nebengebäude des Gotteshauses ist die Sakristei. Am salomonischen Tempel sowohl als am herodianischen waren dem eigentlichen Tempelhaus (Heiliges und Allerheiligstes) entlang Gemächer (*παστώδες* — thalami) oder Kammern angebaut, in welchen heilige Geräte, Gewänder usw. aufbewahrt wurden. Diese Aufbewahrungsräume bezeichnen die LXX als *παστοφώρια εἰς τὰς ἀποθήκας οἴκου κυρίου*<sup>1</sup>. Auch für den neutestamentlichen Kult, für die eigentliche Opferfeier sowohl als für die Agapen, waren von Anfang an heilige Gefäße und Geräte, sodann Bücher für die liturgische Lesung notwendig. Gar bald mußte sich daher das Bedürfnis nach einem in nächster Nähe des Priesterraumes befindlichen Raume geltend machen, in welchem die verschiedenen Kultrequisiten aufbewahrt werden und in späterer Zeit, als es eine eigene liturgische Kleidung gab, die Liturgen sich ankleiden konnten usw.; solch einen Aufbewahrungsraum als *παστοφώριον* zu bezeichnen, hatte man schon in den oben angeführten Stellen der Septuaginta hinreichend Veranlassung. Bereits die Apostolischen Konstitutionen<sup>2</sup> schreiben vor, daß an der Kirche gegen Osten zu (also am Priesterraum) auf beiden Seiten Pastophorien angebracht seien, und bemerken<sup>3</sup>, daß am Schluß der Opferfeier die Überbleibsel des Konsekrierten durch die Diakonen in die Pastophorien getragen werden. Bei Paulinus von Nola führen diese beiden Aufbewahrungsräume (in dem rechts an der Apfiss gelegenen wurde die Eucharistie — *veneranda penus* — aufbewahrt) den Namen *Secretaria*<sup>4</sup>; die Bezeichnung *Secretarium* wurde nachmals (vgl. die römischen Ordines) im Abendlande für die in Rede stehenden Räume gemeinlich; auch als *Sacrarium*, *Salutatorium* und später gewöhnlich als *Sacristia* hat man sie bezeichnet<sup>5</sup>.

Sehr eingehend handeln von der Sakristei die Akten der neuesten Prager Provinzialsynode<sup>6</sup>, deren einschlägige Dekrete klar ersehen lassen, daß die Sakristei

<sup>1</sup> 1 Chr 28, 12; vgl. Ez 40, 17.    <sup>2</sup> 2, 57.    <sup>3</sup> 8, 13.    <sup>4</sup> Ep. 32, n. 16.

<sup>5</sup> Vgl. des näheren Georgi, De liturgia rom. Pontif. I 61—76.

<sup>6</sup> Coll. Lac. V 541 ff.

wichtig und der Pfarrer in seiner Eigenschaft als *Ostiarius* zur *fidelissima cura* in Beziehung auf dieselbe verpflichtet sei. Sie soll entsprechend groß, trocken, zu diesem Zwecke wo möglich nach Süd oder Ost gelegen, der Kirche nicht ein-, sondern angebaut, hell und leicht zu lüften sein. Von den fest verschließbaren Sakristeikästen soll einer (an welchem die Paramente angelegt werden) altarähnlich eingerichtet, über ihm ein Kreuzbild und an ihm auf Tafeln der Name des Kirchenheiligen und des Diözesanbischofs, wohl auch eine Tafel mit Angabe der *orationes imperatae* angebracht sein. *Armarii paramentorum sic constructa, ut sacra indumenta potius auspensae asservari queant, prae caeteris* (nämlich den zum Regen eingerichteten) *commendamus, dummodo vero sat ampla sint adeo, ut vestes nullo modo rugis laedantur, quod et alias maxime cavendum est.* Auch ein eigener Schrank zum Aufbewahren der liturgischen Bücher soll sich in der Sakristei befinden, ein *Concullexorium* für den Priester zum *Alzei-* und *Rezeßgebete*, ferner eine (steinerne, kupferne oder zinnerne) *Biszone* nebst zwei *Manutergien* (uno pro solis concordatibus, altero pro ministris) und ein Weihwassergefäß an der Thüre, welche aus der Sakristei in die Kirche führt; auch ein Beichtstuhl für Harthörige darf in der Sakristei aufgestellt werden. Sehr nachdrücklich schärft genanntes Konzil ein, daß auf Stillschweigen und erbauliches Verhalten seitens der Mesner und Ministranten in der Sakristei gedrungen werde, worin selbstverständlich die Priester mit gutem Beispiele vorangehen müssen.

## Zweites Hauptstück.

### Der christliche Altar.

#### § 34. Der christliche Altar\* (1. Entwicklung des eigentlichen Altars und geltende kirchliche Vorschriften. 2. Der Altarüber- und -hochbau).

1. Der Mittelpunkt des katholischen Gotteshauses, die Stätte des hochheiligen Opfers, *ubi inna summis, terrena divinis iunguntur*, ist der Altar (*altare, ἑστῆς ἅγια*). Schlicht und einfach war der Altar der ersten christlichen Zeiten: ein Tisch, der nicht einmal eine fixe Stelle hatte, sondern bei Beginn des Gottesdienstes wahrscheinlich von den Diakonen herbeigebracht und nach Beendigung desselben wieder entfernt wurde, mußte genügen. Doch werden schon im christlichen Altertum Altäre aus Stein erwähnt, welcher schon seit dem frühen Mittelalter das vorgeschriebene Material für den Altarbau ist. Bedeutham für die Entwicklung des Altars wurde die Beisetzung von Reliquien im Altarkörper. Dieser Brauch geht nicht etwa zurück auf die angeblich schon während der Zeit der Verfolgung bestehende Sitte, in den Katakomben unmittelbar über den Reliquien der heiligen Märtyrer auf *Arsolienaltären*, wobei der Sarkophag als Altartisch dient, das heilige Opfer zu feiern, sondern tritt erst

\* Literatur. G. Heidehoff, Der christliche Altar, archäologisch und artistisch dargestellt, Altona 1838. Baib und Schwarz, Studien über die Geschichte des christlichen Altars, Stuttgart 1858. Andreas Schmid, Der christliche Altar und sein Schmuck, Regensburg 1871. Münzenberger, Zur Kenntnis und Würdigung der mittelalterlichen Altäre Deutschlands, Frankfurt a. M. 1885. Kirsch, Die christlichen Kultusgebäude im Altertum, Wien 1893. Wieland, Mensa und Confessio, München 1906. Leclercq, *Art. 'Autel'* in *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie chrétiennes* I 3155.



auf in nachkonstantinischer Zeit, im Zusammenhang mit der damals mächtig aufblühenden Verehrung der heiligen Märtyrer. Als eine Folge dieses Kultes tritt das Bestreben hervor, den Altar in den über den Gräbern der Märtyrer erbauten Kirchen in möglichster Nähe des verehrten Märtyrergabes zu errichten, ja zuweilen den Leib des Heiligen in den Altar selbst einzuschließen. Besaß man keine Heiligenleiber, so suchte man in Kirchen, welche zu Ehren von Heiligen geweiht wurden, wenigstens mit den Reliquien in mittelbare oder unmittelbare Berührung gekommene Gegenstände, z. B. Tücher (brandea), beizusetzen, um wenigstens auf solche Weise eine memoria der Heiligen zu bekommen. Gegen Ende des christlichen Altertums kann man bereits von einer beinahe allgemeinen kirchlichen Gewohnheit sprechen, irgend welche Reliquien in allen Altären zu bergen. Selbst der seit dem 8. Jahrhundert auftretende Tragaltar (altaro portatilo) entbehrte schon im Mittelalter nicht der Reliquien. Ausnahmen von der Regel lassen sich übrigens während des ganzen Mittelalters selbst bei fixen Altären bemerken. — Die Form des Altars war, wie schon oben erwähnt, in der ältesten Zeit die eines Tisches. Für den Altar, der einen Märtyrerkörper umschloß, eignete sich aber am besten die Sarkophagenform. Auch die Altäre der romanischen Periode hatten bald Tisch- bald Sarkophagenform, welsch letztere in Deutschland (nicht so in Frankreich) schon im Laufe dieser Periode die nahezu allgemein übliche geworden war. Die Wände des Altarkörpers (stipos) sind oft architektonisch verziert, in der romanischen Zeit mit einem Rundbogenfries, in der Gotik mit Maßwerk. Die Renaissance liebte für den stipos die Sarkophagenform, welche auch die Barockzeit beibehielt. Der stipos ist aber schon in der Barockzeit, besonders aber während der Rokokoperiode nicht mehr geradlinig abgegrenzt, sondern selbst an den Ecken geschweift, nach oben ausgebaucht, nach unten eingezogen. — Bezüglich des Altars, dessen drei wesentliche Teile stipos (Altarkörper), mensa (Altarplatte), sepulchrum (Reliquiengrab) sind, schreibt das römische Missale<sup>1</sup> vor: Altare, in quo sacrosanctum Missae sacrificium celebrandum est, debet esse lapideum et ab Episcopo sive ab Abbate facultatem a Sede apostolica habente consecratum: vel saltem ara lapidea, similiter ab Episcopo vel Abbate ut supra consecrata, in eo inserta, quae tam ampla sit, ut hostiam et maiorem partem calicis capiat.

a) Die von alters her im Abendlande für die Opferstätte des Neuen Bundes gebräuchlichste Bezeichnung ist altaro<sup>2</sup>. Wenn Tertullian schreibt: „Wenn aber der Geist sich vor sich selbst schuldig fühlt, wie wird er sich erlösen, das Gebet eines beschämten Herzens zum Altare zu geleiten?“, so ist damit wahrscheinlich nicht der Altar der Kirche, sondern der himmlische Altar gemeint<sup>3</sup>. Cyprian hingegen hat den liturgischen Altar im Auge, wenn er in Betreff der Anhänger des Novatian sagt: Falsa altaria et illicita sacerdotia et sacrificia sacerloga . . . fingentes . . . sententia Domini iudicuntur<sup>4</sup>, und den rebellischen Priestern von Karthago zuruft: Aliud altare constitui aut sacerdotium novum praeter unum altaro et unum sacerdotium non potest<sup>5</sup>. Von den Späteren sei nur Optatus von Mileve

<sup>1</sup> Rubr. gen. Tit. XX.<sup>2</sup> De exhort. castit. c. 10.<sup>3</sup> Wieland, Mensa und Confessio 112.<sup>4</sup> Ep. 69, 2.<sup>5</sup> Ep. 43, 5.<sup>6</sup> De schism. Donat. 6.

angeführt, welcher schreibt: Quid est enim altare nisi sedes et corporis et sanguinis Christi? — Seltener wird das Wort ara gebraucht, worunter man gewöhnlich die heidnische Opferstätte meinte, wenn z. B. Minucius Felix schreibt: Delubra et aras non habemus<sup>1</sup>. Doch gebraucht schon Tertullian das Wort ara vom christlichen Altar: Nonne solemnior erit statio tua, si ad aram Dei steteris?<sup>2</sup> Gegenwärtig wird das Wort ara zur Bezeichnung der altaria portabilia verwendet<sup>3</sup>. — Bei den griechischen Vätern überwog die Bezeichnung „Tisch“ (τράπεζα), der man mit vielerlei Epitheta beigab: τράπεζα μουσική, φρικώδης, ἱερὰ. So sagt Johannes Chrysostomus<sup>4</sup>: „Der schauererregende Tisch (τράπεζα φρικώδης) steht in gleicher Weise für alle bereit, für den Reichen wie für den Armen.“ Gregor von Nazianz<sup>5</sup> mahnt: „Habe Scheu vor dem mystischen Tisch, welchem du dich nahest; vor dem Brote, dessen du theilhaftig wurdest; vor dem Kelche, den du empfangst, als du durch das Leiden Christi vollendet wurdest.“ Noch jetzt heißt bei den Griechen der einzige in ihren Kirchen befindliche Altar ἱερὰ τράπεζα. Auch von Augustinus<sup>6</sup> wird der Altar Domini mensa genannt, womit schon der Apostel die Opferstätte des Neuen Bundes bezeichnet hatte<sup>7</sup>. Der Name mensa erhielt sich (im kirchlichen Rechtsbuch und im Pontifikale) für die Steinplatte, welche auf den eigentlichen Altarkörper (stipes) gelegt und mit ihm zu einem Ganzen (wenigstens moralisch durch die Salbung) verbunden wird. — Eine seltenere Bezeichnung war θυσιαστήριον, welche Eusebius<sup>8</sup> auf den Altar der von Konstantin erbauten Basilika zu Tyrus anwendet.

b) Der Altar der ersten Christengemeinden war ein einfacher Tisch, dem man eine weitere Bedeutung nicht zumaß, der vielleicht nach der Synagoge wieder profanen Zwecken dienen konnte. Das ergibt sich aus den der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts entstammenden Thomasakten<sup>9</sup>, in welchen berichtet wird: „Es befahl aber der Apostel seinem Diakon, einen Tisch bereit zu stellen. Sie stellten aber eine Bank auf, welche sie dort gefunden hatten. Und der Apostel breitete Linnen darüber und legte das Brot der Eulogie darauf und stellte sich davor und sprach usw.“ Auch noch späterhin ist der Altar ein Tisch, welchen man zur Feier der Eucharistie herbeibringt und nach Beendigung des Gottesdienstes wieder entfernt. Einen solchen beweglichen Altar in Tischform setzt auch der hl. Cyprian<sup>10</sup> voraus, wenn er sich einmal des Ausdrucks bedient: considentibus Dei sacerdotibus et altari posito. Es war die Herbeibringung des Altares anfänglich wohl Sache der Diakonen. Denn noch im 4. Jahrhundert klagt ein christlicher Schriftsteller<sup>11</sup>, daß die römischen Diakonen dieser Pflicht nicht nachkämen, sondern den in großer Anzahl vorhandenen niederen Klerikern überließen. Diese tragbaren Altäre waren, wie sich das schon aus Zweckmäßigkeitsgründen ergibt, aus Holz. Wir besitzen hierfür zudem noch ausdrückliche Zeugnisse. Der hl. Athanasius klagt in seiner Historia Arianorum<sup>12</sup>, daß die Häretiker in ihrer Wut die Sitze der Kleriker, den bischöflichen Thron und den Altar, welcher aus Holz war, ergriffen und außerhalb des Gotteshauses verbrannten. Optatus von Mileve<sup>13</sup>

<sup>1</sup> Octavius c. 32.

<sup>2</sup> De orat. c. 19. Wieland (Mensa und Confessio 113) denkt auch hier nicht an ein konkretes „am Altare Stehen“.

<sup>3</sup> Rubr. gen. tit. XX.

<sup>4</sup> Hom. 21 (Quod oportet haereses esse).

<sup>5</sup> Orat. 11.

<sup>6</sup> Ep. 59 ad Paulin.

<sup>7</sup> 1 Kor 10, 21.

<sup>8</sup> Hist. eccl. 10, 4.

<sup>9</sup> Acta Thomae n. 46, ed. Bonnet 35. Wieland, Mensa und Confessio 115.

<sup>10</sup> Ep. 45, 2.

<sup>11</sup> Quaest. ex Vet. et Nov. Test. quaest. 101. Migne, P. L. 35, 2301.

<sup>12</sup> c. 56. Migne, P. G. 35, 760.

<sup>13</sup> De schism. Donat. 6, 1.

erzählt, daß die Donatisten mit dem Holze des Altares ein Feuer angezündet hätten. Auch im Mittelalter gab es vereinzelt solche hölzerne Altäre; so mußte noch der heilige Bischof Wulfstan von Worcester<sup>1</sup> (1062—1095) die in seiner Diözese befindlichen hölzernen Altäre beseitigen und durch steinerne ersetzen.

Altäre aus Stein kennt im christlichen Altertum bereits der hl. Gregor von Nyssa<sup>2</sup>: „Dieser heilige Altar, an dem wir stehen“, spricht er, „ist seiner Natur nach ein gewöhnlicher Stein, der sich in nichts von den übrigen Steinplatten unterscheidet, aus denen unsere Wände gebaut werden und mit denen man unsere Fußböden schmückt. Da er aber dem Dienste Gottes geweiht ist und die Segnung erhalten hat, so ist er ein heiliger Tisch, ein maffelloser Altar, der nicht mehr von allen, sondern nur von den Priestern und auch von diesen nur mit Scheu berührt wird.“ In ähnlicher Weise äußert sich der hl. Johannes Chrysostomus<sup>3</sup>: „Dieser Altar ist zwar seiner Natur nach nur ein Stein, er wird aber geheiligt, wenn er den Leib Christi aufnimmt.“ Die erste kirchliche Vorschrift, welche bestimmt, daß der Altar aus Stein hergestellt sein muß, stammt aus dem 6. Jahrhundert. In seinem 26. Kanon verordnet nämlich die Synode von Epäon (517): *Altaria nisi lapidea chrismatis unctione non sacrentur*, eine Verordnung, die nachmals auch in das gregorianische Dekret<sup>4</sup> Eingang gefunden hat, wodurch der bereits allgemein bestehende Gebrauch noch eine weitere Festigung erhielt. Die Generalkrubriken<sup>5</sup> schreiben einfach vor: *Altaro . . . debet esse lapideum*.

Auch der aus Stein erbaute Altar hatte ursprünglich die Tischform. Das älteste Beispiel von Altären dieser Art dürfte die Mensa von Nuriol in Südfrankreich (5. Jahrhundert) sein. Eine durchgreifende Änderung des Altares wurde jedoch eingeleitet durch die Beisetzung von Reliquien im Altare, die jetzt ein wesentliches Erfordernis des katholischen Altares darstellt. Es wird dieser Brauch in populären und auch in wissenschaftlichen Darstellungen auf die angebliche Sitte zurückgeführt, in der Zeit der Verfolgung beim Katakombengottesdienst direkt über dem Grabe der Märtyrer das heilige Mesopfer zu feiern, und dabei sei es das Grab der Märtyrer, sei es ihren Sarkophag selbst als Altar zu benützen. Speziell wurden von den Archäologen, z. B. von de Rossi, die Arkosolien der Katakomben als solche Reliquienaltäre bezeichnet. Diese Arkosolien waren in den cubicula der Cömeterien befindliche Nischen, welche oben entweder die Form eines Tonnengewölbes besaßen oder bloß in einer rechteckigen Fläche abschlossen. In solchen Nischen konnte der Leichnam beigelegt werden, indem man entweder einfach einen Sarkophag hineinstellte oder die Vorderseite der Nische, etwa bis zur Höhe eines Tisches, aufmauerte (von de Rossi *sepolcro a mensa* genannt). Es ist aber zum mindesten zweifelhaft, ob je auf einem solchen Arkosoliengrabe das heilige Mesopfer dargebracht wurde. Bei dem *sepolcro a mensa* wäre es immerhin möglich gewesen; ganz und gar unwahrscheinlich aber ist es, daß ein in die Nische gerückter Sarkophag zu diesem Zwecke benützt wurde, da die Deckel der ältesten Sarkophage die Gestalt von Siebeldreiecken, Akroterien und Satteldächern aufwiesen<sup>6</sup>. Wieland<sup>7</sup> hat ferner dargetan, daß eine solche Verwendung des Märtyrergabes als Altar überhaupt nicht nachgewiesen werden kann, und verweist auf einige Beispiele, die eine solche Verwendung geradezu ausschließen. So findet man in der Papstgruft der Kallistuskatakomba noch gegenwärtig den Unterbau eines steinernen Altares, und zwar nicht über, sondern vor dem Grabe des heiligen Papstes und Märtyrers Kyllus II. Wieland schließt daraus mit Recht: „Wenn man nun die

<sup>1</sup> Vita S. Wulstani 3, 14.

<sup>2</sup> De bapt. Christi. <sup>3</sup> Hom. 20 in 2 Cor. n. 3.

<sup>4</sup> c. 31, D. I De consecratione. <sup>5</sup> Tit. XX.

<sup>6</sup> Wieland, Mensa und Confessio 147. <sup>7</sup> Ebd. 151.



Märtyrergräber im 4. und 5. Jahrhundert so heilig hielt, daß man neben ihnen Altäre aufstellte, so ist nicht abzusehen, daß man die eucharistische Feier von dem unmittelbaren Kontakt mit den Gräbern hätte entfernen sollen, während man in der Verfolgungszeit die Gräber selbst als Altäre benützt hätte.“ Auch Prudentius<sup>1</sup> berichtet, daß den Gebeinen des heiligen Märtyrers Hippolytus ein Altar „beigesetzt“ ist (*ara adposita*), welche Ausdrucksweise deutlich verrät, daß der Altar sich nicht über dem Grabe des Heiligen erhob. Die Beisetzung von Reliquien im Altar hängt vielmehr zusammen mit dem nach dem Aufhören der Verfolgung neu erblühenden Märtyrerkultus. Allenthalben erhoben sich über den Grabstätten hochverehrter Märtyrer größere oder kleinere Basiliken, in welchen sich häufig der Altar direkt über dem in einer Vertiefung unter der Basis des Altares befindlichen Heiligengrabe erhob. Ja zuweilen umschloß der Altar sogar den Sarkophag selbst. In letzterem Falle hatte es keine Schwierigkeit, dem Verlangen der Gläubigen, mit dem Heiligengrabe selbst in Berührung zu treten, Tücher (*brandea*, *palliola*) auf dasselbe zu legen usw., Genüge zu leisten, da man hierzu nur ein kleines Türchen (*fenestella*) in der Um-mauerung des Altares anzubringen hatte. Bildete das Heiligengrab die Basis, auf welcher der Altarbau sich erhob, so konnte eine Berührung durch einen durchbrochenen Marmorverschluß (*transenna*) oder auch durch ein Fensterchen (*fenestella confessio-nis*) ermöglicht werden. Lag jedoch das Grab tiefer unter der Basis des Altarbaues, dann waren kleine Schächte (*cataractae*) nicht zu entbehren. Manchmal waren sogar mehrere Schächte von verschiedener Tiefe angebracht, wie z. B. in der Peters- und in der Paulsbasilika zu Rom, die je nach ihrer Tiefe mehr oder weniger nahe zu dem Heiligengrabe führten<sup>2</sup>.

Reliquienaltäre waren also zuerst nur in jenen Kirchen zu finden, welche über oder neben dem Grabe eines Heiligen erbaut waren. Solcher Art waren auch die Altäre in jenen Kirchen, in welche man die Heiligenleiber transferierte, was im Abendlande zuerst der hl. Ambrosius tat, während in Rom die Translationen erst ziemlich spät unter den Päpsten Paul I. (757—767) und Paschasius I. (817—824) erfolgten. Die Verehrung der Heiligen wollte sich aber nicht bloß an deren Gräbern betätigen, sondern drängte von selbst zur Errichtung neuer Kultstätten zu Ehren der Heiligen. So sehr war man indes daran gewöhnt, den Heiligenkult nur an den Gräbern der Heiligen auszuüben, daß man diese neuen Kirchen in gewissem Sinne zu Grabkirchen gestaltete. Das konnte nur geschehen, wenn man Reliquien der Heiligen in den Kirchen beigesetzte. Im Abendlande faßte man den Begriff „Reliquie“ im weiteren Sinne: es genügten Teile der Marterwerkzeuge, durch welche der Heilige den Tod erlitten, Stücken Leinwand, die in das Blut der Märtyrer getaucht waren, Tücher, die auf dem wirklichen Grabe der Heiligen niedergelegt waren usw. Im Orient hingegen pflegte man schon frühzeitig die Gebeine der Heiligen zu teilen und konnte so wirkliche Reliquien *de corpore* in den Kirchen beisetzen. Schon Sozomenus<sup>3</sup> berichtet, daß eine Diaconissin der Macedonianer in Konstantinopel gegen Ende des 4. Jahrhunderts Gefäße mit Reliquien der 40 Märtyrer von Sebaste unter der Platte des Altares in einem unterirdischen Oratorium beigesetzte. Von den gleichen Heiligen fand man auch Reliquien in einem Altar der Irenekirche in Konstantinopel, als Kaiser Justinian dieselbe zu restaurieren befohl. Da dieselbe schon in den Akten des dritten allgemeinen Konzils von Ephesus (431) erwähnt werden, so waren die Reliquien wahrscheinlich schon bei der Weihe der Kirche dorthin gekommen. Im Abendland wurde es erst seit dem 9. Jahrhundert allgemein üblich, die Gebeine der

<sup>1</sup> Peristeph. 11.<sup>2</sup> Kirsch, Die christlichen Kultusgebäude 57.<sup>3</sup> Hist. eccl. 9, 2. Kirsch, Die christlichen Kultusgebäude 62.

Heiligen zu teilen. Wollte man demnach eine Kirche zu Ehren eines Heiligen errichten, so waren Reliquien erfordert, um wenigstens eine ideelle Grabeskirche zu erhalten. Diese Regel spricht sich schon aus in der Bestimmung des Konzils von Karthago 398, wonach alle Altäre, welche als *memoriae martyrum* errichtet worden waren, abzubrochen seien, wenn sich nicht dort das wirkliche Grab, eine Reliquie, die Wohnung der Märtyrer oder die Stätte ihres Todes sich befinde<sup>1</sup>. Auch in Rom herrschte schon im 6. Jahrhundert, wie aus einem Briefe des Papstes Vigilius an Bischof Pro-futurus von Braga hervorgeht, die Regel, daß in Kirchen, die Heiligen geweiht waren, Reliquien derselben beigelegt sein mußten. Man kannte jedoch auch Kirchen, die ohne Beisetzung von Reliquien die Weihe empfangen. Da nun schon nach dem Gelasianum<sup>2</sup> die Kirche zu Ehren irgend eines Heiligen geweiht wird, so scheint gegen Ende des christlichen Altertums die Beisetzung von Reliquien in den Kirchen bzw. Altären bereits regelmäßig gewesen zu sein. Übrigens gab es bis ins 10. Jahrhundert herab nicht selten Altäre<sup>3</sup>, in welchen bei der Konsekration wegen Mangels der Reliquien nach Vorschrift der Synode von Chelsea in England (816) die heiligste Eucharistie (gewöhnlich drei konsekrierte Hostien) refondiert worden war<sup>4</sup>. Wie viel man im Mittelalter darauf hielt, möglichst viele Reliquien und darunter besonders Märtyrerreliquien in die Altäre zu legen, geht aus dem etwa 1071 geschriebenen Pontifikale des Bischofs Gundekar II. von Eichstätt hervor, wonach bei der Konsekration des Hochaltars der Domkirche in Eichstätt im Jahre 1060 156 Reliquien von heiligen Märtyrern, Bekennern und Jungfrauen beigelegt wurden. Unter diesen Reliquien ist auch eine *Particula S. Crucis* erwähnt, wie eine solche schon im christlichen Altertum bei der Dedikation der Basilika zu Sétif in Algier im Jahre 359 in dem Altar eingeschlossen wurde<sup>5</sup>. — Schon in altchristlicher Zeit legte man Wert darauf, die für den Altar bestimmten Reliquien in kunstvolle Behälter, Büchsen oder Kapseln (meist aus edlem Metall) zu legen<sup>6</sup>. Die Beisetzung der Reliquien geschah zunächst in ähnlicher Weise wie die Beisetzung der Heiligenleiber, d. h. man legte die Reliquienbehälter in eine zuweilen nicht unbeträchtliche<sup>7</sup> Vertiefung unterhalb des Altares; oder es wurden auch mehr der modernen Weise entsprechend die Reliquien im Altare selbst beigelegt, sei es, daß man sie in eine der Stützen legte, welche die Altarplatte trugen, sei es, daß man sie in das Innere des ringsum geschlossenen Altares legte.

c) Eines Tragaltars wird in den ersten christlichen Jahrhunderten noch nicht Erwähnung getan. Die erste sichere Nachricht hierüber gibt uns Beda der Ehrwürdige<sup>8</sup>, der von den beiden im Sachsenlande wirkenden angelsächsischen Missionären Ewald dem Weißen und Ewald dem Schwarzen berichtet, daß sie auf ihren Missionsreisen das heilige Messopfer darbrachten *habentes secum vascula et tabulam altaris vice dedicatam*. Diese Tragaltäre waren anfänglich wohl nur einfache, verzierte Holztafeln. Wenigstens berichtet der Verfasser der *Miracula S. Dionysii*<sup>9</sup> von den Priestern, welche Karl d. Gr. auf seinem Sachsenfeldzuge begleiteten, daß ihnen eine mit Linnen bedeckte Holztafel als Altar diene. Aber schon im 9. Jahrhundert war die Materie, aus welcher der abendländische Tragaltar hergestellt wurde, Stein.

<sup>1</sup> Kirsch 68.      <sup>2</sup> Ed. Wilson 133.

<sup>3</sup> Siehe die Belege bei Schmid, Geschichte des Altares 95 ff.

<sup>4</sup> Durandus, *Rationale* I. 1, c. 7, n. 23.

<sup>5</sup> Kirsch, Die christlichen Kultusgebäude 61.

<sup>6</sup> Über solche aus dem Altertum stammende Reliquienbehälter vgl. ebd. 69 ff.

<sup>7</sup> Der viereckige Steinbehälter, welcher die Reliquien der Basilika bei Ain-Verba in Nordafrika enthielt, lag in einer Tiefe von etwa 1,5 m unter dem Boden der Kirche. Vgl. ebd. 70.

<sup>8</sup> Hist. Angl. 5, 11.

<sup>9</sup> Mabillon, *Acta SS. O. S. B. saec. III, P. II*, 350.

Hinkmar von Reims<sup>1</sup> († 882) bestimmte, daß in Nothfällen, wenn die Kirche oder der Altar noch nicht konsekriert wäre, oder wenn in Kapellen, für die eine Konsekration nicht angezeigt erscheint, das heilige Meßopfer dargebracht werden solle, sich der Priester einer vom Bischof konsekrierten Tafel aus Marmor oder aus schwarzem Stein oder auch aus Schiefer bedienen solle. In einem Freisinger Schenkungsverzeichnis des 11. Jahrhunderts werden die Tragaltäre einfach lapides itinerarii genannt<sup>2</sup>. Schon im 9. Jahrhundert wurden dem Tragaltar Reliquien beigelegt, wie ausdrücklich von einem Tragaltar bezeugt wird, den Karl der Kahle dem Kloster St-Denis schenkte<sup>3</sup>. In ihrer ältesten Gestalt sind diese Tragaltäre nichts anderes gewesen als einfache Holz- oder Steintafeln. Der hl. Anselm<sup>4</sup> bezeugt, daß noch zu seiner Zeit in der Normandie solch einfache Steintafeln als Tragaltäre konsekriert wurden, und fügt hinzu: Quod ego non damno nec tamen facere volo. Er will vielmehr, daß der Tragaltar non sine fundamento, d. h. nicht ohne Unterlage hergestellt werde, quod multi custodiunt et fere ubique custoditur. Auch Ivo von Chartres<sup>5</sup> († 1112) betont ausdrücklich, daß er Portatilien nur weihe, wenn sie seien in tabulis ligneis vel in aliquo competenti substratorio compacta et firmiter affixa. Die uns aus dem Mittelalter erhaltenen Tragaltäre stellen deshalb Tafeln oder längliche Kästchen dar, die an den Seitenflächen und auf der Oberfläche reiche Verzierungen aufweisen. So bietet z. B. ein Tragaltar aus M.-Glabbach oben Darstellungen der Opfer Abels, Melchisedechs und Abrahams, unten Christus am Kreuz zwischen den Figuren der ecclesia und der synagoga, an den Seiten Moses und die eiserne Schlange, Job mit der Allegorie der Geduld, Isaiaß und Zacharias<sup>6</sup>.

d) Im christlichen Altertum galt die Regel, in jeder Kirche nur einen Altar zu errichten. So spricht z. B. Bischof Paulinus von Tyrus in der Rede, die er gelegentlich der Einweihung der Basilika zu Tyrus hielt, von einem θυσιαστήριον μονογενές<sup>7</sup>. Bei den Griechen findet sich noch jetzt nur ein Altar in der Kirche. Konstantin d. Gr. soll in der Laterankirche sieben Altäre aufgestellt haben und aus einem Briefe Gregors d. Gr. an den Bischof Palladius im südlichen Gallien erfahren wir, daß dieser Bischof in einer von ihm erbauten Kirche 13 Altäre errichten ließ. Seitdem gar manche Priester täglich nicht bloß einmal, sondern mehrmals zelebrierten, ergab sich ein dringendes Bedürfnis nach zahlreichen Altären, zumal an Stifts- und Klosterkirchen. Dazu kam die Stiftung zahlreicher Benefizien und die steigende Verehrung zahlreicher Heiligen und ihrer Reliquien, zu deren Ehre man Altäre erbaute. Die Viktorskirche in Xanten hatte schon 1128 sieben Altäre, deren Zahl nach und nach auf 27 anwuchs; der Dom von Magdeburg zählte deren 48, die Marienkirche in Danzig 46. Gegen eine zu große Vermehrung der Altäre wandte sich schon frühzeitig die kirchliche Gesetzgebung. Ein Kapitular Karls d. Gr.<sup>8</sup> aus dem Jahre 805 verordnete, daß keine überflüssigen Altäre in den Kirchen sein sollten; desgleichen gebot ein Mainzer Provinzialkonzil von 1261<sup>9</sup>, alle überflüssigen Altäre hinwegzunehmen, und gestattete für gewöhnliche Pfarrkirchen lediglich deren drei. Als jedoch die Synode von Pistoja, von andern Erwägungen ausgehend, erklärte, es sei passend und der altkirchlichen Gewohnheit entsprechend, daß in jeder Kirche nur ein Altar sei, und daß es ihr sehr gefalle, wenn dieser Brauch wieder eingeführt werde, verurteilte Pius VI. in der Konstitution Auctorem fidei diesen Satz als temeraria, perantiquo, pio,

<sup>1</sup> cap. 3, can. 3. Migne, P. L. 125, 794.

<sup>2</sup> Meichelbeck, Hist. Frising. I 233.

<sup>3</sup> Martène, De antiq. eccl. rit. I. 2, c. 17.

<sup>4</sup> L. 3, ep. 159.

<sup>5</sup> Ep. 72 u. 80.

<sup>6</sup> Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes 158.

<sup>7</sup> Hist. eccl. 10, 4.

<sup>8</sup> Hartzheim, Conc. Germ. I 388.

<sup>9</sup> Ebd. III 599.



multis abhinc saeculis in Ecclesia, praesertim Latina, vigenti et probato mori iniuriosa<sup>1</sup>.

e) Beim altare fixum sind drei Bestandteile auseinanderzuhalten: die Altarplatte (mensa), der Altarkörper (stipes) und das Reliquiengrab (sepulchrum). Die Altarplatte (mensa) ist aus einem einzigen Naturstein herzustellen<sup>2</sup>, eine aus mehreren Steinen bestehende mensa ist sicher unerlaubt<sup>3</sup>. Eine gipsähnliche Masse würde nicht genügen, wohl aber ist Schiefer erlaubt<sup>4</sup>. Mit dem Steine der Altarmensa darf ferner kein anderes Material verbunden sein, so daß etwa rings um die Mensa ein Kranz von Holz oder Marmor geführt würde<sup>5</sup>. — Der stipes des Altars kann aus Haussteinen hergestellt werden, was am angemessensten erscheint, er kann aber auch aus Ziegelfleinen aufgemauert sein. Ferner kann er aus vier Säulen oder Pfeilern, auf welche die Mensa zu liegen kommt, bestehen, oder es kann die Rückseite Mauerwerk (Natur- oder Ziegelfein) sein, während an der Vorderseite zwei oder mehrere Säulen (Pfeiler) die Mensa tragen<sup>6</sup>. Besteht der stipes aus Ziegelfleinen, so ist es Vorschrift (oportet), von welcher jedoch nicht die Gültigkeit der Konsekration abhängt, daß wenigstens die Seiten oder die Säulchen (latera seu columnellae), auf welchen die Mensa ruht, aus Stein sind. Der Stipes wird mit der Mensa passend durch Zementierung verbunden, um eine Exekration hintanzuhalten. Eine Vorschrift hierüber besteht nicht. — Das sepulchrum des Altars kann eine vierfache Lage haben. Es befindet sich entweder an der Oberseite der Mensa, was wohl die praktischste und gegenwärtig gewöhnlichste Art ist, das Sepulchrum anzubringen. Es kann sich ferner befinden auf der Vorderseite (a parte anteriori) oder Rückseite (a parte posteriori) des Stipes, ferner auf der oberen Fläche des Stipes unter der Mensa (in medio summitatis stipitis)<sup>7</sup> und wird in diesem Falle nicht durch einen besondern Stein (tabula, sigillum), sondern durch die Mensa selbst geschlossen. In das Sepulchrum kommt die Kapsel mit den Reliquien. Die Mißachtung dieser Vorschrift würde die Ungültigkeit der Altarkonsekration nach sich ziehen<sup>8</sup>. De praecepto ist es, daß diese Reliquien von mehreren Heiligen herrühren (wobei der Begriff sanctus in weiterem Sinn auch auf die beati ausgedehnt werden darf, qui sunt in antiquissima et immemorabili cultus possessione)<sup>9</sup>, speziell von heiligen Märtyrern<sup>10</sup>. Keineswegs ist aber verlangt, daß es Reliquien de corpore seien; es würden auch andere Reliquien, z. B. Kleidungsstücke usw., genügen<sup>11</sup>. Nach dem Pontifikale müssen ferner drei Weihrauchföner und die Konsekurationsurkunde in das zu versiegelnde Reliquiengefäß gelegt werden. — Da in den Generalrubriken ausdrücklich die Konsekration des Altars vorgeschrieben ist, so folgt daraus von selbst, daß auf einem exekrierten Altar das heilige Meßopfer nicht dargebracht werden darf. Der Altar wird aber exekriert, wenn die Mensa vom Stipes entfernt oder auch nur aufgehoben wird<sup>12</sup>, nicht aber, wenn der ganze Altar, Mensa und Stipes zusammen, an einen andern Ort transferiert wird, ohne daß dabei eine Trennung von Mensa und Stipes vorgenommen wird<sup>13</sup>. Ferner gilt der Altar

<sup>1</sup> Prop. 31 damn. Denzinger n. 1531 (1894).

<sup>2</sup> S. R. C. 17. Juni 1843, n. 2862.

<sup>3</sup> S. R. C. 19. Mai 1896, n. 3907. <sup>4</sup> S. R. C. 20. April 1887, n. 3674.

<sup>5</sup> S. R. C. 29. Aug. 1885, n. 3640; 23. April 1893, n. 3797.

<sup>6</sup> S. R. C. 20. Dez. 1864, n. 3126; 8. Juni 1894, n. 3829.

<sup>7</sup> Für diesen Fall enthält das Pontifikale ein eigenes Weihenformular: De consecratione altaris, cuius sepulchrum est in medio summitatis stipitis.

<sup>8</sup> S. R. C. 6. October 1837, n. 2777; 22. Sept. 1848, n. 2991.

<sup>9</sup> Many, De locis sacris 208.

<sup>10</sup> S. R. C. 6. October 1837, n. 2777.

<sup>11</sup> Many, De locis sacris 208.

<sup>12</sup> S. R. C. 15. Mai 1819, n. 2599.

<sup>13</sup> Many, De locis sacris 210.

als exekriert, wenn die Mensa eine *fractura enormis* aufweist. Eine *fractura enormis* ist gegeben, wenn die Mensa in zwei oder mehrere Stücke zerbrochen ist, so daß sie als eine einheitliche Mensa nicht mehr angesehen werden kann. In einer an den Erzbischof von Rennes erlassenen Instruktion vom 6. Oktober 1837<sup>1</sup> nennt die Ritenkongregation auch jene *fractura* eine *enormis*, wenn eine Salbungsstelle von der Mensa weggebrochen ist (*enormis propter locum unctionum, licet levis in se*)<sup>2</sup>. Die Exekration ist auch gegeben, wenn die Reliquien aus dem Sepulchrum entfernt werden, oder wenn der das Sepulchrum verschließende Stein entfernt, zerbrochen oder weggehoben wird<sup>3</sup>. — Das *altare portatile* besteht aus einer einzigen Steinplatte, in deren Mitte das mit einem Stein bedeckte kleine Sepulchrum sich befindet; es gilt als exekriert, wenn eine *fractura enormis* vorliegt, wenn die Reliquien entfernt oder das Sepulchrum in der oben erwähnten Weise beschädigt oder geöffnet wurde. In jeder konsekrierten Kirche soll wenigstens der Hochaltar ein *altare fixum* im strikten Sinne des Wortes sein und mit der Kirche konsekriert werden<sup>4</sup>. Noch sei bemerkt, daß man auch in einem weiteren als dem bisher erörterten Sinn von *altare fixum* spricht. Wenn es sich nämlich um das Altarprivilegium handelt, gilt im Sinne der *Congregatio indulgentiarum* auch ein solcher Altar als *fix*, dessen *Stipes* (oft nur aus Holz) zwar bleibend und fest am gleichen Platze ist, aber nur ein *Portatile* umschließt; genauer wäre die Bezeichnung: *altare portatile in modum fixi*. — Daß der Altar sich auf einer Erhöhung befindet, zu welcher mehrere Stufen hinaufführen, wird von den Rubriken vorausgesetzt. Nach dem *Ritus celebrandi*<sup>5</sup> muß der Priester zu Beginn des Staufelgebetes *sub infimum gradum altaris* herabsteigen, und das *Caeremoniale episcoporum* bestimmt, daß der Diafon beim *Pontificalamte stans* ... in *gradu altaris infra suppedaneum* injensiert werde.

2. Die kirchlichen Vorschriften erwähnen nichts von einem Über- oder Hochbau des Altares, weil derselbe tatsächlich nur akzidenteller Natur ist. Charakteristisch für die Zeit des Basilikenstiles ist das *Ziborium*, ein auf vier, seltener sechs Säulen ruhender Tempel- oder becherartiger Überbau. Das Wort *Ziborium* leitet sich her von dem griechischen *χρῶριον*, das ursprünglich die becherartige Fruchthülse der Kolakasia, in erweitertem Sprachgebrauch jedes becherartige Gefäß bezeichnet. Nach dem Berichte des *Liber pontificalis*<sup>6</sup> soll schon Konstantin d. Gr. ein silbernes, mit dem Bilde des Erlösers geschmücktes *Ziborium* der Kirche des hl. Petrus geschenkt haben; als regelmäßiger Altarüberbau hat sich das *Ziborium* bis in die romanische Zeit hinein erhalten. Überhaupt ist diese Art von Altarüberbau niemals gänzlich aus der Kirche verschwunden: selbst in gotischen Kirchen, wie z. B. an einem Seitenaltar des Domes in Regensburg, finden sich noch *Ziborien*, und bekanntlich ist auch noch gegenwärtig der Altar über der Konfessio des hl. Petrus in Rom mit einem gewaltigen *Ziborium* überdeckt. Auch das *Caeremoniale episcoporum*<sup>7</sup> kennt das *Ziborium*; denn wenn es für den Hochaltar der Domkirchen einen Baldachin aus Tuch vorschreibt, fügt es hinzu: *si altare . . . non supra habeat*

<sup>1</sup> n. 2777.

<sup>2</sup> Many (*De locis sacris* 211) und auch Lehmkühl (*Theol. mor.* II, n. 225) glauben jedoch nicht, daß in einem solchen Falle eine *fractura enormis* gegeben sei, weil die Kongregation nicht *per modum definitis* aut *generaliter decernitis* gesprochen habe.

<sup>3</sup> Many, *De locis sacris* 212; vgl. S. R. C. 14. März 1861, n. 3106.

<sup>4</sup> S. R. C. 19. Sept. 1665, n. 1321; 4. Febr. 1898, n. 3978.

<sup>5</sup> 3, 1.

<sup>6</sup> Ed. Duchesne I 172.

<sup>7</sup> L. 1, c. 12, n. 13.

aliquod ciborium ex lapide aut ex marmore confectum. Das Ciborium ist in der Tat ein durchaus idealer Überbau des Altars. Es läßt das, was die Hauptsache am Altare ist, den eucharistischen Opfertisch, gebührend hervortreten und dient ihm zum Schmucke, während bei den Altarüberbauten anderer Stilperioden das, was die Hauptsache ist, der Altartisch, häufig zum dienenden architektonischen Gliede erniedrigt wird, wie dies namentlich bei vielen künstlerisch hervorragenden gotischen Altären der Fall ist. Das Ciborium erhebt sich als Thronhimmel passend über jenem Orte, wo der König der Könige im heiligsten Mesopfer in Gnaden gegenwärtig wird.

3. Ist das Ciborium als Altarüberbau zu bezeichnen, so entwickelten sich bereits in der romanischen Stilperiode die Anfänge eines eigentlichen Altaraufbaues. Wie für den Altar der Basilikenperiode das Ciborium charakteristisch gewesen, so ist es für die romanische Periode der Altaraufsatz, welcher nur allmählich in Aufnahme kam und rückwärts auf die (sehr breite) Mensa des Altars gestellt wurde, welsch letzterer seit dem 11. Jahrhundert mehr und mehr gegen die Ostwand des Presbyteriums hingerückt erscheint, so daß nunmehr der bischöfliche Thron und resp. der Sitz des Belebanten auf die Evangelienseite zu stehen kommen. Dieser in der Regel nicht sehr hohe (in der Mitte vielfach etwas überhöhte) Altaraufsatz präsentierte sich als Rückwand des Altartisches, woher seine Benennung retrofrontale kommt, wofür auch zum Unterschied vom Antependium die Bezeichnung superfrontale gebräuchlich war. Diese Altaraufsätze waren anfänglich Holztafeln (tabulae — retotabulae), mit Gold und Edelsteinen belegt, oder bemalt, oder mit kostbaren Stoffen und Stickereien überzogen; später begegnet man auch steinernen Altaraufsätzen. Von diesen charakteristischen Rückwänden führen die Altäre der romanischen Periode den Namen Retable-Altäre<sup>1</sup>.

Hatte man jahrhundertlang strengstens daran festgehalten, daß die Heiligenreliquien unter (resp. in) dem Altare liegen müssen, so begann man nunmehr auch auf den Altar Reliquien zu stellen, wo sie den Augen der Gläubigen sich so recht als die köstlichsten Blüten und Früchte darstellten, die aus dem Opfer des Altars hervorgesproßt sind. Anfänglich stellte man die Reliquien in den kostbarsten Gefäßen verschiedenster Form<sup>2</sup>, besonders gern in kleineren und größeren Schreinen, die teils Sarkophag- teils domförmig waren, unmittelbar auf den Altar, nachmals aber in Nischen, die im Altaraufsatz angebracht waren; für die größeren Reliquienschraine wurde nicht selten ein eigener, den Altaraufsatz überragender Hinterbau mit Ciboriumdach resp. Baldachin aufgeführt. Und so ergab sich als ein weiteres Charakteristikum für die Altäre der romanischen Periode, daß sie vielfach Reliquienaltäre in einem ganz spezifischen Sinne waren. Durand<sup>3</sup> zählt die Reliquiengefäße

<sup>1</sup> Sehr eingehend handelt von den verschiedenen Arten der Altaraufsätze in der romanischen Periode Müntzenberger, Zur Kenntnis und Würdigung der mittelalterlichen Altäre 18 ff; nach ihm wären die Altaraufsätze lange Zeit beweglich (nur an hohen Festen aufgestellt) gewesen, feste Altaraufsätze aber erst gegen Ende der romanischen Periode aufgekomen.

<sup>2</sup> Schmid, Der christliche Altar 199.

<sup>3</sup> Rationale I. 1, c. 3, n. 26.



(*phylacteria*; Gefäße zur Aufbewahrung der *reliquiae Sanctorum*) zum regelmäßigen *ornatus altaris*.

4. Es war selbstverständlich, daß die Gotik ihre herrlichen konstruktiven und dekorativen Formen auch auf das Wichtigste im Gotteshause, auf den Altar, anwenden werde; wie der *Stipes* (gewöhnlich aus Haustein), so bot ihr namentlich der Altaraufsatz, den sie aus der romanischen Periode überkommen hatte, hierzu Gelegenheit. Diesen Altaraufsatz (aus Holz oder Stein) erhöhte sie unter Anwendung ihrer Formen zu einem rückwärts über die ganze Mensa hin laufenden, verhältnismäßig immerhin noch niedrigen Schrein, der oben ganz eben, nur in der Mitte hie und da überhöht war und in dessen kastenartigen Nischen Reliquien und Heiligenbilder aufgestellt werden konnten. Als seit dem 14. Jahrhundert die Skulptur und Malerei sich immer herrlicher entfalteten, da erbaute man, um ihnen ein möglichst großes Feld für ihre Schöpfungen zu Gottes Ehre und der Gläubigen Erbauung einzuräumen, über dem bisherigen Altaraufsatz noch einen zweiten und höheren Schrein, den man mit Skulpturen oder mit Malereien ausfüllte, und der anfänglich nach oben hin auch noch einen geradsinigen Schluß hatte, aber seit dem 15. Jahrhundert mit formenreichen Fialen bekrönt wurde, die mannigfach durchbrochen waren und für Skulpturen neuen Raum boten. So war nun der Altaraufsatz zur Basis (= Staffel), zum Fuß (piede) oder Fundament für den Mittelschrein geworden, woraus des ersteren Bezeichnung als Staffel oder *Piedrella* (*Predella*) sich erklärt. Am Mittelschrein (da und dort auch an der *Piedrella*) brachte man Flügel (auch Doppelflügel) an, die wiederum mit Skulpturen (Reliefs) oder mit Malereien geschmückt waren, so daß man den Schrein schließen oder öffnen, nach Verschiedenheit der Tage und Zeiten des Kirchenjahres den Gläubigen verschiedene Bildwerke, z. B. in der Fasten Szenen aus dem Leiden Jesu, zu Gesicht bringen und auf diese Weise eine ebenso wohlthuende als segensbringende Abwechslung oder Veränderung erzielen konnte, von welcher die Flügelaltäre den Namen *Wandelaltäre* (*wandelen mhd. = verändern*) erhalten haben. Wegen ihrer vielen — sei es gemalten, sei es geschnitzten — Bilder hat man sie auch *Bilderaltäre* genannt.

5. Wie in der Architektur, so vollzog sich auch im Altarbau nur allmählich der Übergang von der Gotik in die Renaissance. Noch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts baute man bei uns Altäre, deren Anlage und Gliederung (*Predella*, Schrein, Bekrönung, selbst Flügel) ausgeprägt die des gotischen *Bilderaltars*, deren Detailformen aber schon die der Renaissance waren. Erst mit dem beginnenden 17. Jahrhundert tritt der eigentliche Altarbau der Renaissance auf, der sich wesentlich als ein, oft in mehrere Stockwerke abgeteilter Hochbau darstellt und vom *Stipes* häufig räumlich getrennt, die ganze Chorbreite räumlich ausfüllt und bis an den Plafond reicht. An Stelle des gotischen *Bilderschreins* erscheinen besonders in der Stilperiode des Barock die sog. „Altarblätter“, Ölgemälde von oft gewaltigen Dimensionen; ihnen stehen zur Seite Säulen, die sich meist kuffenartig hintereinanderschieben und deren architektonische Bedeutung lediglich darin besteht, Kranzgesimse zu tragen, auf welchen an Stelle der gotischen Altarbekrönung ein Dreiecksgiebel oder auch ein Paar korrespondierender Schneckengiebel ruhen, in deren Mitte ein kleines Gemälde,

ein farbiges Rundfenster, der Name Jesu usw. sich befinden. Mitunter auch flankieren die Säulen die Mensa wie in einem Halbkreis und tragen oben eine durchsichtige Krone, die als eine Erinnerung an das alte Ziboriumdach bzw. an den Altarbalдахin erscheint. An dieser Form des Altars brachte auch das 18. Jahrhundert keine wesentliche Änderung, nur daß der Rokoko-Stil, seinem Wesen als Dekorationsstil entsprechend, gerade am Altarbau sich besonders betätigte. „Das schwerfällige, kraftstrogende Ornament des Barock wurde ersetzt durch das zierliche, leichte Muschel-, Schweif- und Wandelwerk des Rokoko. Architektur und Skulptur vereinigten sich zur Bildung dieser graziosen, oftmals pomphaft überladenen Werke, die ganz auf malerischen Effekt berechnet waren, nämlich die Abbildung meist ekstatischer Heiligen in ein möglichst günstiges Licht zu setzen.“<sup>1</sup> Die Zeit des Klassizismus erwies sich auch beim Altarbau als eine Zeit der Ernüchterung in der Bevorzugung der geraden Linie und einfach verzierter Dreiecksgiebel als Bekrönung. Das 19. Jahrhundert hat es wie zu keinem neuen Kirchenbaustil, so auch nicht zu einem besondern Stil für den Altarbau gebracht. Bei einzelnen neuen, romanischen und gotischen Kirchen hat man nicht ohne Erfolg den Versuch gemacht, den Ziboriumsbau wieder neuaufleben zu lassen.

### § 35. Der Schmuck des Altars.

1. Es wäre der Würde des christlichen Gottesdienstes durchaus unangemessen, wenn neben den Vorschriften über den Bau der Altäre nicht noch besondere Bestimmungen über den Schmuck der Altäre anzutreffen wären. Zunächst soll hier jener Schmuck behandelt werden, welcher notwendig bei jedem Altare, welcher zur Feier des heiligen Messopfers gebraucht wird, vorhanden sein muß; hierauf die Vorschriften, die sich auf die akzidentelle Ausschmückung der Opferstätte beziehen. Zum wesentlichen Altarschmuck gehört vor allem die Altarbefleidung mit Linnen und das Pallium oder sog. Antependium. Die einschlägigen Vorschriften der Generalrubriken lauten also: *Altare operiatur tribus mappis seu tobaleis mundis, ab Episcopo vel alio habente facultatem benedictis, superiori saltem oblonga, quae usque ad terram pertingat, duabus aliis brevioribus vel una duplicata. Pallio quoque ornetur coloris, quoad fieri potest, diei festo vel officio convenientis.* Zum Altarlinnen gehört auch das — jetzt freilich sehr klein gewordene — *Korporale*, von welchem sowie von der zugehörigen *Palla* daher des Zusammenhanges wegen gleich hier die Rede sein wird.

a) Da schon Optatus von Mileve den Donatisten fragend zurufen konnte: *Quis fidelium nescit, in peragendis mysteriis ipsa ligna (der hölzerne Altar) lintamine cooperiri?* so ist klar, daß es in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts schon allgemeiner Brauch war, den Altar für die Opferfeier mit einem Linnentuch zu bedecken, und wenn auch gänzlich unwahrscheinlich ist, was ein dem Papste Pius I. fälschlich beigelegtes Dekret<sup>2</sup> voraussetzt, daß nämlich schon zu Anfang des 2. Jahr-

<sup>1</sup> Kleinschmidt, Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte 456.

<sup>2</sup> c. 27, D. II de consecratione.

hundert<sup>1</sup> bei der Opferfeier vier Linnentücher (einschließlich des Korporale) auf dem Altare gelegen haben, so dürfte doch über allen Zweifel erhaben sein, daß seit der ältesten Zeit wenigstens ein solches in allgemeinem Gebrauch war. Denn schon nach den Thomasakten aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts breitete der Apostel über die Bank, welche ihm als Altar diente, ein Linnen<sup>2</sup>; die gnostische Pistis Sophia berichtet sogar von Christus selbst: „Jesus aber stand bei dem Opfer, breitete an einem Ort linnene Gewänder aus und stellte einen Becher Weins darauf und Brote gemäß der Zahl der Jünger.“<sup>3</sup> Der Grund, mehrere Linnentücher auf den Altar zu legen, dürfte darin zu suchen sein, daß man für den Fall unvorsichtigen Verschüttens des heiligen Blutes dem Durchsickern bis auf die mensa altaris möglichst vorbeugen wollte<sup>4</sup>. Übrigens reicht das dem Papste Pius I. beigelegte Dekret jedenfalls über das 7. Jahrhundert hinaus und ist ein Beleg dafür, daß man um jene Zeit schon in manchen Kirchen vier Altartücher hatte, während man freilich anderwärts noch zu Ende des Mittelalters mit zwei resp. drei sich begnügte<sup>5</sup>. Im Ordo Missae des Burchard von Straßburg, welcher 1502 erschien, sind außer dem Korporale drei Altartücher vorgeschrieben, wobei es nach römischem Ritus verblieb.

b) Schon Papst Sylvester<sup>6</sup> soll unter Ausschluß seidener oder farbiger Altartücher angeordnet haben, daß die Opferfeier in puro linteo ab Episcopo consecrato stattfinden, daß also die Altartücher linnen seien, was auch durchs ganze Mittelalter Regel blieb, von der nur vereinzelte Ausnahmen (Verwendung von Seiden- oder Goldstoffen, Perlstickereien) vorkommen. Wohl aber hat man das (obere) Altartuch schon im Mittelalter mit Besatzstücken (praetextae, listae, aurifrisia) aus Gold, Seide, oder mit einem bunt gewirkten oder gestickten Saume verziert (tobaleae frisatae), an dessen Stelle seit Anfang des 17. Jahrhunderts allmählich die Spitzen traten, welche anfänglich noch sehr wertvoll und solid waren, aber schon im Laufe des 18. Jahrhunderts mehr und mehr entarteten, bis endlich in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts die flitterhaften Tüllspitzen mit eingesteppten und eingestickten modernen Mustern und mit unterlegtem roten Stoff an den Altären sich so übermäßig breit machten, daß die Erinnerung an den ursprünglichen Charakter eines Altartuchs faum es verloren ging.

c) Die Altartücher decken die Ober- und die beiden Seitenflächen des Altars; besondere Sorgfalt aber verwendete man auf den Schmuck der Vorderseite des Altars, welche mit kostbaren Decken, zuweilen auch mit Vorhangtafeln (frontalia) aus edlem Metall verkleidet zu werden pflegte. Man nannte diese Tücher Pallae, Vestes altaris, die gebräuchlichste Bezeichnung hierfür ist antependium, weil es, wie Belet<sup>7</sup> sagt, ante altare dependi oportet<sup>8</sup>. Während der Basilikenperiode waren die Antependien wohl zum öfteren aus Metall<sup>9</sup>, seit dem 12. Jahrhundert kommen auch aus Holz gemalte, daneben seit dem 13. gestickte und gewobene in Aufnahme. In der Gotik wurde die Stirnseite des Altars durch architektonische Gliederung des Steines selber,

<sup>1</sup> Acta Thomae n. 46, ed. Bonnet 35. Wieland, Mensa und Confessio 115.

<sup>2</sup> c. 46, p. 309 (ed. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften, I. Bd., Leipzig 1905). Wieland, Mensa und Confessio 115.

<sup>3</sup> Missale Rom., De defect. 10, n. 12.

<sup>4</sup> Schmid, Der christliche Altar 291 f.

<sup>5</sup> c. 46, D. I de consecratione.

<sup>6</sup> Rationale c. 115.

<sup>7</sup> Zahlreiche Belege hierfür bietet der Liber pontificalis. Die bekanntesten Beispiele sind der berühmte Paliotto d'oro von Sant' Ambrogio in Mailand, die Palla d'oro von S. Marco in Venedig, das von Kaiser Heinrich II. der Domkirche in Basel geschenkte, jetzt in Paris befindliche Antependium, das Antependium von Klosterneuburg bei Wien (jetzt als Retable verwendet).



nicht selten mit Figuren und durch Anwendung von Polychromie reich geschmückt und auf solche Weise ein eigenes Antependium entbehrlich gemacht. Diese Antependien stehen mit den Altartüchern unter der einen Idee des *indumentum*<sup>1</sup>, der *pallia*, des *pallium altaris*, welsch letzteren Namen sie in den liturgischen Büchern gewöhnlich führen. Seine ursprüngliche Bestimmung, nicht bloß die Mensa, sondern den ganzen Altar mantelartig zu bedecken, ist dem Hauptaltartuch<sup>2</sup> noch gewahrt durch die Vorschrift des römischen Missale und des Caeremoniale episcoporum<sup>3</sup>, gemäß welcher wenigstens die beiden Nebenseiten des Altars *usque ad terram* vom Altartuch bedeckt sein sollen. Bezüglich der Antependien selber lautet die Vorschrift des Caeremoniale episcoporum<sup>4</sup> wie folgt: *quod si (altare maius) a pariete diiunctum et separatim sit, apponentur tam a parte anteriori quam posteriori illius pallia aurea vel argentea (getriebene Arbeit) aut serica auro perpulchre contexta (Goldbrokat) coloris festivitati congruentis, eaque sectis quadratisque lignis munita, quae telaria vocant, ne rugosa aut sinuosa, sed extensa et explicata decentius conspiciantur.* Die Vorschrift, das Antependium an einem Holzrahmen (*telare* = *lignum*, cui *tela*e affiguntur) zu befestigen, was erst seit dem Ende des 16. Jahrhunderts nach und nach in Gebrauch kam, kann sich selbstverständlich nur auf Stoffantependien beziehen, sowie auch nur von ihnen die keineswegs streng verpflichtende (*quoad fieri potest*; Missale) Forderung gilt, daß sie die

<sup>1</sup> Noch jetzt wird im römischen Ritus der Altarweihe das Ausbreiten der Altartücher über den neu konsekrierten Altar als *vestire altare vestibis albis*, als Bekleiden (*induere*) mit der *tunica iuconditatis* bezeichnet.

<sup>2</sup> Die beiden unteren Altartücher, die übrigens auch aus Binnen (wenngleich etwas größerem) sein müssen, brauchen nur die ganze Oberfläche der Mensa zu bedecken. Statt zwei gesonderter solcher Binnentücher darf man eines von solcher Länge gebrauchen, daß man es doppelt über die ganze Mensa legen kann. Das unterste dieser beiden Binnentücher braucht nicht unmittelbar auf der steinernen Mensa zu liegen, diese kann und resp. soll (um die Altartücher gegen Feuchtigkeit zu schützen) vielmehr mit dem sog. *Chrismale* (auch *Substratorium* genannt; Pontif. rom. in *ordinat. Subdiacon.*) bedeckt sein, d. i. mit einem *pannus lineus ceratus* (gewächstes Binnen) *ad mensuram altaris (sc. mensae) factus*, wie seine nähere Bestimmung im römischen Pontifikale lautet, welches vorschreibt, daß dieses Chrismale nach vollendeter Altarweihe vor den Altartüchern und zu deren Schutz über die Mensa ausgebreitet werde, welche kurz zuvor reichlich mit Katechumenenöl und mit Chrisma (daher a *potiori* Chrismale genannt) gesalbt und über welcher Wachs mit Weihrauch verbrannt worden ist; zwar wird die Mensa nach vollendetem Salbungs- und Verbrennungsakt abgewischt, was aber nicht so vollkommen geschehen kann, daß die Altartücher, wenn sie sofort unmittelbar auf die Mensa zu liegen kämen, nicht mehr besetzt würden. Obschon das Chrismale, wie mir scheint, nur für die Altarweihe ausdrücklich und rechtsverbindlich vorgeschrieben ist, so haben doch manche Synoden aus Utilitätsrücksichten angeordnet, daß man sich desselben für immer bediene. — Um die Altartücher von oben her gegen Staub u. dgl. zu schützen, haben viele Synoden nach dem Vorgang des hl. Karl Borromäus vorgeschrieben, daß über der Mensa zur Zeit, wo auf dem Altare nicht funktioniert wird oder das Allerheiligste ausgelegt ist, eine Schutzdecke ausgebreitet sei; so verordnet das Prager Konzil von 1860: *Altarium mensae, ne sordibus pateant, mundo panno (nicht notwendig Binnen, keine bestimmte Farbe vorgeschrieben, selbst ungebleichtes Binnen, mit passender Stiderei verziert, ist zulässig) operiendae sunt; quod tegumentum autem, quando sacra fiunt (Messe, Benedictionen), non ex parte tantum replicetur, sed semper omnino tollatur.* Während der feierlichen Vesper aber darf es auf dem Altare liegen bleiben und muß nur durch zwei *Akolythen pro incensatione altaris ad Magnificat* zurückgeschlagen werden (Caer. ep. I. 2, c. 1, n. 13).

<sup>3</sup> L. 1, c. 12, n. 11.

<sup>4</sup> Ebd.

liturgische Tagesfarbe haben sollen. Erstreckt sich das Antependium, wie es bei den aus getriebenem Metall (mit Email), aus Stein (mit Reliefs), aus bemalten Holztafeln oder aus ornamentierten Holzverkleidungen hergestellten gewöhnlich der Fall ist, auch auf die Nebenseiten, so daß also auch diese gleich der Vorderseite schon ihre Bekleidung haben, dann ist es sonder Zweifel zulässig, daß gerade so wie in parte anteriori auch auf den Nebenseiten das Altartuch nicht usque ad terram, sondern nur einige Finger breit über den unteren Rand der Mensa herabgehe, so daß nach allen Seiten hin der Rahmen des beweglichen und resp. die Anschlußfuge des fixen Antependiums an die Mensa durch das Altartuch noch vollständig verhüllt wird. Das Altartuch resp. seinen gestickten Saum oder seine Spitzen am Antependium weit, z. B. bis gegen dessen Mitte, herabgehen zu lassen, ist entschieden unschön und ein Verstoß gegen die Idee des Antependiums als der eigentlichen Hülle für den Altarstipes. Einen bekrönungsartigen (coronis) Leisten (aus Holz, Messing u. dgl.) zu dem Zweck am oberen Rand der Mensa ringsherum laufen zu lassen, um so einen möglichst engen Anschluß des Altartuches an den Altar und bzw. auch an das Antependium zu erzielen, ist durch das Caeremoniale episcoporum<sup>1</sup> ausdrücklich verboten, in dessen Sinn auch das Prager Konzil von 1860<sup>2</sup> verordnete: Circa angulos altaris nullae coronides, nec lignae nec utcumque pretiosae ducantur, sed earum loco apponi poterunt fasciae (Besatzstreifen) ex auro (Goldborten) vel serico confectae aut variegatae (buntgestickt). Diese Besatzstreifen oder Säume sind am oberen Altartuch anzubringen, und zwar in mäßiger Breite, damit sie, wie schon gesagt, das Antependium nicht zu weit herab verdecken. Gestickte Säume in kirchlichen Mustern sind den Spitzen durchschneitlich vorzuziehen; wählt man letztere, so nehme man wenigstens keine lustigen Zülspitzen, sondern kräftig gehaltene Linnen- oder Wollspitzen mit ernstlichen stilgerechten Mustern. Für den bildlichen Schmuck der Antependien wählte man im Mittelalter Kreuze, Szenen aus der heiligen Geschichte usw. Besonders empfehlen sich bildliche Darstellungen der Typen des Kreuzesopfers und des dasselbe repräsentierenden heiligen Messopfers, z. B. das Opfer Abrahams, Melchisedech's, die eiserne Schlange.

d) Außer dem Altartuch und resp. den Altartüchern, welche die ständige Bekleidung des Altars ausmachen, bezeugen wir schon frühe noch einem weiteren Sinentuch, das von jeher erst beim Offertorium auf den Altar kam und alsbald nach der Kommunion wieder entfernt wurde. Dasselbe führt schon in der kurzen Messerkklärung, welche dem Bischof Germanus von Paris beigelegt wird und die jedenfalls ins früheste Mittelalter hinaufreicht, im Unterschied von der palla altaris oder dem gewöhnlichen Altartuch den Namen palla corporalis, ohne Zweifel weil auf dieses Tuch unmittelbar der sakramentale Leib des Herrn zu liegen kam, welcher durch die Konsekration der beim Offertorium auf dieses Tuch gelegten Opfergaben der Gläubigen gegenwärtig wird. Bei Rabanus Maurus<sup>3</sup> heißt das in Rede stehende Tuch corporalis pallium, in den römischen Ordines kurzweg Corporale; Amalarius sagt: Sindon, quam solemus corporale appellare, und in der ambrosianischen Liturgie führt es ausschließlich den Namen Sindon, ohne Zweifel, weil man gerade in diesem obersten Altartuch wegen seiner unmittelbaren Berührung mit dem sakramentalen Opferleib des Herrn das vollkommenste Abbild jener reinen Sindon<sup>4</sup> erblickte, in welche der vom Kreuz abgenommene Leib des Herrn war gewickelt worden<sup>5</sup>. Nach Angabe der älteren römischen Ordines brachte vor Beginn der Oblation ein Acolyth<sup>6</sup> oder ein Subdiacon<sup>7</sup> das unverhüllt auf dem Kelch liegende Corporale zum Altar herzu,

<sup>1</sup> L. 1, c. 12, n. 11.<sup>2</sup> Coll. Lac. V 531.<sup>3</sup> De instit. cleric. 1, 33.<sup>4</sup> Mt 27, 59.<sup>5</sup> Ordo rom. VI, n. 7.<sup>6</sup> Ebd. I, n. 12; III, n. 1.<sup>7</sup> Ebd. II, n. 9.

wo der auf der rechten Seite des Altars stehende Diakon es in Empfang nahm, das eine Ende desselben auf den Altar legte und das andere Ende dem auf der entgegengesetzten Seite stehenden Diakon zuwarf, worauf sie es gemeinsam über dem Altar ausbreiteten<sup>1</sup>. Im sechsten römischen Ordo<sup>2</sup> ist ausdrücklich bemerkt, dieses Tuch *ex puro lino* müsse so groß sein, daß es die ganze Oberfläche des Altars decke. Auf dasselbe wurden, nachdem Volk und Klerus ihre Naturaloblation abgegeben hatten, die zur Konsekration ausgewählten Brote gelegt und der mit dem geopfertem Wein gefüllte Konsekrationsschale gestellt, und zwar letzterer in der römischen Kirche nicht, wie es zu Durands Zeit schon in den meisten Kirchen üblich war<sup>3</sup>, hinter die Opferbrote, sondern auf deren rechte Seite, um anzudeuten, das im Kelch geheimnisvoll vergossene Opferblut des Herrn sei am Kreuze aus der durchstochenen rechten Seite seines heiligsten Leibes geflossen<sup>4</sup>. Wahrscheinlich schon vor, jedenfalls nach der Konsekration wurden die *munera altaris*, Hostien und Kelch, mit dem *Korporale* zugedeckt, und zwar (wenigstens der Kelch, in welchen Fliegen fallen konnten) *non tam causa mysterii quam cautela*<sup>5</sup>. Weil das *Korporale* sehr groß war, konnte mit demselben auch der Kelch zugedeckt werden, was um so leichter ging, wenn der Kelch nicht hinter dem sakramentalen Opferleib, sondern rechts von ihm stand. Waren wie in der feierlichen Messe Leviten dabei, so hatte es keine Schwierigkeit, das eine *Korporale* über den Kelch zu dessen Bedeckung heraufzuschlagen, auch wenn er hinter der Hostie stand. Wohl zunächst aus Zweckmäßigkeitsrücksichten und für die Privatmesse kam für den Kelch eine eigene Bedeckung in Gebrauch, die — als Ableger von dem einen *Korporale* (*filiola* in der mozarabischen Liturgie) — gleichfalls aus Linnen und ein zusammengelegtes kleineres *Korporale* (*corporale complicatum*) war, das den Namen *palla* (= *pallium calicis*) führte, auch kurzweg *corporale* oder *corporale*, *quod non explicatur* hieß<sup>6</sup>. Damit nun diesem *Korporalableger* auch die mythische Bedeutung nicht fehle, bezog man es auf jenes sinnene *Sudarium*, welches<sup>7</sup> gesondert vom Leichentuche (= *Korporale*) im Grabe des Herrn gelegen war. Daß man schon im 12. Jahrhundert vielfach zur Bedeckung des Kelches ein eigenes *Korporale*, somit zwei *Korporalien* hatte, ersieht man aus Rupert von Deutz<sup>8</sup>, aus Sicard von Cremona u. a.; übrigens hielten wenigstens für die *missa solemnis* die Kluniazenser, die Hirsauer und viele Kirchen an der ursprünglichen Praxis, mit dem einen *Korporale* auch den Kelch zu bedecken, noch lange fest, die Kartäuser bis in die Gegenwart.

Aus dem Verhältnis der *Palla* zum *Korporale* wird klar, warum man noch zu Ende des 15. Jahrhunderts (vgl. Burchard von Straßburg) die *Palla* und das *Korporale* zusammen in die eine *Bursa* legte, ferner warum die Kirche, welche vorkommenden Ausnahmen (*Korporalien* aus Seide u. dgl.) gegenüber stets darauf drang, daß die *Korporalien* aus reinem Linnen seien, auch den Gebrauch von *Pallen* aus Seide u. dgl. nicht dulden durfte; hat sie auch gestattet, daß die *Palla*

<sup>1</sup> n. 7.

<sup>2</sup> Der Brauch, das *Korporale* in einer eigenen Hülle (*bursa*) zum Altar zu tragen, scheint erst im Laufe des späteren Mittelalters aufgefunden zu sein, war aber zur Zeit Burchards von Straßburg (Ende des 15. Jahrhunderts) schon allgemein. — Zum Aufbewahren der *Korporalien* nach der Opferfeier hatte man vielfach eigene, schön ausgestattete *capsae corporalium* aus Holz (vgl. Boß, Geschichte der liturgischen Gewänder II 267 ff.).

<sup>3</sup> *Rationale* I. 4, c. 30, n. 22.<sup>4</sup> *Microlog.* c. 10.<sup>5</sup> *Ebd.*

<sup>6</sup> Durand., *Rationale* I. 4, c. 29. Innocent. III., *De sacrific. missae* c. 56. *Ordo rom.* XIV. Migne, P. L. 78, 1164.

<sup>7</sup> *3o* 20, 7.<sup>8</sup> *De off. div.* 2, 23.



oben mit Seidenstoff (dem des Messgewandes entsprechend, aber mit Ausschluß der schwarzen Farbe) bedeckt sei, so verlangt sie doch ganz entschieden, daß der Teil der Palla, welcher unmittelbar auf den Kelch zu liegen kommt und die eigentliche Palla ist, reines Linnen sei<sup>1</sup>. Weiter ist klar, warum es für die Segnung der Palla kein eigenes Weiheformular gibt, sondern bei derselben die *benedictio corporalium* (Pontif. rom.) in Anwendung kommt. Das Altarlinnen, das ja Kleid des konsekrierten und darum hochheiligen Altares und resp. die Hülle für Jesu Opferfleisch und Opferblut ist, zu segnen, erscheint als uralter Brauch in der Kirche, wie die unter verschiedenen Titeln (*praefatio linteaminum*; *benedictio linteaminum*; *benedictio corporalium*) im Kirchweihritus der alten Sacramentarien<sup>2</sup> und Pontificalien<sup>3</sup> enthaltenen einschlägigen Segnungsformularien beweisen. Diese herrlichen Weihegebete beziehen sich entweder auf Altartücher und Corporale zugleich, oder es tritt zu dem allgemein gehaltenen Segnungsgebet noch ein spezielles über das Corporale hinzu. Gegenwärtig werden im unmittelbaren Zusammenhang mit der Kirche resp. Altarweihe nur die Altartücher (nebst andern *ornamenta altaris*, zu denen auch das Antependium gehört), nicht auch die Corporalien geweiht; für die Weihe der Corporalien enthält das römische Pontifical ein eigenes Formular, in welchem das Corporale bezeichnet ist als *lintheamen ad consecrandum super illud corpus et sanguinem Dei ac Domini nostri Iesu Christi*, ferner in Rücksicht auf den Brauch der alten Zeit als *lintheamen ad tegendum (Palla) involvendumque corpus et sanguinem Dei et Domini nostri Iesu Christi*, endlich als *novum sudarium corporis et sanguinis Redemptoris*; die Altartücher heißen in dem Weiheformular, das angewendet wird, wenn sie *extra dedicationem ecclesiae vel altaris* gesegnet werden, *lintheamina ad tegendum involvendumque altare*. Die Weihe der Altartücher sowohl als der Corporalien war von jeher ein Vorrecht der Bischöfe, daß sie nur kraft spezieller Vollmacht (z. B. *vi Quinquennialium*) an einfache Priester delegieren können. Für die Antependien ist keine spezielle Weihe erforderlich, da sie, wie oben schon angedeutet, zu den *ornamenta altaris* gehören und mit diesen unmittelbar nach der Altarkonsekration gesegnet werden. Erhielte der Altar später ein neues Antependium, so könnte für dessen Segnung (die übrigens nicht *de praecepto* ist) das Formular (*mutatis mutandis*) angewendet werden, welches im Pontifical am Schlusse der Altarkonsekration für die *benedictio tobaleorum, vasorum et ornamentorum altaris consecrati* vorgeschrieben ist.<sup>4</sup>

Weil hoch geweiht, sollen Altartücher und Corporalien nur von Priestern höherer Weihegrade gewaschen (*prima vice* ausgewaschen) werden<sup>5</sup>. Schon im Sacramentarium Gregorianum und in zahlreichen Ordines aus dem früheren Mittelalter<sup>6</sup> begegnen wir der noch jetzt gebräuchlichen Ansprache an die Subdiaconanden, in welcher das Waschen der Altartücher und Corporalien als ihr Dienst bezeichnet und ihnen des näheren gesagt wird: *Pallae, quae sunt in substratorio altaris (Altartücher) in alio vase debent lavari et in alio corporales pallae (= Corporale und Palla). Ubi autem corporales pallae lotae fuerint, nullo alio linteamen (auch nicht die Altartücher) debet lavari, ipsaque lotionis aqua in Baptisterium (d. h. das mit dem Baptisterium verbundene Sacrarium) debet vergi.*

<sup>1</sup> S. R. C. 10. Januar 1852.

<sup>2</sup> Sacram. Gelas. ed. Wilson 134. Sac. Greg. ed. Muratori II 486.

<sup>3</sup> Martène, De antiq. eccl. rit. I. 2, c. 13.

<sup>4</sup> S. R. C. 12. Sept. 1857, n. 3059 ad 26.

<sup>5</sup> Martène, De antiq. eccl. rit. I. 1, c. 8, art. 11.

e) Schon die liturgischen Schriftsteller des früheren Mittelalters, z. B. Amalarius<sup>1</sup>, Pseudo-Alkuin<sup>2</sup>, erblickten in der *palla altaris* et *corporalis* aus reinem, glänzend weißen Linnen nicht bloß ein Abbild der Grabtücher Jesu, sondern auch ein Sinnbild der durch Leiden erlangten Glorie des im Opfer fortlebenden historischen Christus sowohl als der nur durch Opfer und Entjagungen erreichbaren Heiligkeit der Glieder seines mystischen Leibes, der Gläubigen. Sehr bündig drückt Durand<sup>3</sup> hierüber sich also aus: *Significat corporale passionis intentionem seu corpus Christi; quia sicut linum multo labore ac multis tusionibus acquirit candorem, ita Christi caro multo certamine ad resurrectionis gloriam pervenit. Significat etiam ecclesiam, per quam corpus Christi (mystischer Leib) intelligitur, quae multis passionibus et pressuris ad candorem aeternae vitae perducitur.* Nach Amalarius<sup>4</sup> sollen Priester und Volk durch den Anblick des reinen Altarlinnen gemahnt werden: *ut sicut illud linteum castigatum est ab omni naturali viriditate et humore (so in der Leinpflanze waren), ita sit mens offerentium ab omni carnali cupiditate, et sicut illud nitet suo splendore, ita intentio offerentium simplicitate niteat coram Deo.*

Im Hinblick auf diese symbolische Bedeutung und Deutung des Altarlinnens begreift man unschwer, warum die Kirche stets so entschieden darauf gedrungen hat, daß die Altartücher und die Korporalien *ex lino tantum* (Linnen ohne Beimischung von Baumwolle), *ex puro lino*<sup>5</sup>, daß sie ganz linnen seien, und warum sie verboten hat<sup>6</sup>, daß die Korporalien in der Mitte, wohin die heilige Hostie und der Kelch kommen, mit Seide oder Gold gestickt seien; eine Saumstickerei an denselben, eine weiße zumal (auch weißer Spitzensaum) ist wenigstens nicht verboten, ebensowenig das sog. Stärken der Korporalien. Dem Herkommen gemäß wird vorn, an der Stelle, wo beim Altarfuß das Korporale vom Priester geküßt wird, ein kleines Kreuz eingenäht.

2. Um den Altar augenfällig als die Stätte des geheimnißvollen Golgothaopfers zu charakterisieren und den Zelebranten sowohl als das Volk zu möglichst glühender Andacht gegen den auf dem Altar sein Kreuzesopfer erneuernden Erlöser zu entflammen, hat die Kirche in den Generalrubriken des Meßbuches<sup>7</sup> verordnet, daß auf dem Altar, über welchem das heiligste Opfer zelebriert wird, ein Kreuz mit Kreuzigungsbild von solcher Größe und Höhe sich befinde, daß es vom Priester sowohl als vom Volke gesehen werden kann.

Rechts und links vom Altarkreuz müssen vorchriftsmäßig<sup>8</sup> bei der Opferfeier wenigstens zwei Leuchter stehen und auf denselben Wachskerzen brennen, auf der Epistelseite sodann sollte (am Altar oder in dessen Nähe) sich der sog. *Sanktus-* oder *Wandlungsleuchter* befinden. Ferner ist für die Feier der heiligen Messe das Vorhandensein wenigstens einer sog. *Kanontafel* vorgeschrieben, die nach Angabe der Generalrubriken an den Fuß des Altarkreuzes angelehnt werden darf, sodann ein Rissen oder Pult für das Meßbuch. Weiter soll auf der Epistelseite des Altars in dessen nächster Nähe

<sup>1</sup> De eccl. off. l. 3, c. 19.<sup>2</sup> De div. off. c. 40.<sup>3</sup> Rationale l. 4, c. 29.<sup>4</sup> De eccl. off. l. 3, c. 19.<sup>5</sup> Laut Dekretes der Ritenkongregation vom 15. Mai 1819, n. 2600 ist Hanf (*canabis*) dem Linnen gleich geachtet, dagegen Baumwolle (*gossypium*) vom Altar und von den Paramenten wegen Mangels der symbolischen Bedeutung ganz und gar ausgeschlossen.<sup>6</sup> Rit. in celebr. Missae l. n. 1.<sup>7</sup> Tit. XX.<sup>8</sup> Ebd.

ein Kredenztiſchen (*parva mensa*) oder ein anderer paſſender Platz (*fenestella* in der Mauer) für Teller mit Rännchen, für Handtuch und eine *campanula parva* angebracht ſein. Für den Hochaltar iſt ſtatt der *parva mensa* ein größerer, mit zwei Leuchtern ausgeſtatteter Kredenztiſch (*credentia*, *abacus*) notwendig, auf welchen für das Hochamt außer den Rännchen auch der Kelch mit Patene geſtellt, das Epiſtel- und Evangelienbuch, das Schultervelum für den Subdiakon, bei feierlichen Benediktionen die Segnungsobjekte, z. B. Kerzen, Palmen uſw., gelegt werden können. Der Kredenztiſch für ein Pontifikalamt muß auch für eine größere Lababokanne mit Teller, für die verſchiedenen Mitren, für das Gremiale, für den Canon Missae, für Bugia, Handſchuhe mit Teller uſw. Platz bieten und daher von größerem Umfang ſein, wofern man es nicht vorzieht (was zuläſſig und bequemer iſt), für die ſpeziſiſchen Pontifikalgegenſtände noch eine eigene zweite Menſa auf der Evangelienſeite in der Nähe des biſchöflichen Thrones zu errichten.

a) Ein eigentliſches Altarkreuz in unſerem Sinn kannte man im Abendlande während der Väterzeit nicht. Wohl werden zuweilen Kreuze erwähnt, allein dieſelben hatten ihren Platz entweder auf dem Altarüberbau, dem Ziborium, oder ſie hingen von demſelben oder an der Pergula (einem auf Säulen ruhenden Balken am Eingang des Presbyteriums, etwa dem Skonostas der griechiſchen Kirchen entſprechend) herunter. Vor dem 13. Jahrhundert hatte das Kreuz kaum einen feſten und beſtimmten Platz<sup>1</sup>, wiewohl der Brauch, ein Kreuz auf dem Altare aufzuſtellen, ſchon ſeit dem Ende des erſten Jahrtausends ſich bemerken läßt<sup>2</sup>. Wohl um den inneren Grund für die Aufſtellung eines Kreuzes auf den Altären anzudeuten, ſagt Sicard von Cremona: *Arae et altaria crucem Domini repraesentant*<sup>3</sup>; Honorius von Autun ſodann redet<sup>4</sup> von dem *erigere crucem super altare* als etwas allgemein Üblichem, deſgleichen Innozenz III., da er ſchreibt: *Inter duo candelabra in altari crux collocatur medio*<sup>5</sup>. Was längſt allgemeiner Uſus war, ſchrieben die Synoden des 16. Jahrhunderts, ſowie die Generalrubriken des Meßbuches und das Ceremoniale der Biſchöfe<sup>6</sup> ausdrücklich vor, eine Vorſchrift, welche wiederholt von der Ritenkongregation und beſonders dringlich von Benedikt XIV. in ſeiner ſchönen Enzyklika *Accepimus* (16. Juni 1746)<sup>7</sup> eingeklarſt wurde. Manche Altarkreuze dienten zunächſt als Vortragkreuze, wie ſolche ſchon im chriſtlichen Altertum Verwendung fanden, und wurden erſt in zweiter Linie als Altarkreuze verwendet. In manchen waren ſogar Kreuzpartikel eingekloſſen, aber bereits in der romanischen Periode, ganz beſonders aber ſeit dem 13. Jahrhundert wird es üblich, das Bild des Gekreuzigten an dieſen Kreuzen anzubringen. Gegenwärtig iſt dies ausdrückliche Vorſchrift<sup>8</sup>, da ja gerade der Anblick des Kreuzigungsbildes beſonders geeignet iſt, im Zelebrenten und im Volke warme Liebe zum Gekreuzigten anzufachen. Aus dieſem Grunde darf gemäß kirchlicher Beſtimmung<sup>9</sup> das Kreuzigungsbild am Altarkreuz nicht ſo klein ſein, daß Prieſter und Volk es kaum zu ſehen vermögen, und muß das Altarkreuz ſelber von ſolcher Größe und zwiſchen den Leuchtern ſo hoch geſtellt ſein, daß es den Blicken von Prieſter

<sup>1</sup> Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes 176.

<sup>2</sup> Kleinſchmidt, Lehrbuch der chriſtlichen Kunſtgeſchichte 503.

<sup>3</sup> Mitrale I. 1, c. 3.

<sup>4</sup> Gemma animae I. 1, c. 135.

<sup>5</sup> De sacrific. missae I. 2, c. 21; vgl. Ordo rom. XIV, n. 49.

<sup>6</sup> L. 1, c. 12, n. 11.

<sup>7</sup> Bull. Rom. II (1749) 124.

<sup>8</sup> Rit. celebr. I. 1, c. 2. Caer. ep. I. 1, c. 12, n. 11.

<sup>9</sup> S. R. C. 17. Sept. 1822, n. 2621 ad 7.



und Volf leicht zugänglich ist, ut sit visibilis tam celebranti quam populo. Das *Caeremoniale episcoporum*<sup>1</sup> schreibt vor: *Crux altaris sit praealta, ita ut pes crucis (nicht crucifixi) aequet altitudinem vicinorum candelabrorum, et crux ipsa tota candelabris superemineat cum imagine sanctissimi Crucifixi*; doch dürfte es, wenn das Kreuz von beträchtlicher Höhe ist, genügen, daß wenigstens das ganze Kreuzigbild über den Leuchterschalen und resp. über dem Haupte des Priesters liegt und zwischen die brennenden Kerzen zu stehen kommt. Verboten ist es, das Altarkreuz vor die Tabernakeltüre zu stellen<sup>2</sup>.

Schon im Mittelalter stand das Kreuz nicht immer auf der Mensa, sondern mitunter auf der Retable oder auf einem Hinterbau; ziemlich spät kamen, teils um die Altartücher zu schonen, teils um den Leuchtern und dem Altarkreuz eine mehr erhöhte Stellung zu geben, die sog. Leuchterstufen in Gebrauch, welche selbstverständlich noch auf der Mensa stehen sollen und die (wenn der Altar kein Tabernakelaltar ist) in der Mitte passend eine eigene Überhöhung für das Altarkreuz haben können. Befindet sich im Hochbau des Altars als Hauptbild eine in Skulptur oder Malerei (sog. Altarblatt) ausgeführte Darstellung des Heilandes am Kreuze, dann ist ein eigenes Altarkreuz zwischen den Leuchtern nicht gefordert. Wenn der am Kreuze geopfert Heiland in der heiligsten Eucharistie über dem Altare (in monstrantia vel in ciborio) zur Anbetung ausgesetzt ist, sollen aller Augen auf ihn gerichtet sein und kann daher das Altarkreuz als sein bloßes Bild fehlen, obgleich es — wenn herkömmlich — auch coram Sanctissimo auf dem Altare belassen werden darf, vorausgesetzt, daß es tiefer steht als das Sanctissimum und den Ausblick auf dieses nicht hindert<sup>3</sup>.

Die auf uns gekommenen Altarkreuze aus der romanischen und gotischen Periode<sup>4</sup> geben durch ihr wertvolles Material und ihre kunstschöne Form beredtes Zeugnis dafür, daß man im Mittelalter die hohe Bedeutung des Altarkreuzes besser zu würdigen wußte als in späterer und vielfach noch in unserer Zeit; denn auch jetzt noch stehen mitunter auf neuen Altären, deren Überbau teures Geld gekostet hat und vielleicht sogar kunstschön ist, armselige Kreuze, die in Rücksicht auf ihren materiellen und ihren Kunstwert grell abstecken gegen den Altarüberbau, obgleich dieser nicht gleich dem Altarkreuz zur wesentlichen Ausstattung des Altars gehört. Die mittelalterlichen Altarkreuze waren nicht selten aus edlem Metall und mit Edelsteinen besetzt; das *Caeremoniale episcoporum*<sup>5</sup> empfiehlt als Material für dieselben Silber, vergoldetes Erz oder Kupfer; das Prager Konzil von 1860 schreibt vor: *Crux altaris utpote principalis sacri faciendi supellex quoque modo decora sit*; selbstverständlich darf es auch aus Holz sein. — Die Art und Weise, den Heiland am Kreuze darzustellen, war in den verschiedenen Kunstepochen des Abendlandes verschieden<sup>6</sup>. Das Kreuz auf dem heiligen Tische stellt im Orient seit dem 11. Jahrhundert den Heiland als sterbend oder bereits gestorben (mit gerade ausgebreiteten Armen, ausgestrecktem Unterleib mit Vendentuch), also im Zustande tiefster Exanition dar, während man früherhin auch im Orient und im Abendland noch bis herab ins

<sup>1</sup> Ebb.      <sup>2</sup> S. R. C. 11. Juni 1904 ad 1.

<sup>3</sup> S. R. C. 2. Sept. 1741, n. 2365 ad 1.

<sup>4</sup> Kleinschmidt, Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte 502 ff.

<sup>5</sup> L. 1, c. 12, n. 11.

<sup>6</sup> Über die Archäologie des Kreuzes vgl. besonders Münz, Archäologische Bemerkungen über das Kreuz u., Wiesbaden 1866. Stodbauer, Kunstgeschichte des Kreuzes, Schaffhausen 1870. Gesele, Beiträge II 265. Forrer und Müller, Kreuz und Kreuzigung Christi, Straßburg und Bühl 1894, sowie die betreffenden Artikel von Bäumer in Wefer und Weltes Kirchenlexikon VII<sup>2</sup> 1054 ff, und Kraus, Realencyklopädie II 224—245.

13. Jahrhundert den Kreuzifixus als lebend, als stehend auf dem Pflod, ja als herrschend (mit Herrscherkrone oder mit Kreuznimbus, in langem Kleid oder doch mit längerer Schürze, in voller Ruhe, ohne Ausdruck von Schmerz) am Kreuze darstellte, um damit auszudrücken, daß der Tod über Christus als das Leben keine Macht gehabt habe, daß Christus nach des Psalmisten Weissagung (wie Ps 95, 10 schon bei Justin<sup>1</sup>, in der Itala und bei vielen Vätern lautet) vom Holze aus herrsche (*regnabit a ligno Deus*). Teilweise schon im 12., besonders seit dem 13. Jahrhundert pflegte man (unter griechischem Einfluß) auch im Abendlande (zuerst in Italien, später in Deutschland) den Kreuzifixus als Mann der Schmerzen, sterbend oder schon gestorben, mit Dornenkrone, übereinander genagelten Füßen, mehr oder weniger aufwärts gerichteten (an den sog. janenistischen Kreuzifixen mit fast gerade emporgestreckten) Armen darzustellen, aber in der Periode der Gotik immer noch nicht so derb realistisch und naturalistisch wie nachmals in der Zeit der Renaissance und des Barock. Das Altarkreuz bedarf keiner Benediktion; will man es gleichwohl benedizieren, so kann die Weihe ein einfacher Priester vornehmen<sup>2</sup>.

b) Vom Licht und seiner Bedeutung bei der eucharistischen Opferfeier war schon eingehend die Rede; hier sei nur bezüglich der Leuchter noch bemerkt, daß sie rücksichtlich ihrer Form tunlichst dem Stile der Kirche resp. des betreffenden Altars und Altarkreuzes entsprechen sollten. Die romanischen Leuchter waren durchschnittlich sehr nieder, hatten meistens dreigeteilten Fuß mit reichen, auf den Sieg des Lichtes über die Mächte der Finsternis bezüglichen Symbolen, kugeligen Knauf, an der Leuchterschale emporstehende Eidechsen u. dgl. Auch die gotischen Leuchter, meistens mit rundem Fuß, zylindrischem, durch (drei, fünf) Ringe, deren mittlerer größer ist, gegliedertem Schaft, sind verhältnismäßig immer noch nicht hoch, da sie nach der Predella sich richten mußten<sup>3</sup>; dagegen war auf den Renaissance- und Rokokoaltären für sehr hohe Leuchter Platz, die meistens einen aus dem Dreieck konstruierten Fuß haben, oft noch aus Silber hergestellt und in der Regel mit allerlei Ornamenten versehen wurden. Die Leuchter sollen — wenn irgend tunlich — aus Metall (Silber, Messing, Kupfer oder Bronze im Feuer vergolbet oder gut versilbert) sein und einen soliden, gehörig breiten Fuß und eine für den Schutz des Altars gegen Traufmachs hinreichend große Schale haben; Leuchter aus Holz sind durchschnittlich nicht zu empfehlen. Das Caeremoniale episcoporum<sup>4</sup> verordnet, daß die sechs Festleuchter auf dem Hochaltar der Kathedral- und Stiftskirchen wo möglich silbern seien, *argentea, si haberi possunt, sin minus ex aurichalco aut cupro aurato nobilius fabricata et aliquanto altiora spectabilioraque hic, quas ceteris diebus non festivis apponi solent*. In Beziehung auf die Höhe der Leuchter bemerkt das Caeremoniale: *Ipsa candelabra non sint omnino inter se aequalia, sed paulatim, quasi per gradus ab utroque altaris latere surgentia, ita ut ex eis altiora sint immediata hinc inde a lateribus Crucis posita*. Solch eine allmählich ansteigende Leuchterreihe macht sich sehr gut an Altären, die keinen Hinter- und resp. Hochbau haben, desgleichen bei turmformigen Tabernakelaltären, die nicht eine Retable oder einen Silberschirm zur Seite haben und denen sie daher als passende Pflanzung dienen.

c) Die sog. Kanontafeln, welche erst ziemlich spät auftreten, verdanken ihren Ursprung dem praktischen Bedürfnis, jene Gebete, welche *de minimis oculis, inclinato corpore etc.* gesprochen werden müssen, beim Versagen des Gedächtnisses ablesen zu

<sup>1</sup> Dialog. 73.<sup>2</sup> S. R. C. 12. Juli 1704, n. 2143.<sup>3</sup> Muster für romanische und gotische Leuchter: Kirchenschmuck Jahrg. 1859—1866. Jacob, Die Kunst im Dienste der Kirche § 41, n. 4.<sup>4</sup> L. 1, c. 12, n. 11.

können. Diesem Bedürfnisse wurde zunächst Rechnung getragen durch den Canon episcopalis<sup>1</sup>, dessen nur Bischöfe und andere mit den Pontificalien privilegierte Prälaten (in medio altaris) sich bedienen dürfen, und durch die beim heiligsten Opfer inmitten des Altars stehende Tafel, auf welche man bequemlichkeitshalber außer dem kleinen und dem Konsekrationkanon bald auch Gloria und Credo schrieb, desgleichen das Munda cor meum, vielfach auch das Supplices te rogamus, die drei Orationen, welche der Kommunion vorausgehen, und das Placeat tibi sancta Trinitas. In Rücksicht darauf, daß den Hauptinhalt dieser Tafel Bestandteile des großen und kleinen Canon bilden, hat man sie nicht unpassend „Canon tafeln“ genannt. Bei Karl Borromäus, der sie in seiner bekannten Instructio vorschreibt, heißt sie tabella secretorum, welchen Namen sie auch in dem von Clemens VIII. (1604) revidierten Meßbuche führt, und zwar aus dem Grunde, weil die Gebete des kleinen und großen Canon secreto zu sprechen sind; wo auch Gloria und Credo u. dgl. auf ihr stehen, heißt sie „Sekretentafel“ oder als „Canon tafel“ nur a potiori. Gleich dem Meßbuche kennen auch noch die Synoden des 17. Jahrhunderts<sup>2</sup> nur die mittlere Canon tafel; die beiden andern kamen – gleichfalls ad commoditatem celebrantis – lebiglich auf dem Wege der Gewohnheit sehr allmählich in Gebrauch. Gavantus in seinem Thesaurus sacrorum rituum<sup>3</sup> bemerkt, zu größerer Bequemlichkeit bediene man sich einer tabella mit dem Johannevangelium auf der Evangelienseite, und zu noch größerer Bequemlichkeit richten einige (aliqui) eine weitere tabellula mit dem Psalm Lavabo auf der Epistelseite her. Einen erweiterten Sprachgebrauch einhaltend, hat man auch diese beiden Seitentafeln als Canon tafeln bezeichnet.

Ihren Platz haben sie unmittelbar auf dem Altare (vor dem Altarkreuz und rechts und links von demselben zwischen den Leuchtern) oder auf der Leuchterstufe; die mittlere Canon tafel vor die Tabernakeltüre zu stellen, so daß diese ganz oder teilweise verdeckt wird, geht nicht an, wie später gezeigt wird. Schon der hl. Karl Borromäus hat bezüglich der mittleren Canon tafel für seine Kirchenprovinz verordnet, daß sie nur während des heiligsten Opfers aufrecht auf dem Altare stehen, nach dessen Vollendung aber niedergelegt und unter dem Vesper- oder Altartuch (sub tela mappave) verborgen werden solle; das gleiche hat dann natürlich auch mit den beiden später hinzugekommenen zu geschehen. Die Ritenkongregation<sup>4</sup> erklärte, die tres tabellae seien, wenn das Allerheiligste zum vierzigstündigen Gebete oder aus einem andern Grunde ausgesetzt ist, vom Expositionsaltar ganz zu entfernen, wobei selbstverständlich vorausgesetzt wird, daß auf demselben während der Exposition nicht celebriert werde. Die Praxis, jeden Tag nach der heiligen Messe oder nach den heiligen Messen die Canon tafeln vom Altare zu entfernen resp. unter das Vespertuch zu legen, kennt man bei uns zumeist nicht, und es besteht auch keine eigentliche Verpflichtung, sie einzuführen, so empfehlenswert sie auch aus mancherlei inneren und äußeren Gründen sein mag, besonders dann, wenn man genötigt ist, sie an den Tabernakel zu lehnen. Bezüglich der Einrichtung und künstlerischen Ausstattung der Canon tafeln ist zu beachten, was hierüber das neueste Prager Provinzialkonzil<sup>5</sup> vorschreibt: Tabellae secretarum modico tantum sed utique decenti ornamento provideantur. Ceterum textus secretarum pingui praesertim scriptura literisve potius maioribus exhibeantur, ut tabellae usui celebrantis commodo serviant.

d) Daß man schon im Mittelalter in manchen Kirchen dem Evangelienbuche (Evangelistarium) auf dem Vespult des Ambo ein weiches Kissen (pulvinum vol

<sup>1</sup> Caer. ep. I. 1, c. 20, n. 2.

<sup>2</sup> Vgl. Hartzheim, Conc. Germ. VIII 690 909.

<sup>3</sup> Ed. 1 (1628).

<sup>4</sup> 20. Dez. 1864.

<sup>5</sup> Coll. Lac. V 532.



pulvillum) unterlegte, welches der Subdiakon bei der Prozession zur feierlichen Lesung des Evangeliums voraustrug, ersehen wir aus Sicard<sup>1</sup>, aus Innozenz III.<sup>2</sup> und aus Durand<sup>3</sup>; in diesem weichen Kissen erblickte man teils eine Mahnung an die Gläubigen, sie sollten der Predigt des Evangeliums ein weiches Herz entgegenbringen, teils ein Sinnbild der suavitas et dulcedo des Evangeliums, das dem Menschen Trost und Ruhe gewährt. — Das Meßbuch resp. Sakramentarium scheint man im frühen Mittelalter unmittelbar auf den Altar gelegt zu haben; aber schon von Durand<sup>4</sup> erfahren wir, daß man bei der Opferfeier auch das Missale auf ein pulvinar molle, und aus dem Ordo romanus XIV.<sup>5</sup>, daß man den liber Missalis auf einen cussinus (= Kissen, althochdeutsch chussin) legte, was nachmals ziemlich allgemeiner Brauch geworden ist; vom hl. Karl Borromäus und von mehreren Synoden des 16. und 17. Jahrhunderts, desgleichen vom Caeremoniale episcoporum<sup>6</sup> und in den Generalrubriken des Meßbuches ist das Kissen (pulvinum, cussinus) für das Meßbuch (Altarkissen) ausdrücklich vorgeschrieben. Doch hatte man nachweislich schon im 14. und 15. Jahrhundert statt<sup>7</sup> des weniger bequemen Kissens vielfach schon ein kleines Pult (parvum pulpitem), das unter dem Namen parvum logilo auch im Ceremoniale (nicht aber im Missale) neben dem Kissen erwähnt und als zulässig erklärt ist. Auch das neueste Prager Konzil<sup>8</sup> erwähnt zuerst des Kissens, fügt aber sofort bei: Quodsi celebranti parvum pulpitem aptius inservire videntur, non obstantur, optamus autem, ut talia pulpita polite confecta, fors panno quoque decenti ornata sint. Das Meßbuchkissen soll mit starker Wolle (also nicht weich) gepolstert, mit Seidenstoff (Caerom. episcop.; — nach dem Prager Konzil solido textu, also überhaupt mit starkem Zeug) überzogen, an den Ecken mit Quasten geziert sein und wo möglich (si fieri potest; Prag.) die Farbe des Tagesoffiziums haben. Bezüglich des Pultes sagt das Ceremoniale, es soll aus Silber oder aus Holz, aber kunstschön (assabro) gearbeitet sein<sup>9</sup>. Eine Decke in der liturgischen Farbe sollte wenigstens an Festtagen über dem Pulte liegen und würde wie zur Erhöhung der Feier, so zu größerer Schonung des Meßbuches dienen, zumal eine eigene Meßbuchhülle (integumentum Missalis), wie Karl Borromäus eine solche vorschreibt, bei uns nicht in Gebrauch ist.

Unter den Büchern, aus welchen unser römisches Meßbuch entstanden, wurde nachweislich schon seit dem 4. Jahrhundert ganz besonders der Codex sancti Evangelii ausgezeichnet, in welchem man das Testament Christi, ja Christum selber verehrte (durch Verbeugung vor dem Evangelienbuch, Beräuchern und Küssen desselben), weshalb das Evangelienbuch (wie noch jetzt) auf den Altar gelegt wurde, wohin in alter Zeit sonst nichts gestellt oder gelegt werden durfte, und weshalb der Codex Evangelii schon frühe aufs prächtvollste ausgestattet, nicht selten mit Gold- oder Silberschrift auf purpurfarbiges Pergament geschrieben, mit Miniaturen geschmückt und in kostbare, mit Edelsteinen reich besetzte Buchbedel aus Gold, Silber oder Eisenbein gelegt, nach Beendigung der liturgischen Lesung des Evangeliums in eine eigene, gleichfalls reich ausgestattete capsula<sup>10</sup> eingeschlossen wurde<sup>11</sup>. Mit ähnlicher Sorgfalt

<sup>1</sup> Mitræ l. 3, c. 4.<sup>2</sup> De sacrific. missæ l. 2, c. 41.<sup>3</sup> Rationale l. 4, c. 24, n. 11.<sup>4</sup> Ebd. c. 11, n. 9.<sup>5</sup> c. 53.<sup>6</sup> L. 1, c. 12, n. 15.<sup>7</sup> Abbildung eines gotischen Meßpultes bei Meinschmidt, Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte 468.<sup>8</sup> Coll. Lac. V 532.<sup>9</sup> Näheres hierüber bei Jakob, Die Kunst im Dienste der Kirche, und besonders bei Schmid, Der christliche Altar 437 f.<sup>10</sup> Ordo rom. I, n. 11.<sup>11</sup> Vgl. hierüber des näheren Georgi, De liturg. rom. Pontif. II cxxx ff. Catalani, De codice s. Evangelii 179 ff. Weisfel, Geschichte der Evangelienbücher, Freiburg 1906

und Pracht wurden auch die Sakramentarien<sup>1</sup> und nachmals in der Periode romanischer und gotischer Kunst die handschriftlichen Missalia plenaria ausgestattet; auch die ältesten gedruckten Missalien (mit gotischer Schrift, farbigem Bilder- und Ornamentenschmuck, Kanon noch auf Pergament) geben wie durch ihre typographische und artistische Ausstattung, so auch durch ihre ehrwürdigen und soliden Einbände Zeugnis davon, wie sehr man damals noch von der Überzeugung durchdrungen war, das Messbuch sei um seines heiligen Inhaltes und seiner heiligen Bestimmung willen ein heiliges Buch. Es ist erfreulich, daß man in neuerer Zeit wieder zur guten alten Tradition zurückgekehrt ist.

o) Für die bei der Opfersfeier benötigten Geräte ist ein in der Nähe des Altars befindlicher Tisch nicht zu entbehren. Ein solcher Tisch war das in den römischen Ordines<sup>2</sup> erwähnte Oblationarium, welches bei den mittelalterlichen Schriftstellern auch unter dem Namen mensa propositionis<sup>3</sup> vorkommt oder kurzweg mensa<sup>4</sup> heißt. Die Generalrubriken<sup>5</sup> verlangen (für die Privatmesse) eine parva mensa auf der Epistelseite des Altars, damit auf dieselbe, sofern nicht für diesen Zweck eine fensterartige (sonostolla) resp. kästchenartige (armariolum) Vertiefung in der Mauer angebracht ist, der Zeller mit Kännchen und Handtuch gestellt und das Virret des Zelebranten gelegt werden kann; denn auf den Altar selber dürfen die genannten Dinge nicht gestellt resp. gelegt werden. Zweckmäßig sind die in älteren Kirchen gewöhnlich vorkommenden, auch von Karl Borromäus empfohlenen Mauernischen (sonostollae), in welchen sich häufig außer dem Raum für Kännchen usw. auch die Altarpiscine resp. die Mündung einer durch die Mauer hinabgeführten Röhre für den Abfluß des Ablutionswassers befand. Der Kisttisch für den Hochaltar, auf welchem feierliche Messen zelebriert werden, muß dem Bedürfnisse entsprechend größer sein und führt im Messbuch den Namen credentia<sup>6</sup>, im Ceremoniale<sup>7</sup> heißt er abacus (von *ἀβάξ*), auch mensa vel credentia. Er soll sich nach Angabe des Ceremoniale und des Missale auf der Epistelseite befinden, muß für das Pontificalamt, sofern bei demselben nicht, wie oben angedeutet, ein zweiter Tisch in Gebrauch ist, größer sein als für andere Hochämter<sup>8</sup>, soll auf allen Seiten usquo ad terram mit reinem Linnen bedeckt sein und sollen auf demselben zwei Leuchter (aber kein Kreuzfix; in die Mitte kommt der Kelch) stehen. An der Vorderseite statt des Linnen einen Seidenstoff in der Tagesfarbe antependienartig zu verwenden, ist gewiß zulässig; hat der Kredentztisch eine schöne Holz- oder Metallverkleidung, so muß er wenigstens oben und an den Seiten einige Finger breit auch abwärts mit Linnen bedeckt sein. Wo die räumlichen Verhältnisse es nicht gestatten, auf der Epistelseite, weil dort auch der Priester und die Leviten ihre Sitze haben, den Kredentztisch aufzustellen, wird man ihn so anbringen, prout melius fieri poterit, d. i. in der Regel auf der Evangelienseite.

f) Der parva campanula<sup>9</sup>, welche von den Generalrubriken als Altargerät erwähnt wird, begegnen wir zuerst in Frankreich seit der im 12. und 13. Jahrhundert allmählich erfolgten Einführung der Elevation unmittelbar nach vollzogener Konsekration. Mit diesem Stucklein wird den in der Kirche versammelten Gläubigen (den auswärts befindlichen ward gemäß einer Bestimmung der Synode von Köln [1287]

<sup>1</sup> Vgl. „Der künstlerische Schmuck der Sakramentarien und Missalien nach seiner historischen Entwicklung“ bei Ebner, Quellen und Forschungen 429 ff.

<sup>2</sup> I, 15; 2, 9.

<sup>3</sup> Martène, De antiqu. eccl. rit. I, 1, art. 4, c. 12, ordo 22.

<sup>4</sup> Durandus, Rationale I, 1, c. 2, n. 8.

<sup>5</sup> Tit. XX.

<sup>6</sup> Rit. celebr. I, 6, c. 7; I, 7, c. 9.

<sup>7</sup> I, 1, c. 12, n. 19.

<sup>8</sup> Ebd. n. 22.

<sup>9</sup> Kleinschmidt, Die Altardecke: Pastor bonus IX 328 ff.

schon im 13. Jahrhundert vom Turm ein Glockenzeichen gegeben) der Moment bezeichnet, in welchem sie kniefällig das emporgehobene Sakrament anbeten sollen; diesen Zweck der *pulsatio squillae* (wovon *skellen*, *schellen* und *Schelle*; *tinnabulum minimum*) bei der Elevation gibt schon Durand<sup>1</sup> an. In größeren Kirchen bediente und bedient man sich für diesen Zweck einer etwas größeren Wandglocke; früherhin stand vielfach das sog. Glockenrad<sup>2</sup> in Gebrauch, in welchem mehrere kleine Glöckchen im Kreise angebracht waren, wie man jetzt in den Handklingeln mehrere harmonisch gestimmte Glöcklein in stilgerechtem Gestell miteinander vereinigt. Bezüglich der Handklingeln schreibt das Kölner Provinzialkonzil (1860) vor: *Cymbala vel tintinnabula gestatoria dignioris formae sint, quam illa, quae usui profano passim inserviunt*<sup>3</sup>. Auch bei Prozessionsgängen<sup>4</sup>, ebenso beim sakramentalen Segen mahnt das Glöcklein zur Adoration des Allerheiligsten; beim Sanctus, als dem feierlichen Trisagion, will sein Klang die Gläubigen zunächst mahnen, sich mit dem Celebranten in Ehrfurcht vor dem dreieinigen Gotte anbetend zu beugen, hat aber wohl zugleich noch die Bestimmung, als *signum laetitiae* die Feier des heiligen und freudigen Augenblickes zu erhöhen, was auch vom Klingeln beim Gloria und Credo gilt. Die *ictus campanulae* beim Domine non sum dignus sind nicht vorgeschrieben, aber gestattet; sie mahnen die Gläubigen zu demüth- und vertrauensvoller Vorbereitung auf die (geistliche) Kommunion.

3. Außer den wesentlichen Einrichtungsgegenständen (Kreuz, Leuchter, Kanontafel, Meßstissen oder Meßpult) dürfen uraltem Herkommen gemäß auf den Altar, wenn nicht etwa das Allerheiligste auf demselben ausgesetzt ist, auch Heiligenreliquien (in Monstranzen, kleineren Schreinen u. dgl.) gestellt werden, desgleichen Bilder von Heiligen (in Skulptur oder auch gemalt) und sogar Blumen. Im Ritus celebrandi des Meßbuchs<sup>5</sup> ist in den Vorschriften über die Altarinzenstation ausdrücklich der Fall vorgesehen: *si fuerint in altari reliquiae seu imagines Sanctorum*, und im Ceremoniale für die Bischöfe<sup>6</sup> lesen wir: *Si haberentur aliquae reliquiae aut tabernacula cum Sanctorum reliquiis vel imagines argenteae seu ex alia materia, staturae competentis, a lateribus crucis (in altari positae) congrue exponi possent; quae quidem sacrae reliquiae et imagines cum sex tantum candelabra super altari erunt, disponi poterunt alternatim inter ipsa candelabra, dummodo ipsa altaris dispositio et longitudo id patiatur. Sed et vascula cum flosculis frondibusque odoriferis seu serico contextis studiose ornata adhiberi poterunt*. Was noch speziell die Heiligenbilder betrifft, so haben Synoden und Ritenkongregation<sup>7</sup> darauf gedrungen, daß auf resp. über dem Altar wenigstens das Bild jenes Heiligen sich befinde, auf dessen Name der Altar eingeweiht wurde; außer diesem auch noch andere aufzustellen, wird in obigem Dekret ausdrücklich gestattet. Ist es erlaubt, Heiligenbilder usw. unmittelbar auf den Altar zu stellen, dann um so mehr, sie in einem auf dem Altar stehenden Überbau (Retable, Schrein) unterzubringen.

<sup>1</sup> Rationale I. 4, c. 41; I. 1, c. 4, n. 11.

<sup>2</sup> Abbildungen bei Schmid, Der Christliche Altar 308 ff.

<sup>3</sup> Coll. Lac. V 538.

<sup>4</sup> Durandus, Rationale I. 4, c. 41.

<sup>5</sup> 4, 5.

<sup>6</sup> L. 1, c. 12, n. 12.

<sup>7</sup> 27. Aug. 1836, n. 2752 ad 5.



a) Es ist zunächst klar, daß nach der Auffassung des Ceremoniale Reliquien und Heiligenbilder, auf den Altar gestellt, zu dessen größerem Schmucke dienen sollen<sup>1</sup>. Von diesem Gesichtspunkte war man ohne Zweifel auch im Mittelalter ausgegangen, als man nicht bloß vorübergehend Reliquien oder Heiligenbilder auf den Altar stellte, sondern fixe Retablen oder Schreine als Über- oder Hinterbau auf den Altären errichtete und in diesen Altaraufsätzen Reliquien oder Bilder oder beides zumal anbrachte<sup>2</sup>. Aber nicht bloß schmücken sollten und sollen Reliquien und Heiligenbilder den Altar, sondern auch belehrend und erbauend auf die Gläubigen wirken. Unter den Heiligenbildern räumte man den ersten Platz auf dem Altare stets dem Bilde desjenigen Heiligen ein, auf dessen Namen (titulus), zu dessen Ehre er geweiht war; schon im Jahre 1310 schrieb eine Trierer Synode vor: *Ut in unaquaque ecclesia ante vel post vel super altare sit imago vel sculptura vel scriptura vel pictura expresse designans et cuilibet intuitu manifestans, in cuius Sancti meritum et honorem sit ipsum altare constructum*<sup>3</sup>. Am Hauptbild des Altares sollten und sollen die Gläubigen allererst erkennen, welchem Heiligen der Altar geweiht sei und wessen Gedächtnis sie an demselben besonders ehren sollen; sie sollten aber auch an die tiefinnere Beziehung des Heiligen zum Opfer in wirksamer Weise gemahnt werden. Was nämlich die Heiligen, deren Reliquien oder Bilder auf dem Altare oder über dem Altare stehen, vor Gott groß und in den Augen der Gläubigen verehrungswürdig macht, das verbanke sie dem auf dem Altare sich stets erneuernden einen Opfer Christi, in welches sie lebensvoll eingingen, weshalb sie so recht als die duftigsten Blüten, die aus dem Opfer des Altares empor sproßten, als süßer Opferduft, der vom Altar aufsteigt, und zugleich als eine stetige und konkrete Mahnung an die Gläubigen erscheinen, daß auch sie lebensvoll in das über dem Altar geheimnisvoll fortbauernde Kreuzesopfer eingehen sollen, um gleich den Heiligen, deren Reliquien und Bilder über dem Altar sich erheben, ein zum Himmel sich erhebender Opferwohlgeruch vor dem Herrn zu werden<sup>4</sup>. Um sodann nicht bloß die Wirkungen des Opfers, sondern auch dessen Wesen durch Bildwerke am Altar in etwas darzustellen, bildete man an den Altären vielfach auch Tatsachen aus dem Leben, besonders gern aus dem Leiden des Herrn ab, da ja im Leben, Leiden und Sterben des Herrn sich das opus redemptionis vollzog, dessen geheimnisvolle Erneuerung das eucharistische Opfer ist.

b) Nach dem Zusammenhang der oben angeführten Stelle des Ceremoniale<sup>5</sup> kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Zweige und Blumen (natürliche oder künstliche) gleich den Reliquien und Bildern auch unmittelbar auf den Altar gestellt

<sup>1</sup> Daher müssen sie bei Trauerämtern beseitigt werden (Caer. ep. l. 2, c. 11, n. 1), vorausgesetzt, daß sie nicht einer Retable oder einem Hochbau eingegliedert sind, in welchem Falle sie wenigstens zur Zeit der speziellen Trauer über Jesu Leiden (Passionszeit) verhüllt werden sollten. Wiewohl die Heiligenbilder zum Schmucke des Altares gehören, sollen sie nach der Instructio Clementina zur Zeit des vierzigstündigen Gebetes (nicht auch bei andern Expositionen) verhüllt werden, und zwar aus dem Grunde, damit alle Andacht ausschließlich auf das heiligste Sakrament gerichtet sei. Die (beweglichen) Heiligenreliquien sind aus dem gleichen Grunde bei allen feierlichen Expositionen vom Altare ganz zu entfernen, weshalb das Anbringen von Reliquien-schreinen auf dem Sakramentsaltar sich nicht empfiehlt, wenn dieselben nicht eine passende Konstruktion haben, welche eine Verhüllung der Reliquien leicht ermöglicht. Vgl. Schmid, Ceremoniale 31.

<sup>2</sup> Über Reliquien vgl. Kleinschmidt, Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte 509 ff. Weiffel, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland 102 ff.

<sup>3</sup> Hartzheim, Conc. Germ. IV 142.

<sup>4</sup> 2 Kor 2, 14 15. <sup>5</sup> L. 1, c. 12, n. 12.

werden dürfen; um so mehr muß es erlaubt sein, sie zum Schmucke des Altars auf die Leuchterstöße (zwischen die Leuchter) oder rechts und links neben den Altar oder in dessen Hintergrund zu stellen, vorausgesetzt, daß sich dadurch kein Hemmnis für die liturgischen Funktionen ergibt. Verboten aber ist es, Blumen vor die Tabernakeltüre oder auf den Tabernakel selber zu stellen<sup>1</sup>; dagegen brauchen sie nicht gleich den Reliquien und heiligenbildern vom Altar entfernt zu werden, wenn das Allerheiligste angesetzt ist, da sie lediglich zum Schmucke, nicht als Gegenstände der Verehrung seitens der Gläubigen auf dem Altar stehen und darum nicht zu besorgen steht, durch ihre Anwesenheit könnte dem Kultus des Allerheiligsten ein Abbruch geschehen. — Schon im christlichen Alterthum wurden, wenn auch nicht allgemein, Blumen zum Schmucke der Kirchen verwendet. Hieronymus<sup>2</sup> lobt den Priester Nepotianus, qui basilicis oeclesiarum et martyrum conciliabula diversis floribus et arborum comas vitiumque pampinis adumbravit. Den Altar mit Blumen zu schmücken wurde jedoch erst ziemlich spät üblich, wiewohl dieser Brauch überaus sinnreich ist: einmal weil durch schöne Blumen (und seien es auch nur künstliche aus Seide) der Schmuck des Altars erhöht wird; sodann weil lebende Blumen am Altar in der Regel auch einen Wohlgeruch ausathmen, der geeignet ist, den odor suavitatis zu symbolisiren, der vom Opfer des Gottmenschen vor Gott emporsteigt und der auch dem subjektiven Opfer der Gläubigen nicht fehlen soll. Daß bei künstlichen Blumen die im Tausch gelegene symbolische Bedeutung wegfällt, ist klar, und das Prager Konzil von 1260 hat daher erklärt, daß den künstlichen Blumen natürliche vorzuziehen seien: *flores horti frondesque odoriferae melius convenire videntur*<sup>3</sup>.

4. Seit ältester Zeit war der Hauptaltar, resp. der erhöhte Raum, in welchem er steht, durch Schranken (*cancelli*) vom Laienschiff geschieden und so als *adytum*, als Allerheiligstes des Neuen Bundes charakterisirt. Auch die Nebentäfelung hat man vielfach mit Schranken umgeben; und wo es immer thunlich ist, solche vor denselben anzubringen, sollte es stets geschehen, um auch den Nebentempel als *adytum* zu kennzeichnen und zugleich um mancherlei Unzukömmlichkeiten und Mißbräuche von ihm fernzuhalten. Schon in der paulinischen Forderung, daß beim Gottesdienste alles *honore et secundum ordinem*<sup>4</sup> geschehen solle, lag eingeschlossen, daß die Gläubigen bei der gottesdienstlichen Feier nach Geschlechtern getrennt sein sollen.

An den Ranzellen des Hochaltars wurde schon in aller Zeit den Gläubigen die Kommunion gespendet und war daher *coicoro a cancellis* (Ang.) gleichbedeutend mit Ausschließen von der Kommunion. Auch jetzt noch sind die Ranzellen oder gitterartigen Schranken vor dem Haupt-, resp. Sakramentsaltar zum öfteren zugleich Kommunionbank und werden daher „Gepreßgitter“ genannt, weil man an ihnen mit dem Brote des ewigen Lebens „gepreßt“ wird. Kann die Kommunion nicht an den Ranzellen ge-

<sup>1</sup> H. R. C. 22. Januar 1701, n. 2067 ad 10.

<sup>2</sup> Ep. 60 ad Heliod. Kraus, Realencyklopädie I 170.

<sup>3</sup> Coll. Lac. V 532. Über die Altarblumen handelt Reiners, Die Pflanzen als Symbol und Schmuck im Heiligtum, Regensburg 1886. Mitter, Die Pflanzenvwelt als Schmuck des Heiligtums und Fronleichnamsfestes<sup>2</sup>, Regensburg; Die besten Altarblumen im Tausch (2. Aufl. 1896); Die besten Altarblumen im Garten (1. Aufl. 1886); in letzter Schrift handelt der Verfasser auch von den Vasen für den Blumenschmuck des Altars.

<sup>4</sup> 1 Cor 14, 40.

spendet werden, dann sind eigene (bewegliche) Kommunionbänke notwendig, welche als Surrogate für die Altarschränke erscheinen und in gewissem Sinne, sofern nämlich an ihnen das Altarsakrament und zwar tunlichst intra Missam gespendet wird, mit zum Altar gehören, weshalb sie vor den gewöhnlichen Kniebänken in der Kirche auch durch ihre technisch-artistische Ausstattung ausgezeichnet sein sollen.

Schon Konstantin d. Gr. ließ den Altarraum der Basilika in Tyrus mit herrlichen, aus Holz gearbeiteten Schranken umgeben, um ihn für die große Menge unzugänglich zu machen<sup>1</sup>. Laien waren von dem Eintritt in diesen auf solche Weise abgegrenzten Altarraum ausgeschlossen, und das Verbot wurde so allgemein durchgeführt, daß der hl. Ambrosius nicht einmal beim Kaiser eine Ausnahme machte<sup>2</sup>. Wenn auch das Trullanum dem Kaiser zur Darbringung seiner Opfergabe das Betreten des Presbyteriums gestattete, so hielt es doch mit gleicher Strenge die Laien fern, und in der orientalischen Kirche ist man seither bei dieser Praxis geblieben. Auch im Abendlande hat man während des Mittelalters an diesem Grundsatz festgehalten, den das *Caeremoniale episcoporum*<sup>3</sup> (iuxta sacrorum canonum praescriptum, laudabilisque antiquae disciplinae documenta, iam inde ab exordiis christianae religionis introductae ac longo tempore observatae) und zahlreiche Entscheidungen der Ritensynode<sup>4</sup> noch gegenwärtig aufrecht erhalten. Diese Scheidung des Priesterraums vom Laienraum entspricht durchaus katholischen Anschauungen. Das Opfer, das über dem Altar dargebracht wird, ist nicht etwa bloß Opfer der Gemeinde, sondern in erster Linie mittlerischer Natur. Darum dürfen mit Recht den Raum, wo die Opferstätte sich befindet, nur diejenigen betreten, welche in der Ordination als sichtbare Stellvertreter des verklärten gottmenschlichen Mittlers bestellt worden sind. Ganz im Einklang mit der kirchlichen Praxis und Anschauung ist es deshalb, wenn das Prager Konzil vom Jahre 1860 vorschreibt, daß das Presbyterium nicht bloß durch cancelli vom Laienraume getrennt sei, sondern auch in erhöhter Lage sich befinde: *Ut pavementum chori sacerdotalis sive presbyterii solo ecclesiae altius exstruatur, ita ut locus iste tersanctus non tantum cancellis septus ab ecclesiae navi separaretur, sed per scalam quoque eminentiorem ipsius sanctuarii maiestatem commonstret. Gradus autem ad chorum ponantur tres (fig. Ss. Trinit.) vel quinque (sign. 5 vulnera) vel septem (7 sacramenta, 7 ordines). Auch die Nebenaltäre sollen, wenigstens in größeren Kirchen, Gitter und Schranken haben, damit der Priester nicht der Gefahr ausgesetzt ist, durch das herandrängende Volk gestört zu werden und damit auch diesen Altären der Charakter als adytum gewahrt werde. Wohl im Hinblick auf die Bestimmung des Prager Konzils vom Jahre 1605 (*curatur, ut — ubi fieri poterit — unumquodque altare habeat sepimentum e clathris ferreis, vel e cancellis ligneis opere tornatili decenter constructum; et in huius sepimenti medio sint valvae pessulo ac sera iugiter claudendae*) hat dies auch das neueste Prager Konzil verfügt. Für die Kirchen der Protestanten, welche nur ein allgemeines Presbyterium kennen, empfiehlt sich eine solche Scheidung nicht. Es ist darum nur konsequent vom protestantischen Standpunkt aus gesprochen, wenn Pastor Wesenmeyer in Wiesbaden für den protestantischen Kirchenbau den Grundsatz aufstellt: „Der Einheit der Gemeinde und dem Grundsatz des allgemeinen Priestertums soll durch die Einheitlichkeit des Raumes Ausdruck gegeben*

<sup>1</sup> Eusebius, Hist. eccl. 10, 4.<sup>2</sup> Theodoret., Hist. eccl. 5.<sup>3</sup> L. 1, c. 13, n. 13.<sup>4</sup> 10. Juni 1602, n. 96 ad 6; 21. Febr. 1604, n. 157 usw.



werden. Eine Teilung des letzteren in mehrere Schiffe, sowie eine Scheidung zwischen Schiff und Chor darf nicht stattfinden.“<sup>1</sup> — Eine Scheidung der beiden Geschlechter beim Gottesdienst ist überall kirchliche Tradition. Ausdrücklich vorgeschrieben ist sie bereits im zweiten Buche der Apostolischen Konstitutionen<sup>2</sup>, wo auch bemerkt ist, daß zu dem Raume der Männer und dem der Frauen je eigene Eingänge führen; Augustin<sup>3</sup> betont den Götzendienern gegenüber, daß die Christen in ihren Kirchen zusammenkommen *casta celebritate, honesta utriusque sexus discretionem*; und aus Chrysostomus ersehen wir, daß die Männer in den Kirchen von den Frauen durch eine förmliche Scheidewand (*τοίσι*) getrennt waren. Wie aus dem zweiten römischen Ordo<sup>4</sup>, dann aus Amalarius (*Micrologus* c. 9) und den späteren liturgischen Schriftstellern des Mittelalters zu ersehen ist, befanden sich im Abendlande die Männer auf der Süd-, die Frauen auf der Nordseite, nach Durand<sup>5</sup> zum Zeichen, daß die Männer als der stärkere Teil einer größeren Hitze (Süden) der Leidenschaften ausgelegt seien als die Frauen.

### § 36. Der Tabernakel<sup>6</sup>.

Als passendster Ort zur Aufbewahrung des heiligsten Sakramentes erscheint der Altar, um die Zusammengehörigkeit von Opfer und Opfer Speise auch nach außen hin sinnfällig darzutun. Es war darum in hohem Grade entsprechend, daß das römische Rituale mit der Jahrhunderte alten Gepflogenheit, das heiligste Sakrament auch außerhalb des Altars, in sog. Sakramentshäuschen, aufzubewahren, brach und die Aufbewahrung des Sanctissimum nur mehr auf dem Altare, in der Regel auf dem Hauptaltare gestattete. Auch darf in einer und derselben Kirche das heiligste Sakrament regelmäßig nur auf einem einzigen Altar aufbewahrt werden<sup>7</sup>, und dieser soll durch reichere Ausstattung sich von jenen Altären unterscheiden, auf welchen bloß Reliquien oder Bilder von Heiligen sich befinden<sup>8</sup>. Der Tabernakel selber soll auf dem Altare fix (nicht ein bloßer Tragtabernakel<sup>9</sup>), soll in schönen Formen aus trockenem Holze oder aus Metall verfertigt, innen mit weißem Seidenstoff ausgekleidet oder vergolbet, außen mit einem Vorhang (*conopeum*) versehen und groß genug sein, um die zur Aufbewahrung der heiligsten Eucharistie bestimmten Gefäße aufzunehmen. In diesem Tabernakel (*intra limites tabernaculi*) findet auch die private Exposition des Allerheiligsten im Ciborium oder in verhüllter Monstranz in der Art statt, daß einfach der Tabernakel geöffnet, das Sanctissimum aber nicht herausgenommen und kein Segen erteilt wird; für die öffentliche Aussetzung dagegen in unverhüllter Monstranz ist ein eigener, mit Baldachin ausgestatteter Thronus notwendig, der gewöhnlich über dem Tabernakel, wenigstens auf oder über einem Altare, seinen vorgeschriebenen Platz hat. Den Tabernakel zu benedizieren, ist neuestens ausdrücklich vor-

<sup>1</sup> Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I 122.

<sup>2</sup> c. 57.

<sup>3</sup> De civ. Dei 2, 28.

<sup>4</sup> n. 8.

<sup>5</sup> L. 1, c. 1, n. 46.

<sup>6</sup> Raible, Der Tabernakel einst und jetzt, Freiburg 1908.

<sup>7</sup> Congr. ep. 13. Okt. 1620.

<sup>8</sup> Caer. ep. l. 1, c. 12, n. 16.

<sup>9</sup> Dadurch ist ein zweiter Tabernakel auf einem andern Altare zum Zwecke bloß vorübergehender Aufbewahrung, z. B. Triduo mortis Christi und behufs der Kommunionsspendung während des vierzigstündigen Gebetes, nicht ausgeschlossen.

geschrieben worden<sup>1</sup>. Das Segnungsformular, welches im Pontifikale und im *Rituale romanum* unter dem Titel *benedictio tabernaculi seu vasculi pro Ss. Eucharistia asservanda* steht, scheint nicht zunächst für einen Tabernakel in unserem Sinne des Wortes, sondern für ein *Ziborium* bestimmt zu sein, paßt aber, wenn man in der *Oration tabernaculum* statt *vasculum* setzt, auch für die Segnung eines Tabernakels.

a) Ob bereits in der ältesten christlichen Zeit die heiligste Eucharistie in den gottesdienstlichen Häusern aufbewahrt wurde, kann nicht mit Sicherheit behauptet werden. Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, daß wenigstens zu Beginn des 4. Jahrhunderts eine solche Aufbewahrung in den Kirchen stattfand, weil schon das Nicänum in seinem 13. Kanon befiehlt, daß das alte kanonische Gesetz beobachtet werde, daß wenn jemand von hinnen scheide, er der Wegzehrung des Herrn nicht beraubt werde — eine Bestimmung, die nur dann vollkommen durchgeführt werden konnte, wenn die heiligen Gestalten in den Gotteshäusern der Allgemeinheit zur Verfügung standen. Als Ort der Aufbewahrung erscheinen zunächst Nebenräume der Kirche, das sog. *Pastophorium*<sup>2</sup>, im Abendlande *Sacrarium* oder *Secretarium* genannt. Wann man im Abendlande anfang, das Allerheiligste in der Kirche selbst aufzubewahren, kann nicht mit Bestimmtheit gesagt werden. Gegen Ende des 1. Jahrtausends war aber diese Gepflogenheit schon längst ausgebildet, wenn auch Spuren der älteren Gewohnheit sich noch lange erhalten haben. So gestattete ein Konzil von Ravenna (1311), das heiligste Sakrament in den Kirchen oder Sakristeien aufzubewahren; ja in Mailand war noch bis ins 16. Jahrhundert hinein das Allerheiligste in den Sakristeien eingesetzt<sup>3</sup>. — In der Kirche selbst konnte die Aufbewahrung der heiligsten Eucharistie an verschiedenen Orten stattfinden. Häufig geschah dies in Wandchränken (*armariola*), den Vorläufern der Sakramentshäuschen, die sich meist an der Chorwand der Evangelienseite, seltener, wie z. B. bei St Martin in Landshut, hinter dem Altar erheben. Die Periode der Sakramentshäuschen währte in Deutschland vom Ende des 14. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts; vereinzelt sind sie auch noch in der Renaissance- und Barockzeit zu treffen. Man findet sie nicht bloß in den großen gotischen Domen — die berühmtesten noch erhaltenen Sakramentshäuschen finden sich im Ulmer Dom, in der Lorenzkirche in Nürnberg, in der Stiftskirche zu Baden-Baden —, sondern selbst in der kleinsten Landkirche. Eine Spur dieses alten Brauches, das Allerheiligste außerhalb des Altares in Wandchränken oder Sakramentshäuschen zu rekonfieren, darf in der Bestimmung des *Caere moniale episcoporum*<sup>4</sup> erblickt werden, wonach bei Pontifikalfunktionen *ante altare seu alium locum, ubi est Ss. Sacramentum, ein Genuflexorium für den Bischof bereitstehen soll*. Jetzt sind die Sakramentshäuschen ausdrücklich verboten<sup>5</sup>. — Neben dieser Aufbewahrung des Allerheiligsten außerhalb des Altares findet sich auch eine solche auf und über dem Altar. Schon in der Leo IV. (847—855) zugeschriebenen *Admonitio synodalis*<sup>6</sup>, die sicherlich noch dem ersten Jahrtausend angehört, findet sich die Bestimmung: *Super altare nihil ponatur nisi capsae et reliquiae et quattuor Evangelia et pyxis cum corpore Domini ad viaticum pro infirmis*. In den *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis*, welche Regino von Prüm († 915) auf Befehl des Erzbischofs Ratbod von Trier verfaßte, kommt bereits die Frage vor: „Ob die Pyxis stets auf dem Altar sich befinde mit der heiligen Hostie zur Wegzehrung der Kranken?“<sup>7</sup> Auch Odo von

<sup>1</sup> S. R. C. 20. Juni 1899, n. 4035 ad 4.

<sup>2</sup> Const. ap. 1. 8, c. 13.

<sup>3</sup> Raible, Der Tabernakel einst und jetzt 240.

<sup>4</sup> L. 1, c. 12, n. 8.

<sup>5</sup> S. R. C. 21. Aug. 1863.

<sup>6</sup> n. 8.

<sup>7</sup> Migne, P. L. 132, 87.

Paris (1196—1208) bestimmt, daß der hochheilige Fronleibnam in *pulchriori parte altaris* aufbewahrt werde<sup>1</sup>. Es geht aus diesen Bestimmungen nicht mit voller Sicherheit hervor, ob die Eucharistie auf den Altar gestellt oder in einer Taube oder einem turmähnlichen Gefäße hängend aufbewahrt wurde. Jedenfalls war es eine im Mittelalter, besonders in Frankreich weitverbreitete Sitte, in Hängetabernakeln das heiligste Sakrament zu rekonfizieren. Noch im 16. Jahrhundert, als in England unter Maria der Katholischen der katholische Kultus wiederhergestellt werden sollte, verfügte eine bischöfliche Instruktion, daß die heiligste Eucharistie auch über dem Altare hängend aufbewahrt werden könne<sup>2</sup>. Im gleichen Jahrhundert verbot ein Provinzialkonzil von Toulouse (1590) den Hängetabernakel (*tabernaculum pensile*). Zur Beseitigung dieser Hängetabernakel hatte schon früher, wenigstens indirekt, das vierte Laterankonzil (1215) beigetragen, welches verordnete, daß die heiligste Eucharistie mit Schlüsseln unter sicherem Verschuß aufbewahrt werde, damit nicht etwa eine verruchte Hand zu ruchloser oder frevelhafter Tat sich ausstrecken könne. Da ein solch sicherer Verschuß bei hängenden Tabernakeln nicht leicht zu erzielen war, so kamen die auf den Altar gestellten und mit ihm verbundenen Tabernakel seither immer mehr in Aufnahme. Im 16. Jahrhundert traten für diesen Altartabernakel besonders Giberti, Bischof von Verona (1524—1543), und der hl. Karl Borromäus ein, und dies mag nicht ohne Einfluß auf das römische Rituale gewesen sein. Die Bestimmung des letzteren in Betreff der Tabernakel lautet<sup>3</sup>: *Hoc autem tabernaculum conopeo decenter oportum atque ab omni alia re vacuum in altari maiori vel in alio, quod venerationi et cultui tanti sacramenti commodius ac decentius videatur, sit collocatum; ita ut nullum aliis sacris functionibus aut ecclesiasticis officiis impedimentum asseratur*. Da das römische Rituale nicht wie das Missale und Brevier strikte vorgeschrieben wurde, erklärt es sich, daß diese Bestimmungen nur allmählich durchzubringen vermochten.

b) Auf dieser Bestimmung des römischen Rituale beruhen alle Vorschriften bezüglich des Tabernakels. Der Tabernakel muß hiernach auf dem Hochaltar sich befinden in allen Pfarr- und Regularerkirchen, wie auch die Kongregation der Bischöfe wiederholt entschieden hat<sup>4</sup>. Nur in Kathedralkirchen darf wegen der Pontifikalfunktionen, bei welchen man öfters dem Altar den Rücken zu kehren hat, der Tabernakel sich nicht auf dem Hochaltar befinden, sondern auf einem andern Altar, etwa in einer Seitenkapelle. Vorschrift ist es auch, das heiligste Sakrament nur an einem Orte in der Kirche aufzubewahren<sup>5</sup>. Diese Bestimmung schließt jedoch nicht aus, daß vorübergehend, etwa um beim vierzigstündigen Gebet die heilige Kommunion austheilen zu können, das Santissimum sich auf einem Nebenaltaar befinden darf<sup>6</sup>. Nicht ist es gestattet, zur Feier einer Novene oder Oktav, eines Tribuums das Allerheiligste noch auf einem zweiten Altar in der Kirche aufzubewahren<sup>7</sup>.

c) Was nun den Tabernakel selber betrifft, so sollte er als Aufbewahrungsstätte des heiligsten Sakramentes selbstverständlich wenigstens so viel Raum bieten, daß in ihm das gewöhnliche Ciborium, ferner — wo ein solches vorhanden ist — das Krankenciborium, außerdem ein Gefäß für die als Vorrat konsekrierten kleinen Hostien (*Konsekrationsspyris*) und eine Kustodia für die konsekrierte *hostia maior* auf dem untergelegten Korporale Platz haben; anderes, z. B. Kreuzpartikel, Dögefäße u. dgl.,

<sup>1</sup> Const. synod. c. 5, n. 7.

<sup>2</sup> Ralble, Der Tabernakel einst und jetzt 172.

<sup>3</sup> Tit. 4, c. 1, n. 6. <sup>4</sup> Mühlbauer, Decreta authent. III (2) 332.

<sup>5</sup> S. C. Ep. 13. Olt. 1620. Mühlbauer, Decreta authent. III (1) 491.

<sup>6</sup> S. R. C. 23. Nov. 1880, n. 3525 ad 4.

<sup>7</sup> S. R. C. 14. März 1861, n. 3104 ad 13; 2. Juni 1883, n. 3576 ad 6.



in den Tabernakel zu stellen, ist ausdrücklich verboten<sup>1</sup>. In Beziehung auf seine Ausstattung hat die Kongregation der Bischöfe<sup>2</sup> verordnet: *Tabernaculum regulariter debet esse ligneum, extra deauratum, intus vero aliquo panno albo serico decenter contextum*. Auf gestellte Anfrage, ob das Innere des Tabernakels notwendig mit weißem Seidenstoff ausgekleidet sein müsse, hat die Ritenkongregation<sup>3</sup> erklärt, wo dies nicht herkömmlich sei, reiche es hin, das Innere des Tabernakels zu vergolden. Sehr eingehende Vorschriften hat das neueste Prager Konzil über den Tabernakel als *locus mirificae habitationis Dei, thronus gratiae ut increatae Sapientiae sedes* erlassen und im Anschluß an das Prager Konzil von 1605 verordnet: *Tabernaculum si e laminis argenteis aut aeneis inauratis (Metalltabernakel) aliave ratione elegantius haberi non potest, saltem e tabulis sectilibus, quae humiditatem non gignant, polite tamen elaboratis et religiosarum imaginum (anbetende Engel, eucharistische Symbole) sculptura ornatis et inauratis decenti amplitudine construatur*. Daß die bleibende Wohnstätte des Gottmenschen nicht ein niederes, armseliges, schmuckloses Käßchen sein dürfe, das unter dem über ihm befindlichen fixen Expositionsthron oder gar in der Altarpredella sozusagen verschwindet, daß sie vielmehr geräumig und schön ausgestattet sein sollte, ist hiernach selbstverständlich.

Der Tabernakel muß fest verschließbar sein, und der (messingene) Schlüssel, welcher nach Vorschrift mehrerer Synoden vergoldet, mit einer (Gold- oder Seiden-) Schnur versehen und nicht mit andern Schlüsseln zusammengebunden sein sollte, darf niemals in Laienhänden sich befinden, wie von der Ritenkongregation<sup>4</sup> und verschiedenen Synoden wiederholt erklärt wurde; *claves tabernaculi, quas duas habere consultum est, parochus vel eius cooperator custodiat* (Conc. Vienn. 1858). Aus ästhetischen Rücksichten und zur Ermöglichung würdiger Aufsehung des Ciboriums im Tabernakel sollte dieser eine Doppeltüre haben, an deren Flügeln (außen und für den Zweck der Exposition auch innen) anbetende Engel angebracht werden können. Vor die Tabernakeltüre darf ebensowenig wie das Altarkreuz<sup>5</sup> irgend ein anderer Gegenstand, z. B. Reliquien, gestellt werden<sup>6</sup>. Konsequent dürfte sich hieraus ergeben, daß auch die mittlere Kanontafel nicht vor der Tabernakeltüre stehen und die letztere ganz oder teilweise verdecken dürfe, um so weniger, als es auch sehr unbequem ist, beim jedesmaligen Öffnen des Tabernakels zuerst die Kanontafel wegheben zu müssen. Da nun aber die Kanontafel bei der Opferfeier nicht fehlen darf, wird man bei Tabernakelneubauten dem eigentlichen Tabernakulum einen Sockel von solcher Höhe geben, daß die vor diesem Sockel stehende Kanontafel denselben nicht überragt und somit von der Tabernakeltüre nichts verdeckt. Nach Vorschrift des römischen Rituale und laut wiederholter Entscheidungen der Ritenkongregation<sup>7</sup> soll der Tabernakel mit einem Vorhang ausgestattet sein, welchem man wohl im Hinblick auf Judith 10, 19 den Namen *Konopeum*<sup>8</sup> gab. Das *Konopeum* soll den Tabernakel als Stätte des erhabensten Geheimnisses, als Aller-

<sup>1</sup> Congr. ep. 3. Mai 1693.    <sup>2</sup> 26. Okt. 1575.    <sup>3</sup> 7. Aug. 1871, n. 3254 ad 7.

<sup>4</sup> 6. Dez. 1631, n. 579 uff. Auch in Frauenklöstern muß den Tabernakelschlüssel ein Priester aufbewahren. S. R. C. 11. Mai 1878, n. 3448 ad 6.

<sup>5</sup> S. R. C. 11. Juni 1904.

<sup>6</sup> S. R. C. 22. Januar 1701, n. 2067 ad 10; 6. Sept. 1845, n. 2906.

<sup>7</sup> 28. April 1866, n. 3150; 7. August 1880, n. 3520.

<sup>8</sup> *Konopeum*, griech. *κωνωπέιον*, ist bei den Klassikern zunächst ein Netz zum Schutz gegen die Mücken (*κόνωψ*), das man um die Schlafstätte zog, bezeichnet aber auch Prunkvorhänge jeder Art, wie am Zelte des Holofernes, zum Zeichen seiner Macht und Herrlichkeit, ein solcher Prunkvorhang war, „aus Purpur und Gold gewirkt, mit Smaragden und kostbaren Steinen besetzt“ (3dt 10, 19).

heiligstes des Neuen Bundes charakterisiren. Weil der ganze Tabernakel Allerheiligstes ist, soll ihn das Konopeum, soweit thunlich, von allen Seiten verhüllen, jedoch so, daß es an der Türe, resp. den beiden Thürchen beim Öffnen leicht zurückgeschoben werden kann. Am passendsten ist es aus Gold- oder Seidenstoff, darf aber auch aus Wollen-, Baumwollen- oder Linnenstoff gefertigt sein<sup>1</sup>; es kann entweder (und wohl am zweckmäßigsten) immer die weiße Farbe, welche die spezifische Farbe für das heiligste Altarssakrament ist, oder aber (nach römischem Usus) die liturgische Tagesfarbe haben. Bei Requiemsmessen ist die Farbe des Konopeums violett<sup>2</sup>. Wiewohl die Bestimmung über das Konopeum vom römischen Rituale in verschiedene Diözesanritualien überging, ist in unsern Gegenden das Konopeum doch soviel wie unbekannt. Auf den Tabernakel darf das Altarkreuz gestellt werden, wo es einen ganz passenden Platz dann hat, wenn der Tabernakel nicht sehr hoch ist und auf ihm keine fixe Expositionsnische sich befindet. Steht nicht das Altarkreuz auf dem Tabernakel, dann soll sich als passender Abschluß desselben ein kleineres Kreuz auf ihm befinden; nach Karl Borromäus dürfte statt des Kreuzfixes eine Statue des auferstandenen, des die Wundmale zeigenden Heilandes bleibend auf dem Tabernakel stehen<sup>3</sup>.

d) Bisher zogen wir den Tabernakel nur als Stätte für die Aufbewahrung des heiligsten Sakramentes in Betracht. Dieser Aufbewahrungsraum würde für den Tabernakel genügen, wenn das heiligste Sakrament nur am Fronleichnamsfest, sodann während dessen Oktave und etwa noch zum vierzig- oder zehnstündigen Gebete öffentlich und feierlich ausgesetzt würde; für diese Expositionen ist ein beweglicher Thron, d. i. ein Gezelt (*tabernaculum sive thronus*)<sup>4</sup> mit weißem Baldachin für die Monstranz auf den Tabernakel (*in loco eminenti*) zu stellen und von da nach beendigter Aussetzung wieder zu entfernen. Die häufigen Expositionen führten jedoch bei uns dazu, Tabernakel mit zwei gesonderten Räumen zu bauen, den einen für die Aufbewahrung, den andern für die Aussetzung der Eucharistie. Man hat neuestens<sup>5</sup> besonders zwei Arten von solchen Doppeltabernakeln empfohlen; bei jeder derselben befindet sich über der Mensa auf einem Sockel die gewöhnliche Aufbewahrungsstätte für das allerheiligste Sakrament (Tabernakel), auf dieser aber erhebt sich dann entweder ein offener, ziborienartiger Aufbau, in welchem für gewöhnlich das Altarkreuz stehen soll, für den Zweck der feierlichen Aussetzung aber (nach Entfernung des Altarkreuzes) ein amovibler Baldachin aus weißer Seide aufgestellt und hierdurch das offene Gezelt zum Thronus umgestaltet wird; oder aber es wird auf dem Tabernakel ein (mit Doppeltüren) verschließbares Gezelt von entsprechender Höhe hergestellt und dasselbe als fixer Thronus dadurch eingerichtet, daß man es, und zwar nach oben hin, baldachinartig mit weißem Seidenstoff ausschlägt. In diesem Gezelt, das ständiger Thronus ist und nur behufs Aussetzung in der Monstranz geöffnet wird, darf und kann selbstverständlich das Altarkreuz nicht stehen, sondern für dieses muß vor den Türen des Gezeltes eine eigene Konsole angebracht sein, auf welche man zur Zeit der Aussetzung, wenn es (z. B. während einer Predigt) notwendig wird, auch das Vorschauvelum stellen kann. Die erste Art von Doppeltabernakeln ist nur zulässig, wenn das Altarkreuz seinen gewöhnlichen Platz nicht an der Stelle hat, wo sich bei der Exposition die Monstranz befindet<sup>6</sup>, also entweder über oder vor dem offenen ziboriumartigen Aufbau, was aber Schwierigkeiten bei der Konstruktion des Altares im Gefolge haben würde.

<sup>1</sup> S. R. C. 21. Juli 1855, n. 3035.

<sup>2</sup> 1. Dez. 1882, n. 3562.

<sup>3</sup> Darum wohl auch in der Weihnachtszeit das Christkind, in der Osterzeit das Bild des Auferstandenen, nicht aber Bilder der allerheiligsten Jungfrau oder von Heiligen.

<sup>4</sup> Instruct. Clement. n. 5.

<sup>5</sup> Schmid, Der christliche Altar 413.

<sup>6</sup> S. R. C. 2. Juni 1883, n. 3576 ad 3.

Will man an dem Doppeltabernakel festhalten, so wähle man die zweite Art, welche noch am leichtesten sich mit den kirchlichen Vorschriften vereinbaren läßt. Übrigens läßt die neueste Entscheidung<sup>1</sup> der Ritenkongregation keinen Zweifel übrig, daß für die feierliche Aussetzung des Allerheiligsten am besten ein amovibler Thron mit Baldachin gebraucht wird. — Drehtabernakel, wie solche noch häufig in Gebrauch sind, können der kirchlichen Vorschrift, daß die Aussetzung der Monstranz in loco ominentiori geschehen solle, nicht ganz gerecht werden; doch besteht kein ausdrückliches kirchliches Verbot derselben. Untersagt ist es jedoch, das Sanctissimum mittels einer Maschinerie auf den Thronus emporzuheben<sup>2</sup>.

### Drittes Hauptstück.

#### Die übrige Ausstattung des Kirchengebäudes.

##### § 37. Der bischöfliche Stuhl; Chor- und Kirchenstühle.

Der wichtigste Einrichtungsgegenstand bischöflicher Kirchen ist nach dem Altar die Kathedra des Bischofs, von welcher ja die bischöfliche Kirche den Namen Kathedralkirche führt. Der bischöfliche Stuhl (*καθέδρα*, sedes) stand in altchristlicher Zeit im Grunde der Chorapsis an der Wand und erhielt erst im Laufe des Mittelalters, als der Choraltar an die Wand der Apsis oder doch in deren nächste Nähe gerückt worden war, seinen Platz auf der Evangelienseite nahe beim Hochaltar. Er ist Lehr- und Richterstuhl für die ganze Diözese und als solcher seit alters reich ausgestattet. Gegenwärtig führen vorschriftsmäßig drei Stufen zu ihm empor; auch ist über ihm ein Baldachin als signum maiestatis der bischöflichen Würde angebracht<sup>3</sup>. Wenn sich der Bischof bei der Liturgie nicht seines Thrones bedienen kann, dann gebraucht er den sog. Faltstuhl (*scaldistorium*), der keine Rückenlehnen, aber Armlehnen (*brachialia*) hat.

Die Priester hatten in alter Zeit bei der Liturgie niedrigere Sitze (*inferiora subsollia*; Greg. Naz.) in der Chorapsis, welche halbkreisförmig rechts und links vom bischöflichen Throne angeordnet waren, während die Diakonen stehen mußten<sup>4</sup>. Heutzutage befindet sich auf der Epistelseite des Chores in der Nähe des Altares eine Bank (*scamnum*) für den celebrierenden Priester und die Leviten; in Deutschland waren schon im Mittelalter und sind vielfach noch jetzt statt der Bank Sedilien (aus Stein oder Holz) mit Armlehnen, häufig sogar mit Baldachin, in Gebrauch. Für den Gebrauch beim Stundengebete und auch sonst während der Liturgie begegnen wir in Kathedral- und Stiftskirchen schon im früheren Mittelalter den sog. Chorstühlen, die vielfach mit schönen Schnitzwerken ausgestattet sind. Kirchenstühle für das Volk kamen nur allmählich und nicht überall in Gebrauch.

<sup>1</sup> Auf die Anfrage: Quum difficile sit habere thronum expositionis inamovibile, nisi Crux ponatur in eo; quocirca: Utrum liceat super tabernaculum origore inamovibile thronum, seu parvum ciborium fixum pro expositione Sanctissimi Sacramenti; an debeat origi thronus tantummodo propter expositionem et amovori post expositionem? antwortete die Ritenkongregation am 27. Mai 1911: Negative ad primam partem; affirmative ad secundam. Ephem. liturg. XXV 457.

<sup>2</sup> S. R. C. 7. Juli 1877, n. 3425.

<sup>3</sup> Caer. ep. l. 1, c. 18, n. 8.

<sup>4</sup> Const. ap. l. 2, c. 57.



a) Von jeher pflegten im Heiden- und Judentum<sup>1</sup> die autorisierten Lehrer sitzend vorzutragen („Lehrstuhl“), und bei den Römern bedienten sich die obrigkeitlichen Personen in Ausübung ihres Amtes der *sellæ curulis*. Daß auch der christliche Bischof als oberster Lehrer und Vorkämpfer seiner Gläubigen seit ältester Zeit in der gottesdienstlichen Versammlung eines erhöhten, im Presbyterium befindlichen Sitzes sich bedient hat, ist gewiß<sup>2</sup>. Derselbe ist in erster Linie sein Lehrstuhl, von wo aus er dem Volke predigte, aber auch sein Richterstuhl, auf welchem er (z. B. auf Synoden) Recht sprach, Gesetze verkündete, Zensuren verhängte und löste. Dies deutet schon Prudentius<sup>3</sup> an: *Gradibus sublimo tribunal tollitur, antistes prædicant unde Domini*. Auch mit der hohepriesterlichen Tätigkeit des Oberhirten stand von jeher die bischöfliche *Kathedra* in engster Verbindung; denn auf ihr wohnte er der Opferfeier bei, von ihr aus schritt er zu denselben an den Altar, an ihr nahm er feierliche Segnungen vor (wie das auch heute noch der Fall ist). So kam es, daß seit der frühesten Zeit die *cathedra* das Symbol zunächst der lehramtlichen, dann aber überhaupt der oberhirtlichen Tätigkeit des Bischofs, als den Wechsel der Personen überdauernd, des bischöflichen Amtes selbst und der apostolischen Sukzession wurde. Bezeichnend hierfür ist die Stelle Tertullians: *Porcuro ecclesias apostolicas, apud quas ipsæ adhuc cathedrae apostolorum suis locis præsident*<sup>4</sup>. Auch Cyprian<sup>5</sup> gebraucht *cathedra Petri* als synonym mit dem Bischofsamt in Rom. Die Verehrung gegen das bischöfliche Amt ging auch über auf sein Symbol. Wie schon die eben angeführte Stelle aus Tertullian vermuten läßt, bewahrte man die *cathedrae* der ältesten Bischöfe mit Ehrfurcht. In der That war nach Eusebius<sup>6</sup> die *cathedra* des hl. Jakobus im 4. Jahrhundert noch in Jerusalem vorhanden.

Die ältesten *cathedrae* waren einfach gehalten; doch bald bemächtigte sich die Kunst derselben, um sie aufs prächtigste mit Metall- und Eisenbeinsculpturen zu schmücken. Gern benützte man auch, ob ihrer Kostbarkeit, antike Prachtstühle als *cathedrae* für die Bischöfe. Dem Namen *cathedra* entsprechend hatte der bischöfliche Stuhl meist die Form eines Lehnssessels mit ziemlich hoher Rückwand, vereinzelt schon im 6. und 7. Jahrhundert läßt sich ein Baldachin über denselben nachweisen<sup>7</sup>. So gestaltete sich die *cathedra* zum förmlichen Thron (*θρόνος*), wie sie im Griechischen häufig genannt wird, weshalb auch die Besitzergreifung vom bischöflichen Amt durch die Besteigung der *cathedra* noch heute in römischen Pontifikale *intronisatio* heißt. Schon frühe feierte man auch den Beginn der bischöflichen Tätigkeit Petri in Rom als *natalo Petri de cathedra* und noch jetzt begeht man ein *festum cathedrae Petri Romae* (18. Jan.) und ein *festum cathedrae Petri Antiochiae* (22. Febr.). Solange der bischöfliche Stuhl an der Apfisiwand seinen Platz hatte, mußte er, damit der Bischof über den inmitten des Presbyteriums stehenden Altar hinwegblicken und von den Gläubigen gehört werden konnte, sehr hoch, über mehreren Stufen stehen, und es erschien der Bischof auf seinem Stuhle sitzend so recht als *ἐπισκοπος*, als der Aufseher seiner Gemeinde, als *superintensor*, wie ihn Augustinus nennt, da er schreibt: *Idco altior locus positus est episcopis, ut ipsi superintendant et tanquam custodiant populum. Nam et graeco quod dicitur episcopus, hoc latino superintensor interpretatur, quia desuper videt*<sup>8</sup>. Seitdem an die Apfisiwand oder doch in deren nächste Nähe der Altar gerückt wurde, was seit dem 11. Jahrhundert immer häufiger geschah, erhielt der bischöfliche Thron seinen Platz auf der Evangelienseite; übrigens gibt es bis zur Stunde *Kathedralen* mit dem

<sup>1</sup> Mt 23, 2. Mt 2, 46.<sup>2</sup> Const. ap. l. 2, c. 57. Cypr., Ep. 55, n. 8.<sup>3</sup> Hymn. 225.<sup>4</sup> De praescript. c. 36.<sup>5</sup> Ep. 55, n. 8.<sup>6</sup> Hist. eccl. 7, 19.<sup>7</sup> Rohault de Fleury l. 2, c. 183.<sup>8</sup> Enarr. in Ps. 126.

Throne an der Apfismwand (*sedes episcopalis o regione altaris parieti applicata, ita ut episcopus in ea sedens respiciat recta linea modium altaris partem*)<sup>1</sup>. Wegen ihrer hohen Bedeutung soll selbstverständlich die bischöfliche Kathedra nach dem Altare die reichste Ausstattung haben, bei welcher auf passende Symbole besonders zu reflektieren ist; nur am Karfreitag, als dem Tag der größten *exinanitio* Christi, soll auch der bischöfliche Stuhl von all seinem beweglichen Schmucke (seidene Decke von der Tagesfarbe) entblößt sein<sup>2</sup>. Im Hinweis auf die Gestalt der bischöflichen Stühle in alter Zeit schreibt das *Ceremoniale*<sup>3</sup> vor: *Forma sedis (episcopalis) erit praealta et sublimis, sive ex ligno sive ex marmore aut alia materia fabricata in modum cathedrae et throni immobilis, quales in multis ecclesiis antiquioribus videmus*. Weil der bischöfliche Stuhl eine *cathedra honoris* ist, erscheint es als ganz passend, daß ihn der Bischof in Anwesenheit eines Höheren (Kardinals, Legaten, Erzbischofs) diesem einräumt und dann selber des *Faldistoriums* (in *cornu epistolae versus populum*) sich bedient, das er als Surrogat seiner Kathedra nicht bloß bei Funktionen außerhalb seiner Kathedralkirche, sondern auch in dieser selbst in allen jenen Fällen gebraucht, wo er in gerader Richtung gegen das Volk und resp. gegen den Altar schauen soll, die Kathedra aber auf der Evangelienseite sich befindet. Dieser Faltstuhl in seiner ursprünglichen und einfachsten Form hat vier kreuzweise übereinander gelegte Füße und kann nach Art der römischen *sella curulis* zusammengeklappt werden, woher sein Name kommt (*sella plicatilis*, faltbarer Stuhl, *faldistolium* vel *faltistolium*). Gegenwärtig haben auch die Faltstühle gewöhnlich Armlehnen (*brachialia*) und unterscheiden sich von den bischöflichen Stühlen hauptsächlich nur dadurch, daß sie ohne Rücklehnen und darum nicht so hoch sind wie die *sedes episcopales*. Die Äbte haben in den Kirchen, welche ihrer Jurisdiktion unterstehen, die *sedes abbatialis* gleich den Bischöfen auf der Evangelienseite; zu diesem Sitze, der wohl eine Rücklehne, aber keinen Baldachin haben darf, führen nur zwei Stufen empor<sup>4</sup>.

b) Seitdem der bischöfliche Thron auf der Evangelienseite steht, haben im Unterschied von ihm in allen (nicht bloß den bischöflichen) Kirchen die Sitze (*sedilia*) der Priester und Leviten (beim Hochamt, in Vespern usw.) ihren Platz auf der Epistelfeite und sollten eigentlich in einer Bank bestehen, einem *scannum oblongum, coopertum aliquo tapeto et panno*<sup>5</sup>. Daß diese Bank eine Rücklehne haben und mit Seidenstoff (Damast) bedeckt sein dürfe, ist gewiß<sup>6</sup>. In Deutschland gibt es in vielen Kirchen kunstvoll aus Stein gearbeitete Priester- und Levitenstühle, die nicht bloß Rück- und Armlehnen, sondern auch einen Steinbaldachin haben<sup>7</sup>; daß man ihrer nach wie vor sich bedienen dürfe, zumal wo ein Gewohnheitsrecht besteht, unterliegt wohl keinem Zweifel<sup>8</sup>; diese Sitze unterscheiden sich in der Regel nicht bloß durch ihre Lage auf der Epistelfeite, sondern auch durch ihre gesamte Gestalt (drei bis vier Sitze in einer bankartigen Ebene; der Baldachin niemals aus Stoff) augenfällig von einem bischöflichen Thron, und dadurch ist dem Geiste der zahlreichen einschlägigen liturgischen Dekrete unseres Erachtens genügt, welche fordern, *ut sedes presbyterorum omnimodo a sede episcopi sint distinctae*.

c) Wohl pflegten die Kleriker bis tief ins Mittelalter hinab beim Psalterien zu stehen, aber während der Lesungen und Responsorien beim Stundengebet saßen sie von jeher, sowie auch manche Teile des Chorgebetes kniend verrichtet

<sup>1</sup> Caer. ep. l. 1, c. 13, n. 1.<sup>2</sup> Ebd. l. 2, c. 25, n. 1.<sup>3</sup> L. 1, c. 13, n. 1.<sup>4</sup> S. R. C. 18. März 1617, n. 348.<sup>5</sup> Caer. ep. l. 1, c. 12, n. 22.<sup>6</sup> S. R. C. 30. März 1824.<sup>7</sup> Vgl. Otte, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie I 291.<sup>8</sup> S. R. C. 29. März 1659, n. 1111 ad 2, 3 et 4.

werden mußten, weshalb sich schon frühe das Bedürfnis nach einem Gestühl geltend gemacht haben wird, welches sowohl zum Stehen als zum Sitzen und Knien gebraucht werden konnte. Schon die *Constitutiones Hieronymus*<sup>1</sup> erwähnen für das Chor-  
gebet *formas ad procumbendum* (Kniebänke), auch *antico* genannt, und unmittelbar hinter denselben (daher *postico*) die mit einer Sitzbank versehenen *stalla* (von „Stelle“ — Platz, wo man sich hinsetzt), deren jedes eine Sitzbank (*sedilo*) hatte, die man, um während der Psalmodie stehen zu können, aufklappte. Unten an den einzelnen Sitzbänken war eine *collula* (konsolenartiges Postament mit Menschen-, Tierköpfen, Figurenbildern als Trägern) angebracht, auf welche der schwächliche Chor-  
beter auch bei der Psalmodie, oder wo man sonst noch stehen mußte, sich niederlassen durfte und welche den Namen „*Miserikordia*“ führte. Vor dem hatten Schwächliche, um sich zu stützen, lau-förmige Krückenstöcke gebraucht. Die Rücklehnen schmückte man an Festtagen mit Dorfallen aus gepreßtem Leder oder mit Teppichen; für die Sitzbänke hatte man Polster (*hanculin*) und zum Schutze der Füße gegen Kälte Substratorien. Von Chorstühlen aus der romanischen Zeit sind nur Reste auf uns gekommen<sup>2</sup>, dagegen sind viele und herrliche Chorgestühle aus der gotischen Zeit erhalten<sup>3</sup>, unter denen das von Jörg Sürlein (1469–1475) im Ulmer Münster mit 89 Sitzen alle andern an Schönheit überragt. Mit der Gotik weitete sich die Zeit der Renaissance und auch noch die des Rokoko im Schmuck der Chorstühle<sup>4</sup>. Nicht selten, z. B. bei liturgischen Akten *coram Sanctissimo*, ist für den Offiziator (und resp. die Leviten) eine bewegliche Kniebank notwendig, welche vor den Altar gestellt werden kann; sie wird mit Polstern für Knie und Arme ausgestattet und mit einem Tuch (*panno viridi seu violaceo pro qualitate temporum*)<sup>5</sup> bedeckt, das nur für Kardinäle rot sein darf.

d) Während in altchristlicher Zeit die Gläubigen wenigstens im Abendlande die Predigt gewöhnlich stehend anhörten und es daher im Schiff der Kirchen wohl noch keine oder nur vereinzelt Bänke gab, wurde es im Mittelalter beim Volke nach und nach<sup>6</sup> üblich, während der Predigt zu sitzen. Welcher Art die Sitzbänke und ob mit ihnen auch Kniebänke verbunden waren, wissen wir nicht; die auf uns gekommenen Kirchensühle, abgesehen von einzelnen Familien- oder Korporationsgestühlen (die weder Stufe [*suppodaneum*] noch Valdachin haben, noch im Presbyterium angebracht sein dürfen), gehören vereinzelt noch der spätgotischen, meistens der Renaissance- und Barockzeit an. Bis zur Stunde gibt es viele Kirchen, z. B. in Belgien, Frankreich usw., in welchen sich keine fixen Stühle für die Laien finden, sondern bewegliche im Gebrauch stehen, deren man sich sowohl zum Sitzen als zum Knien bedient.

### § 38. Die Kanzel.<sup>1</sup>

Zahrhunderte hindurch wurde regelmäßig vom Altarraum aus gepredigt, nämlich von der bischöflichen Kathedra, dann vom Ambo, welcher an den Kanzellen, d. i. an den Schranken, stand, die das Schiff vom Presbyterium trennen. Von diesen Kanzellen, denen der Ambo vielfach architektonisch eingegliedert war, erhielt resp. behielt die Predigtstätte, welche

<sup>1</sup> 1, 29.

<sup>2</sup> Abbildungen der ältesten, nur in Bruchstücken vorhandenen romanischen Chorstühle siehe in Esseneins kunsthistorischem Bilderatlas des Mittelalters, Tafel LV1.

<sup>3</sup> Otte, Handbuch I 285 ff.

<sup>4</sup> Kleinschmidt, Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte 465 ff.

<sup>5</sup> Guér. op. I. 1, c. 12, n. 8.

<sup>6</sup> Künsemmayer, Geschichte der Predigt 33 u. 130.



im späteren Mittelalter in das Schiff der Kirche verlegt wurde, den Namen Kanzel. — In allen nicht ganz kleinen Kirchen, mag in denselben regelmäßig oder nur vereinzelt sonn- und feiertäglicher Gottesdienst gehalten werden, sollte sich eine Kanzel befinden, und zwar, wenn die örtlichen Verhältnisse es gestatten, auf der Evangelienseite an der Wand, an einer Säule oder an einem Pfeiler des Schiffes, nicht allzu weit vom Altar, wenn tunlich, auf einem eigenen Fuß oder Schaft, geräumig genug für den Prediger, im Stile der Kirche gebaut und würdig geschmückt, in einer Höhe, welche den akustischen Verhältnissen entspricht; wenigstens in größeren Kirchen sollte die Kanzel der Akustik wegen einen Schalldeckel haben. Vorstehende Anforderungen ergeben sich wie aus der Bestimmung, so auch aus der Geschichte der Kanzel.

a) Schon um leichter verstanden zu werden, pflegte man in den Kirchen seit ältester Zeit von erhöhter Stätte aus zu predigen, wie auch der Heiland getan<sup>1</sup>; und zwar predigten wenigstens die Bischöfe als die autoritativen Lehrer ihrer Diözesen<sup>2</sup> jederzeit sitzend, gewöhnlich von ihrer an der Apfismwand des Presbyterium stehenden und ziemlich hohen Kathedra aus. Übrigens predigten schon im 4. Jahrhundert in großen Kirchen auch Bischöfe, um dem Volke näher zu sein und von ihm leichter verstanden zu werden, ausnahmsweise vom Ambo aus, wie z. B. der hl. Johannes Chrysostomus<sup>3</sup> und der hl. Augustinus<sup>4</sup>. Dieser Ambo (von ἀμβωνεύειν) war ein erhöhtes Podium, das im Orient und Okzident an den Kanzellen, also an der Grenze zwischen Presbyterium und Schiff, seinen Platz hatte, auf das man vom Planum des Presbyteriums aus über vier bis fünf Stufen gelangte (daher auch suggestus genannt), und das gegen das Schiff der Kirche hin gewöhnlich mit einer im Halbkreis oder im Achteck auslaufenden Brüstung oder Balustrade versehen war, auf der ein Lesepult für den Zweck der liturgischen Lesungen sich befand, wovon der Ambo auch die Namen analogium, lectorium und pulpitum führte. In den größeren Kirchen befanden sich vielfach zwei solcher Ambone an den Kanzellen; von dem einen derselben auf der Epistelseite, der etwas niedriger war, wurde beim Hochamt die Epistel gelesen, die an Heiligkeit und Würde unter dem Evangelium steht; der andere Ambo für die feierliche Lesung des Evangeliums war höher und lag auf der entgegengesetzten (auf der Nord-) Seite, die man als Evangelienseite bezeichnet. Es hatten aber, wie aus mittelalterlichen Ordines und Schriftstellern zu ersehen ist, viele Kirchen des früheren und späteren Mittelalters nur einen Ambo, auf welchen von zwei Seiten Stufen hinaufführten, die einen zum Hinauffsteigen, die andern zum Herabsteigen für den Leser<sup>5</sup>; auf diesem einen Ambo war dann für die Lesung der Epistel (und für das Graduale oder den Stufengesang<sup>6</sup>) eine niedrigere Stufe bestimmt als für die des Evangeliums.

Auf dem Ambo an den Kanzellen nun, von welchem aus der Diacon beim Hochamt feierlich das Evangelium sang resp. verkündigte, wurde schon in altchristlicher Zeit und bis tief ins Mittelalter herein auch gepredigt, und zwar gewöhnlich gleich nach der liturgischen Lesung des Evangeliums, an manchen Orten erst nach dem Kyrieo<sup>7</sup>. Wo zwei Ambone waren, predigte man stets vom Evangeliumsambo aus;

<sup>1</sup> Mt 13, 2; 15, 29. Mt 3, 32; 4, 1. Mt 5, 3.

<sup>2</sup> Praedica populo tibi commissio, spricht der Konsekrator, wenn er dem neugeweihten Bischof das Evangelienbuch übergibt.

<sup>3</sup> Socrat., Hist. eccl. 6, c. 5. Sozomenus, Hist. eccl. 8, c. 5.

<sup>4</sup> De civ. Dei I, 22, c. 8. <sup>5</sup> Ordo rom. I, n. 11; II, n. 8; III, n. 10.

<sup>6</sup> Ebd. II, n. 7. <sup>7</sup> Durandus, Rationale I, 4, c. 26, n. 1.

gesonderte Predigtstätten inmitten des Schiffes der Kirche, also Kanzeln im jetzigen Sinne des Wortes, gab es in den Kirchen vor dem 13. Jahrhundert nicht oder gewiß nur äußerst selten. Zwar hat man noch in der romanischen Bauperiode die Ambone oder den einen Ambon schon da und dort den Kanzellen nicht mehr architektonisch eingegliedert oder eingebaut, aber man hat sie dann wenigstens in nächster Nähe der Kanzellen, unten an den Stufen zum Presbyterium aufgestellt, wie z. B. in S. Marco zu Venedig, im Dom zu Torcello, im Dom zu Pisa. Bis tief ins Mittelalter herein war also die gewöhnliche Predigtstätte (abgesehen von der bischöflichen Kathedra) in nächster Beziehung zu den Kanzellen gewesen und hatten die Gläubigen das Wort Gottes von den Kanzellen her vernommen; kein Wunder daher, wenn man nachmals die von den Kanzellen ins Schiff der Kirche verlegte Stätte der Predigt als Kanzel bezeichnete; vernahm man ja von ihr her jetzt das Wort, das man Jahrhundertlang von den Kanzellen her, vom Kanzellenambo aus, gehört hatte. Auch die Predigtstätte im Schiff bezeichnete und bezeichnet man bis zur Stunde als ambo, als *ambon*, im Italienischen als *pulpito*, also mit den altkirchlichen Namen der Vorlese- und Predigtstätte an den Kanzellen; die französische Bezeichnung der Predigtstätte als *chaire* (aus *cathedra*) erinnert an die Zeit, wo die Bischöfe noch sitzend von ihrer Kathedra aus predigten und wohl auch die Priester in *signum auctoritatis* beim Predigen auf dem Ambo vielfach noch saßen, woraus die mittelalterliche Bezeichnung der Kanzel als Predigtstuhl oder kurzweg als *stuel* (brodiger uf dem stuel) sich erklärt<sup>1</sup>.

b) Vereinzelt schon in der spätromanischen Zeit, sehr häufig sodann in der gotischen Periode erbaute man in Stifts- und Klosterkirchen (wohl in spezieller Rücksicht auf Nützlichkeit beim Chorgebet) querüber zwischen Chor und Schiff an Stelle der Kanzellen eine meist mit reichem Figurenschmuck ausgestattete Empore oder Galerie, die auf Mauern ruhte, durch welches rechts und links Thüren in den Chor führten, oder auf Säulen ruhte. Diese Chorbühnen nannte man bei uns in Deutschland *Vettner*<sup>2</sup>, im älteren Deutsch *lector* oder *lector*, von *lectorium*, d. i. Stätte für die gottesdienstlichen Lesungen, weil von diesen Bühnen aus, welche einen oder zwei ambonartige Vorprünge (Känzelchen) hatten, gerade so wie vordem von den Ambonen an den Kanzellen die Epistel und das Evangelium beim Hochamt gesungen wurden. Von diesen Vettnern aus wurde nun auch gepredigt; sie erscheinen als Mittelglied zwischen dem Kanzellenambo als Predigtstätte und der frei im Schiff stehenden Kanzel.

c) Nachweislich schon im 13. Jahrhundert hatten wenigstens alle größeren Kirchen an einem Pfeiler oder an einer Säule des Mittelschiffes ihre Kanzel, meist aus Stein, mitunter auch aus Holz, zum Östern auf der Evangelienseite, hier und da auf der Epistelseite angebracht. Durch ganz Deutschland hin sind uns zahlreiche solche Kanzeln in spätgotischem Stil erhalten. Sie machen nicht gleich den kolossalen, mit üppigen Ornamenten überladenen, mitunter in gesuchten Formen (z. B. eines Schiffes, der

<sup>1</sup> Kienmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland während des Mittelalters 129.

<sup>2</sup> In Frankreich kam neben *lectur* die Bezeichnung *jube* in Gebrauch, wohl im Hinblick darauf, daß der Diakon, bevor er den Vettner zur feierlichen Lesung des Evangeliums bestieg, durch das *labo domno benedicere* den Segen des Zelebranten erhalten muß. Weil auf dem Vettner auch Orgel und Muster ihren Platz hatten, heißt er *odoum* (*ὄδον*) oder *doxale*. Auf der Brustung des Vettners oder Aber ihm im Triumphbogen war das Triumphkreuz, unter ihm der Laten- oder Kreuzaltar. Die meisten Vettner wurden, weil sie den Einblick ins Presbyterium hemmten, im 17. und 18. Jahrhundert abgebrochen; das Verzeichnis der in Deutschland noch erhaltenen siehe bei Otte, Archiv für christliche Kunst 1888, 43 ff.

Weltfugel ufm.) ausgeführten Kanzeln des Barock und Rokoko den peinlichen Eindruck, als schwebten sie in der Luft, sondern ruhen auf einem meist reich gegliederten Schafte und kräftigem Sockel. Der eigentliche Körper dieser Kanzeln ist im Achteck oder im Sechseck konstruiert, an den Brüstungswänden mit Skulptur- oder Reliefbildern (Christus, die vier Evangelisten, die vier Kirchenlehrer) reich geschmückt; sie haben auch behufs leichterer Schallverbreitung in der Regel einen sog. Schalldeckel mit turmartiger Bekrönung, in der gleichfalls noch figureller Schmuck angebracht ist. Das Pult des Ambo, auf welches bei der feierlichen Lesung des Evangeliums der Codex sancti Evangelii (auf ein Kissen) gelegt wurde, hatte sehr oft die Gestalt eines Adlers mit ausgebreiteten Flügeln, um anzudeuten, das Wort des Evangeliums soll mit erschütternder Macht ertönen durch das Haus Gottes hin wie die Stimme des Adlers bei Oseas (8, 1). Schon zu Durands Zeit wurde an Festtagen das Adlerpult für Lesung des Evangeliums oder auch der ganze Evangeliumsambo (*aquila ipsa seu locus, in quo legitur*) mit einem linnenen oder seidenen Tuche bedeckt ad significandum mollietatem christianorum, das Epistel-pult hingegen unbedeckt gelassen (*ad significandum duritiam cordium Iudaeorum*) (Epistel = Altes Testament). Auch jetzt noch dürfen in Kirchen mit Ambo sowohl Epistel als Evangelium im Hochamt vom Ambo aus gelesen resp. gesungen werden<sup>2</sup> und besteht die Vorschrift, in diesem Falle das Evangeliumspult zu bedecken *panno aureo vel serico coloris caeterorum paramentorum*<sup>3</sup>. Die Pulte, deren man sich zu den Lesungen beim Chorgebet (und zu den sog. Prophetien) bedient, werden nach dem Zeremoniale<sup>4</sup> nicht bedeckt, sollten aber um so mehr eine schöne, dem Stil der Kirche entsprechende Form haben; auch die vorhandenen Ambone (ihre Brüstungen) und resp. die Kanzel (*pulpitum, ubi concio haberi solet*) mit seidenen Tüchern in der liturgischen Farbe zu bedecken (den Evangelienambo reicher als den für die Epistel), erklärt das Zeremoniale<sup>5</sup> als passend; am Gründonnerstag aber (und selbstverständlich auch am Karfreitag) soll die Kanzel — in *signum exanitionis Christi* — ohne allen Schmuck sein<sup>6</sup>.

d) Beim Neubau von Kanzeln wird an der nun einmal bei uns traditionell gewordenen Platzierung derselben im Schiff der Kirche im Interesse des Predigers sowohl als der Zuhörer festzuhalten sein. Eine allgemeine bindende Vorschrift, die Kanzel auf der Evangelienseite anzubringen, besteht nicht, aber es spricht hierfür die geschichtliche Entwicklung (Evangeliumsambo!) und das neueste Prager Provinzialkonzil, welches verordnet: *Suggestus pro concione dicenda ab Evangelii latere loco conspicuo et aptissimo positus sit, ut fideles, etsi fors non omnes concionatorem videre, certe tamen verba eius facilius percipere queant*. Auch wenn einige Sitzbänke dadurch verloren gehen, soll die Kanzel einen soliden Unterbau (Säule, Pfeiler) haben und nicht konsolenartig an der Mauer hängen. Für den figurellen Schmuck des Kanzelkörpers eignen sich besonders das Bild des predigenden Heilandes und daneben die Bilder der Evangelisten, für eine Bekrönung des Schalldeckels in Nischen die Bilder der vier großen Kirchenlehrer und für die oberste, abschließende Nische das Bild des Diözesanpatrons, welcher ja vielfach erster Verkündiger des Evangeliums in der Diözese gewesen ist<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Durandus, *Rationale* I. 4, c. 24, n. 20.

<sup>2</sup> Caer. ep. I. 2, c. 8, n. 40 45.

<sup>3</sup> Ebd. I. 2, c. 24, n. 3; c. 27, n. 1.

<sup>4</sup> Ebd. I. 2, c. 5, n. 5; c. 14, n. 6.

<sup>5</sup> Ebd. I. 1, c. 12, n. 8.

<sup>6</sup> S. R. C. 14. Juni 1845, n. 2891 ad 2.

<sup>7</sup> Maße für die Kanzel siehe bei Schmid, *Zeremoniale* 43; Abbildungen im „Kirchenschmuck“ Jahrg. 1850, 1867, 1868.



## § 39. Der Taufstein.

1. Schon in ältester christlicher Zeit scheint es für den ordentlichen Vollzug der Taufe eigene Räume in nächster Nähe des gottesdienstlichen Versammlungsortes der Gläubigen gegeben zu haben<sup>1</sup>. Seit Konstantin sodann baute man besondere Taufkirchen, und zwar, weil noch einige Jahrhunderte hindurch regelmäßig nur der Bischof (am Kar- und Pfingstamstag) taufte, neben den bischöflichen Kathedralen. Diese Taufkirchen<sup>2</sup> waren gewöhnlich Zentralbauten (rund, auch im Sechse- oder Achteck<sup>3</sup> ausgeführt), öfters mit Vorhalle, hatten einen Altar und waren konsekriert. Inmitten derselben befand sich der runde oder polygone, vielfach mit auf Säulen ruhender Kuppel überwölbte Taufbrunnen (fons, piscina, *κολυμβήθρα*), ein geräumiges Bassin aus Stein (gewöhnlich Marmor, auch Porphyry), mit Zu- und Abfluß von lebendigem Wasser. In diesen Taufbrunnen führten gewöhnlich drei Stufen hinab und auf der entgegengesetzten Seite ebensoviele aus ihm herauf, so daß man durch Einrechnung der Stelle (Stufe), auf welcher der Täufling im Brunnen stand, die bedeutsame Siebenzahl erhielt, bezüglich welcher Isidor von Sevilla sagt: Tres gradus in descensu, propter tria, quibus renuntiamus (dem Satan, seinen Werken, seiner Pracht), tres in ascensu, propter tria, quae confitemur (Water, Sohn, Heiliger Geist); septimus vero (gradus) is est, qui et quartus, similis filio hominis (Gott mensch), extinguens fornacem ignis, stabilimentum pedum, fundamentum aquae, in quo omnis plenitudo divinitatis habitat corporaliter<sup>4</sup>.

2. Seit dem 5. Jahrhundert wurde die Kindertaufe allmählich zur Regel, was zur Folge hatte, daß auch extra casum necessitatis zu andern als den kirchlichen Taufzeiten (Kar- und Pfingstamstag) die Taufe gespendet wurde, und daß die Bischöfe erlauben mußten, Taufkirchen auch außerhalb ihrer Bischofsstadt und selbst auf dem Lande zu errichten, an welchen Priester für das umwohnende Volk<sup>5</sup> die Taufe spendeten. Nach und nach erhielt fast jede Pfarr-

<sup>1</sup> Iustin., Apol. 1, c. 65. Tertull., De coron. milit. c. 3.

<sup>2</sup> Sie heißen baptisteria, tituli baptismales, im Orient *φωτιστήρια*, d. i. Stätten, wo der *φωτισμός*, die Erleuchtung in Christo (Eph 5, 8), d. i. die Taufe, als Mittheilung des göttlichen Lebenslichtes vollzogen wird (Hebr 6, 4; 10, 32).

<sup>3</sup> Das Achteck war sehr beliebt, weil die Zahl acht als Sinnbild der Auferstehung Christi galt, die am achten Tage (Dominica) erfolgte, an welchem daher die Gläubigen wie der Auferstehung des Herrn, so auch ihrer eigenen mystischen Auferstehung mit ihm in der Taufe gedachten und noch an jedem Sonntag gedenken.

<sup>4</sup> De div. off. l. 2, c. 24.

<sup>5</sup> Im Mittelalter hießen die Kirchen mit Taufbrunnen plebes, weil das Volk der ganzen Umgegend für den Taufempfang an sie gebunden war; der betreffende Taufpriester hieß plebanus und war den Priestern und resp. Pfarrern der zugehörigen Kirchen ohne Taufbrunnen übergeordnet, weshalb plebanus im Sinne von decanus gebraucht wurde; seitdem die Pfarrkirchen regelmäßig einen Taufbrunnen haben, heißt auch der Pfarrer plebanus. Ubrigens ist bis in die neueste Zeit herein in manchen Bischofsstädten für die Kathedrale oder die ihr zugehörige Taufkirche das ausschließliche Taufrecht gewahrt geblieben und von Rom aus erklärt worden, das ius baptisterii sei kein wesentliches Pfarrrecht (Mühlbauer, Decret. authent., Suppl. II 166 ff.).

Kirche einen Taufbrunnen und wurden eigene Taufkirchen, welche schon in alter Zeit und im Mittelalter gewöhnlich dem Täufer Johannes geweiht waren, mehr und mehr zur Seltenheit<sup>1</sup>. Für die Taufe von Kindern war ein Taufbassin mit Stufen oder ein eigentlicher Taufbrunnen nicht mehr passend, und an seine Stelle traten daher schon frühe steinerne Taufbecken, auf welche der Name *baptisterium*, *fons baptismalis* überging, und die im früheren Mittelalter, solange man die Kinder und selbst Erwachsene noch durch Untertauchen im Taufbecken taufte, ziemlich groß und kufen- oder tonnenförmig waren, in Folge des sehr allmählichen Aufhörens der Immersionstaufe sodann kleiner wurden und in der gotischen Periode zumeist Pokalform (im symbolischen Achteck mit Fuß und Schaft) oder aber — wenn sie aus Metall gegossen waren — Kesselform (auf Löwen, Kindern ruhend) erhielten. Die in großer Anzahl erhaltenen Taufsteine gotischen Stiles<sup>2</sup> sind in der Regel mit Figuren, mit architektonischen oder andern Ornamenten zierlich geschmückt und waren, da seit der Mitte des 13. Jahrhunderts die Synoden wieder und wieder einschärften, das Taufwasser müsse verschlossen aufbewahrt werden, gewöhnlich mit einem pyramidenförmigen Deckel versehen. Seinen Platz hatte der Taufstein in den mittelalterlichen Kirchen gewöhnlich in der Nähe des Eingangs auf der Nordseite, welche als die Region des Unglücks und der Erstarrung das Bedürfnis und Verlangen nach Wiederbelebung durch die Taufe andeutete. Steinern war das Taufbecken regelmäßig, um auf Christus, den *lapis angularis*, hinzudeuten, der sich in der Taufe als der schon im Alten Testamente<sup>3</sup> vorgebildete Fels für uns erweist, aus welchem das Lebenswasser fließt<sup>4</sup>.

3. Bezüglich des Taufbrunnens oder Taufbeckens, das im Rituale auch als *baptisterium* bezeichnet wird, schreibt das Rituale vor: *Baptisterium sit decenti (ecclesiae) loco et (decenti) forma materiaque solida et quae aquam bene contineat, decenter ornatum et cancellis circumseptum, sera et clave munitum atque ita obseratum, ut pulvis vel aliae sordes intro non penetrent, in eoque, ubi commode fieri potest, depingatur imago sancti Ioannis Christum baptizantis*. In der Nähe des Taufsteines soll nach Vorschrift des Rituale ein *sacrarium* (*piscina*) sich befinden, in welches man das Taufwasser entweder gleich beim Taufakt abfließen läßt oder nach vollzogener Taufe aus der hierbei verwendeten Tauffchüssel schüttet; in dieses Sakrarium sind auch die bei den Salbungen gebrauchten Wollflocken, die zur Händereinigung des Taufenden verwendeten Brotkrumen und das etwa verschüttete Tauffalz zu werfen und ist das für die Händewaschung nach dem Taufakt verbrauchte Wasser zu schütten.

a) Der „schickliche“ Ort für den Taufstein ist im Sinne des römischen Rituale auf Grund uralten Herkommens, auf welches auch das Prager Provinzialkonzil<sup>5</sup> sich beruft, in der Nähe des westlichen Haupteinganges der Kirche

<sup>1</sup> Über die Taufkirchen aus alter Zeit vgl. Kraus, *Realencyklopädie* II 839 ff.; ein Verzeichnis der in Deutschland noch erhaltenen aus dem Mittelalter siehe bei Otte, *Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie* I<sup>5</sup> 22 f.

<sup>2</sup> Siehe das Verzeichnis solcher bei Otte, *Handbuch* I 305 ff.

<sup>3</sup> Ex 17, 6. <sup>4</sup> 1 Kor 10, 4. <sup>5</sup> Coll. Lac. V 535.

Thalhofer-Eisenhofer, *Handbuch der kath. Liturgik* I. 2. Aufl.

gegen Norden hin, sei es nun, daß sich daselbst eine eigene, mit dem Schiff in Verbindung stehende Taufkapelle befindet, oder daß im Schiff selber ein entsprechend großer Raum durch (hölzerne oder eiserne) Kanzellen abgegrenzt ist, welche im Rituale ausdrücklich vorgeschrieben sind. Keinenfalls sollte der Taufstein im Presbyterium stehen, zu welchem nach kirchlichem Rechte nicht einmal getaufte Laien Zutritt haben, geschweige denn ein Katechumene, mit welchem bekanntlich am Taufstein noch verschiedene Katechumenatsakte (letzter Exorzismus, abrenuntiatio satanae, Salbung mit Katechumenenöl, interrogatio de fide) vorgenommen werden.

b) In Betreff des Materials für das Taufbecken, welches man gleich den alten Taufkirchen rund oder im symbolischen Achteck gestalten mag, verlangt das römische Rituale nur, daß es fest genug sei, das Taufwasser halten zu können. Das altkirchliche Herkommen ist für Stein, und zahlreiche mittelalterliche Synoden haben ausdrücklich vorgeschrieben: *Baptisterium sit lapideum*; nur ausnahmsweise wurde mit Bezugnahme auf einen ins Rechtsbuch<sup>1</sup> übergegangenen Kanon der Synode von Lerida (erste Hälfte des 6. Jahrhunderts) die Anwendung eines Taufgefäßes aus anderem Material, selbst aus Holz, gestattet. Wo es nur immer tunlich ist, baue man das Baptisterium (Sockel, Schaft und Becken) aus festem Gestein, in Detailsformen, welche dem Stil der Kirche entsprechen. Ist das Gestein, wie z. B. Marmor, Granit, so fest, daß man unmittelbar in dem Becken das Taufwasser aufbewahren kann, so ist eine ins Taufbecken einzufügende Metallschüssel (aus Kupfer, innen gut verzinnt, mit metallnem Deckel) nicht notwendig, vielmehr erscheint das Aufbewahren des Taufwassers unmittelbar im Taufbecken als das Ursprüngliche und Normale; das gleiche gilt, wenn das Baptisterium, wie es bekanntlich in der gotischen Zeit öfters vorkam, ganz aus Metall gegossen ist.

c) Im Interesse der Heilighaltung sowohl als der Reinerhaltung des Taufwassers schreibt das Rituale nach dem Vorgang zahlreicher Synoden einen Deckel mit festem Verschuß für das Baptisterium vor. Das operculum für das steinerne Taufbecken, (verschieden von dem für das eingefasste Metallgefäß) wird füglich aus Holz, pyramidenförmig, im Stil des Taufbeckens hergestellt und mit einem Kreuze oder noch besser mit einer Figurengruppe bekrönt, welche die Taufe Jesu mit darüber schwebendem Heiligen Geiste in Taubenform oder wenigstens den Täufer Johannes darstellt, eine Darstellung, welche daran erinnert, daß die alten Taufkirchen, an deren Stelle unsere Baptisterien getreten sind, dem Täufer Johannes geweiht waren. In den alten Baptisterien begegnet man häufig dem Fische teils als Symbol Christi (ΙΧΘΥΣ), teils als Symbol der Getauften, welche schon Tertullian als *pisciculi* bezeichnet hat, ferner dem Hirsch lechzend nach Wasserquellen (Sinnbild der Katechumenen), dem typischen Durchzug durchs Rote Meer, der wunderbaren Wasserspende aus dem Felsen durch Moses usw.; — sowohl für das Taufbecken als für dessen Deckel dürfte sich solch ein symbolischer und resp. typischer Schmuck empfehlen.

d) Der Taufstein, welcher stets fix sein muß, soll nicht an einer Wand, sondern wo möglich frei stehen, damit er bei der Taufhandlung für die Paten usw. leicht zugänglich ist. Die zugehörige Piszina (Sacrarium) wäre nach dem hl. Karl Borromeus in Form einer niederen, ausgehöhlten, oben schüsselförmig ausmündenden Steinsäule zu gestalten, unter welcher sich in der Erde die verschließbare Sacrariumsgrube (cisterna) befindet. Übrigens ist nach dem römischen Rituale ein eigenes Taufsacrarium nicht gefordert, sondern ein Sacrarium in der Kirche (hinter dem Hochaltar) ausreichend. Das Ausschütten des alten Taufwassers aus dem Taufbecken ins Sacrarium vor der Weihe des neuen Taufwassers hat nach dem Prager Provinzial-

<sup>1</sup> c. 106, D. IV De consecratione.



konzil durch den Pfarrer oder einen andern Priester zu geschehen, was analog wohl auch bezüglich des Ausschüttens nach dem einzelnen Taufakt gelten wird, für dessen Vollzug auch eine Tauffchüssel und ein (muschel- oder kannenförmiges) Gießgefäß in würdigen Formen erforderlich sind, desgleichen ein Tisch, der nur zu diesem Zwecke gebraucht werden und dem Taufbecken entsprechend stilisiert, jedenfalls keine profanen Formen aufweisen sollte.

### § 40. Der Beichtstuhl.

Bezüglich der Gestalt des priesterlichen Richterstuhles und darüber, wo er im gottesdienstlichen Gebäude gestanden, erfährt man vor Ende des Mittelalters nichts Bestimmtes. Erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts äußern sich einzelne Synoden über die Gestalt und Lage des Beichtstuhles; genauere Vorschriften finden sich dann beim hl. Karl Borromäus<sup>1</sup> und nach seinem Vorgang in römischen Rituale, dessen Bestimmungen für die Synoden des 17. und 18. Jahrhunderts maßgebend geworden sind. Die erwähnte Vorschrift des römischen Rituale<sup>2</sup> lautet also: *Sacerdos habeat in ecclesia sedem confessionalem, in qua sacras confessiones excipiat; quae sedes, patenti, conspicuo et apto ecclesiae loco posita, crate perforata inter poenitentem et sacerdotem sit instructa.*

a) Da bis tief ins Mittelalter herein die Absolution in forma deprecativa, also in Gebetsform, erteilt wurde, ist es wohl möglich, daß der Priester während derselben stand, wie auch der Bischof im *Ordo reconciliandi poenitentes* am Gründonnerstag die Absolution, welche dort noch Gebetsform hat, stehend erteilt. Jedenfalls mußte aber der Bußpriester bei Anhörung des Sündenbekenntnisses sitzen<sup>3</sup>, und war daher jederzeit für die ordentliche Spendung des Bußsakramentes ein Stuhl für den Bußpriester erforderlich. Aus den mittelalterlichen Ordines für Spendung des Bußsakramentes ergibt sich, daß der Pönitent zu den Füßen, vor dem Angesichte des Bußpriesters, der außer der Absolution noch verschiedene Gebete über ihn sprach, auf den Knien lag und auch Handauflegung (*ad poenitentiam*) von ihm empfing, die zur Zeit des hl. Thomas<sup>4</sup> von manchen sogar als wesentlich betrachtet und deren Vornahme bei der Losprechung noch von Synoden des 14. und 15. Jahrhunderts ausdrücklich vorgeschrieben wurde<sup>5</sup>. Hieraus und aus Abbildungen, welche dem 15. und 16. Jahrhundert angehören<sup>6</sup>, schließt man mit Recht, daß die Beichtstühle wahrscheinlich schon in alter Zeit, jedenfalls im Mittelalter Stühle mit Armlehnen und niedriger Rücklehne, also *cathedrae* einfachster Art gewesen seien. Sie waren schwerlich fix, da manche Synoden bemerken: *Sacerdotes, quum debent audire confessiones, locum sibi in ecclesia eligant convenientem*<sup>7</sup>; oder: *Aptum locum in ecclesia sibi eligant*; oder: *Locum eminentem sibi eligant*<sup>8</sup>. Da in mittelalterlichen Bußordnungen öfters von einem Bekenner der Sünden ante

<sup>1</sup> Instruct. fabr. l. 1, c. 23.

<sup>2</sup> Tit. 3, c. 1, n. 8.

<sup>3</sup> Nach mehreren Ordines saß sogar der Pönitent während des langen Frage-  
verhörs, dem er unterstellt wurde.

<sup>4</sup> Opusc. 18, c. 4.

<sup>5</sup> Vgl. die Belege bei Catalani, Comment. in Rituale rom. I 229 ff.

<sup>6</sup> Bei Boß, Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters III, Tafel 14; im *Sacerdotale roman.*, Venet. 1567, fol. 36; im deutschen Gebetbuch des sel. Petrus Canisius von 1563, 260.

<sup>7</sup> Hardouin, Conc. coll. VII 1978.

<sup>8</sup> Hartzheim, Conc. Germ. III 648.

altare die Rede ist, nimmt man wohl mit Recht an, die Beichtstühle haben, wenn nicht in der Nähe des Altares, doch wenigstens so gestanden, daß man von ihnen aus zum Altar hin sehen konnte; stets wurde gefordert, der Beichtstuhl solle so stehen, ut ab omnibus videri possit<sup>1</sup>; Beichtstühle in der Sakristei (excepta necessitate) oder gar hinter dem Altare aufzustellen, wurde öfters unterjagt<sup>2</sup>.

b) Noch im Jahre 1604 schreibt eine Synode von Namur vor, daß in allen Kirchen, deren Vermögen ausreiche, für den Zweck des Beichthörens eigene Stühle, sedilia ad hoc specialiter destinata, angeschafft werden, zum klaren Beweis, daß fixe Beichtstühle damals wenigstens noch nicht überall eingeführt waren. Nur wo man solche hatte, konnte zwischen Beichtvater und Pönitenten ein Brett (tabula intermedia)<sup>3</sup>, ein asserculum cancellatum (eine Zwischenwand aus kreuzweise übereinander gelegtem hölzernem Stabwerk)<sup>4</sup> oder ein siebartiges Eisengitter<sup>5</sup> aufgestellt werden; ein eisernes Gitter im Zwischenbrett (lamina ferrea plena foraminum, quae singula instar ciceris minuta parvaque sint) hatte schon der hl. Karl Borromäus vorgeschrieben, aus dessen eingehender Beschreibung des Beichtstuhles hervorgeht, daß damals nur auf einer Seite des Beichtstuhles solch ein Zwischenbrett angebracht war, so daß des Beichtkinds Angesicht nie nach rückwärts, sondern stets nach vorwärts gegen den Altar hin gekehrt war. Aber schon zu Anfang des 17. Jahrhunderts scheinen die Beichtstühle mit beiderseitigem Brett und Gitter (aus Holz oder Metall) ziemlich allgemein in Gebrauch gekommen zu sein<sup>6</sup>; belgische Synoden<sup>7</sup> verlangten sogar, daß wie zwischen dem Beichtvater und dem Beichtkind, so auch zwischen diesem und den außerhalb des Beichtstuhles befindlichen Personen ein asserculum sich befinde, sohin der Raum für den einzelnen Beichtenden zu einer Art Zelle gestaltet werde, was im Interesse größerer Sicherung des Sigillum gegenüber den außerhalb des Beichtstuhles Stehenden neuerlich auch bei uns wieder angeregt wurde<sup>8</sup>. Als passendsten Platz für die Beichtstühle hat Karl Borromäus die Nord- und Südseite des Schiffes der Kirche bezeichnet, ohne übrigens die Wahl eines andern Platzes, wo die Verhältnisse es fordern, auszuschließen. Einzelne Synoden verordnen, daß der Beichtstuhl nicht sehr nahe am Hochaltar (non nimis prope summum altare), auch nicht so nahe an Nebenaltären errichtet werde, daß für den Celebranten oder für die Kommunikanten am Speisegitter eine Unbequemlichkeit entstehen könnte<sup>9</sup>. Da Vaien der Eintritt in das Presbyterium unterjagt ist, erscheint dasselbe als durchaus ungeeignet für die Aufstellung des Beichtstuhles, der nur im Falle der Not dort seinen Platz finden dürfte. In der Sakristei einen Beichtstuhl für Harthörige, für alte und gebrechliche Leute zu haben, ist durch das Prager Provinzialkonzil ausdrücklich gestattet<sup>10</sup>; auch wünscht dasselbe, daß in Kirchen, die nicht hinreichend viel fixe Beichtstühle besitzen, zum Gebrauche bei Konkursen tragbare vorhanden seien, die aber gleich den fixen mit Gittern versehen sein müssen.

c) Außer den oben erwähnten kurzen Vorschriften für den Beichtstuhl sind keine weiteren allgemeinkirchliche Bestimmungen erlassen worden. Doch versteht es sich von selbst, daß die Beichtstühle als Richterstühle Gottes, als throni misericordiae Dei von einer gewissen imposanten Größe und kunstschön im Stile der Kirche ausgestattet sein sollen. Noch mehr aber als auf deren Schönheit ist auf ihre

<sup>1</sup> Hardouin, Conc. coll. VII 96 270 1978. Hartzheim, Conc. Germ. III 648.

<sup>2</sup> Ebd. VII 1065; VIII 344.

<sup>3</sup> Synode von Konstanz 1567; Brigen 1603.

<sup>4</sup> Synode von Mecheln 1607.

<sup>5</sup> Synode von Prag 1605.

<sup>6</sup> Hartzheim, Conc. Germ. VIII 807.

<sup>7</sup> Ebd. 777.

<sup>8</sup> Archiv für christliche Kunst, Jahrg. 1887, Nr. 2.

<sup>9</sup> Hartzheim, Conc. Germ. IX 109 525 792.

<sup>10</sup> Coll. Lac. V 543.

Zweckmäßigkeit und ihre Bequemlichkeit für den Confessarius sowohl, der oft viele Stunden im Beichtstuhle zubringen muß, als für die Pönitenten zu sehen. Über der verschließbaren Thüre, welche in die Beichtvaterzelle von entsprechender Tiefe, Breite und Höhe führt, wird füglich ein Vorhang von dichtem Stoffe angebracht, welcher nicht bloß den Gebrauch eines sog. Beichttuches von seiten des Beichtvaters überflüssig macht, sondern ganz besonders auch verhindern hilft, daß der Beichtvater nach außen verstanden werde. Dem Raume für die Beichtenden gibt man füglich wenigstens in etwas den Charakter einer Beichtzelle dadurch, daß man an beiden Seiten der Beichtvaterzelle ein gehörig breites, hohes und dem ganzen Bau des Beichtstuhles artistisch eingegliedertes (aber nicht durchbrochenes) Brett so anbringt, daß der Pönitent, wenn er dem Beichtvater gerade gegenüber am Beichtgitter kniet, wenigstens von der Seite nicht gesehen und von seiner Beichte auch in nächster Umgebung nicht leicht etwas verstanden werden kann.

### § 41. Die Orgel.

Die Orgel, „der Instrumente Königin“, ist das einzige musikalische Instrument, welches von der Kirche für den Gebrauch bei der Liturgie ausdrücklich approbiert und dessen Verwendung beim Gottesdienste sogar durch eingehende Vorschriften im Ceremoniale der Bischöfe<sup>1</sup> genau normiert ist. Zwar ist sie kein schlechthin notwendiger Einrichtungsgegenstand des katholischen Gotteshauses, fehlt aber bei uns (von einzelnen Ordenskirchen abgesehen) in keiner Kirche, in welcher feierlicher Gottesdienst gehalten wird; nur in die päpstliche Kapelle, desgleichen in die Kirchen der Griechen und des Orients hat sie nicht Eingang gefunden. Wiewohl schon von einzelnen Kirchenvätern erwähnt, wurde die (Wind-) Orgel auch im Abendlande erst ziemlich spät und nur allmählich zum Gottesdienste zugelassen. Bis gegen Ende des Mittelalters war sie technisch noch sehr unvollkommen und wurde in den Kirchen wohl nur zum Intonieren und einfachsten Begleiten des Chorgesanges benützt, hatte daher ihren Platz unten im Chor (im Presbyterium oder im Unterchor) oder oben auf dem Lettner. Seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts machte die Orgelbaukunst besonders unter den Deutschen immer größere Fortschritte und baute man infolgedessen auch in den Kirchen sehr große Orgeln, für die man rückwärts eigene Emporen errichtete, während man für den gewöhnlichen Chorgesang mit einer kleineren Chororgel sich begnügte. Gleich der polyphonen Musik war auch das Spiel auf diesen Orgeln neuen Stils zur Zeit des Tridentinums schon vielfach sehr entartet, und berieten daher die Väter des genannten Concils, ob die Orgel nicht ganz aus den Kirchen zu verbannen sei; doch begnügte man sich mit Abstellung der Mißbräuche<sup>2</sup>, deren Wiederkehr nachmals das Ceremoniale episcoporum durch seine schon erwähnten einschlägigen Vorschriften nachhaltig vorzubeugen suchte. Es kann nicht Aufgabe der Liturgik sein, die zahlreichen Vervollkommnungen zu besprechen, welche der Orgelbau in neuerer und neuester Zeit erfahren hat; aber im Hinblick darauf, daß die Orgel für den liturgischen Gesang und darum für die Liturgie und daß sie namentlich für den Volksgesang von großer Wichtigkeit ist, glauben wir hier betonen zu sollen, es sei Pflicht des Pfarrers, auch auf die Orgel seiner

<sup>1</sup> L. 1, c. 28.

<sup>2</sup> Sess. XXII, De sacrif. missae.



Kirche ein wachsameres Auge zu haben und sich namentlich bei Neuanschaffungen und wichtigeren Reparaturen mit sachverständigen Männern ins Benehmen zu setzen. Mit Rücksicht darauf ging man auch in neuerer Zeit in einzelnen Diözesen daran, Orgelexperten aufzustellen, an die sich der Klerus in allen einschlägigen Fragen zu wenden hat.

a) Unser deutsches „Orgel“ (ahd. organa oder orgela, mhd. orgel) stammt vom griechischen ὄργανον, das bei den LXX ganz allgemein ein musikalisches Instrument für Gesangsbegleitung bezeichnet. Ganz richtig hat der hl. Augustinus<sup>1</sup> das biblische organum erklärt, da er schreibt: *Organa sunt omnia instrumenta musicorum, non solum illud quod grande est et inflatur follibus, sed quidquid aptatur ad cantilenam.* Aus seiner Erklärung des Psalmes 150 ersehen wir aber, daß zu seiner Zeit das Wort organum gewöhnlich (iam obtinuit consuetudo) schon in einem ganz spezifischen Sinne gebraucht wurde, nämlich um jenes Instrument zu bezeichnen, quod inflatur follibus, und bezüglich dessen er bemerkt, daß die Griechen demselben einen andern Namen geben, wobei er zweifelsohne die griechische Bezeichnung ὄργανον im Auge hatte. Wie schon zu Augustins Zeit, so bezeichnete im früheren Mittelalter<sup>2</sup> organum ganz speziell das durch Blasbalg in Bewegung gesetzte musikalische Instrument, welches anfänglich (seit dem 2. Jahrhundert v. Chr.) bei Griechen und Römern eine nur für Luxus- und Unterhaltungszwecke gebrauchte, bald größere, bald kleinere Wasserorgel war, als deren Erfinder Ktesibios (170 v. Chr.) genannt wird. In deren Stelle trat seit dem 5. Jahrhundert allmählich überall die Windorgel, wie Cassiodor versichert<sup>3</sup>.

b) Diese im christlichen Altertum erwähnten Orgeln dienten weltlichen Zwecken. Im kirchlichen Gebrauche sehen wir die Orgel zuerst in der angelsächsischen Kirche, wie aus den Gedichten Aldhelms<sup>4</sup>, des Abtes von Malmesbury († 709), hervorgeht. Im Jahre 757 schenkte der byzantinische Kaiser Konstantin Kopronymus dem König Pipin eine Orgel, nach deren Muster man alsdann unter den Karolingern neue konstruierte, um sie in Kirchen (zunächst im Aachener Münster) aufzustellen<sup>5</sup>. Diese mittelalterlichen Kirchenorgeln waren in der Regel von geringem Tonumfang (durchweg diatonisch) und plumper Struktur, ohne Pedal; die vier bis sechs Zoll breiten Tasten mußten mit den Fäusten geschlagen (daher „Orgel schlagen“) oder mit den Ellbogen niedergedrückt werden. Wie die bekannte Abbildung<sup>6</sup> einer Orgel auf einer Miniatur im Psalter Edwins aus dem 12. Jahrhundert ersehen läßt, waren damals zum Spielen einer Orgel mit zehn Pfeifen zwei Organisten und vier Männer erforderlich, welche mit stichtlicher Anstrengung durch Hebelarme den Blasbalg in Bewegung setzten. Über eine größere Orgel, welche Bischof Elfegg um die Mitte des 10. Jahrhunderts für die Münsterkirche in Winchester bauen ließ, erfahren wir<sup>7</sup>, daß

<sup>1</sup> Enarr. in Ps. 150.

<sup>2</sup> Isid., Orig. l. 3, c. 20. Amalar., De eccl. off. l. 3, c. 3.

<sup>3</sup> Expos. in Ps. 150. Auch bei der Wasserorgel (organum hydraulicum; Tertull., De anima 14) wurde der Ton durch die schwingende Luftsäule, nicht etwa durch das Wasser erzeugt, welches nur zur Bewirkung gleichmäßigen Einstromens der durch den Blasbalg erzeugten Luft diente; vgl. Ambros, Geschichte der Musik I<sup>2</sup> 490.

<sup>4</sup> De laudibus virg.: Migne, P. L. 89, 240. Aenigmata: Migne, P. L. 89, 185.

<sup>5</sup> Vgl. die einschlägigen Belegstellen bei Catalani, Comment. in Caer. ep. I 373 ff. und Ambros, Geschichte der Musik II<sup>2</sup> 65 ff.

<sup>6</sup> Vgl. dieselbe bei Otte, Handbuch der Kunstarchäologie usw. I<sup>5</sup> 324; daselbst auch nähere Mittheilungen über verschiedene mittelalterliche Orgeln Deutschlands.

<sup>7</sup> Catalani, Comment. in Caer. ep. I 374.

sie 400 Pfeifen und 26 Blasbälge hatte, zu deren Regierung 70 starke Männer erforderlich waren: quos (folles) agitant validi septuaginta viri. Übrigens muß noch zu Anfang des 12. Jahrhunderts der Gebrauch des Organum in der Kirche — zumal von Seiten der Klöster — viel Widerspruch erfahren haben, denn Erzbischof Baldrík von Döle († 1131), welcher den Kirchenorgeln selber günstig gestimmt war, setzt in seiner Epistola ad Fiscannenses (Fescamp in der Normandie), nachdem er die Orgel beschrieben<sup>1</sup>, welche er in der Klosterkirche zu Fescamp gesehen und gehört hatte, hinzu: Non tamen ignoro, quia sunt multi, qui tale quid (sc. organum) in suis non habentes ecclesiis eos, qui habent, murmurando dilapidant, quos nos obloquentes et detrahentes audemus nuncupare, qui, quod organa nobis innuant, nesciunt exponere. Sofort verteidigt er ziemlich eingehend den Gebrauch der Orgel in den Kirchen, und zwar hauptsächlich wegen des lehrhaften, mystischen Sinnes, den Orgel und Orgelspiel in sich beschließen; zuletzt bemerkt er dann: Si igitur organa habemus (also hatten gar manche Kirchen noch keine), eis uti ecclesiastica consuetudine permittimus; sin autem, sine sacrilegio eis carere possumus. Audientes organa, interiori uniamur harmonia et bituminemur dilectione bifaria<sup>2</sup>. In der mittelalterlichen Synodenliteratur geschieht kaum einige Male der Orgel Erwähnung, deren Gebrauch in der Kirche sich eben ganz und gar auf das Gewohnheitsrecht gründete. Die nachtridentinischen Synoden schärfen in der Regel nur ein, das Orgelspiel soll den kirchlichen Vorschriften entsprechen, soll nicht profan oder gar laßig, sondern erbaulich sein.

c) Schon im früheren Mittelalter hatten sich Deutsche als Orgelbauer besonders hervorgetan (Papst Johann VIII. erbittet sich einen Orgelbauer aus Freising), von Deutschen (nicht ganz sicher, von welchem) ging in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts die für die weitere Entwicklung des Orgelbaues höchwichtige Entdeckung des Pedales aus, sowie auch in der Folgezeit die Deutschen im Orgelbau und Orgelspiel sich besonders auszeichneten. Leider hielt mit der immer größeren Vervollkommenung der Orgel auch die Emanzipation des Orgelspieles vom Geiste der Kirche und ihrer Liturgie vielfach gleichen Schritt. Im Mißbrauch der Orgel lag sicherlich wenigstens ein Grund, warum die Reformierten in der Schweiz, in Holland und Schottland die Orgel ganz aus ihren Kirchen verbannten und sie mitunter barbarisch zerstörten. Auch die Protestanten waren den Orgeln anfänglich nicht besonders hold und schränkten deren Gebrauch beim Gottesdienste z. B. durch die Verordnung ein: „Der Organist soll, nachdem er intoniert, nicht über eine, höchstens zweimal unter das Gesang (Lied) der Kirchen schlagen, sondern derselben ihre Zeit lassen, ihr Gesang mit gemeiner Stimme und Andacht zu verrichten.“<sup>3</sup> Die katholische Kirche hat sich nie gegen die Kirchenorgeln an sich, sondern stets nur gegen die Mißbräuche im Orgelspiel ausgesprochen; sie wehrte es nicht, daß im 17. und besonders im 18. Jahrhundert Orgeln von ungeheuern Dimensionen (leider oft zum Schaden des liturgischen Gesanges) in den Gotteshäusern aufgestellt wurden, worin die Protestanten mit den Katholiken wetteiferten und sie — namentlich in neuester Zeit — übertrafen. In England gibt

<sup>1</sup> Er beschreibt sie als instrumentum musicum, fistulis aeneis compactum, quod folliibus excitum fabrilibus suavem reddebat melodiam, et per continuam diapason (Oktave) et per symphonias sonoritatem graves et medias et acutas voces uniebat, ut quidam concinentium chorus putaretur clericorum, in quo pueri, senes, iuvenes, iubilantes convenirent et continerentur; organa illud vocabant, certisque temporibus excitabant.

<sup>2</sup> Migne, P. L. 166, 1177 f.

<sup>3</sup> Altessoth, Liturgische Abhandlungen VII 280; vgl. Daniel, Cod. liturg. III 18 f. Alt, Der christliche Kultus I<sup>2</sup> 144 f.

es Orgeln mit mehr als 100 Registern; die Orgel im Ulmer Münster — die größte in Deutschland — hat 95 Register; solche mit 70—80 Registern gibt es in den protestantischen Kirchen Deutschlands ziemlich viele.

## § 42. Die Kirchenglocken.\*

1. Auf welche Weise man in den ersten Jahrhunderten die Gläubigen zu den gottesdienstlichen Versammlungen zusammenrief, kann nicht mit Bestimmtheit gesagt werden. Daß ein weithin vernehmbares Schallzeichen gegeben wurde, erscheint bei der damaligen Lage der Kirche direkt ausgeschlossen. Erst nach Aufhören der Verfolgungen konnte man an die Einführung solcher Zeichen denken; so wurde die Klostergemeinde des hl. Pachomius durch Posaenschall zum Gottesdienste berufen, anderwärts mag dies durch Schlagen auf aufgehängte Holzstücke geschehen sein, dem später sog. Semantron. Doch schon im 6. Jahrhundert waren Glocken in unserem Sinne des Wortes in Irland, Gallien und sicherlich auch in Italien in gottesdienstlichem Gebrauche; die bei mittelalterlichen und späteren Schriftstellern häufig wiederkehrende Behauptung, daß Papst Sabinian (604—606) der Erfinder der Glocken sei, ist völlig unhaltbar. Im Laufe des 7. Jahrhunderts fanden die Glocken durchs ganze Abendland hin immer weitere Verbreitung und kamen daselbst namentlich durch die Bemühung Karls d. Gr. jedenfalls schon im 8. Jahrhundert in allgemeinen Gebrauch, wie sich — abgesehen von andern Beweisgründen — aus des Amalarius<sup>1</sup> Äußerungen über die Glocken und deren Bedeutung ergibt. Auch bei den Griechen und im Orient traten sie in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts an die Stelle des Semantron, das übrigens vereinzelt dort noch gegenwärtig in Gebrauch steht.

Die älteste, verbreitetste und in der Liturgie (Pontif. rom. de benedictione signi vel campanae) noch jetzt übliche Bezeichnung der Glocken ist signa, weil sie im kirchlichen Gebrauche von Anfang an hauptsächlich dazu bestimmt waren, den Gläubigen das Zeichen für den Beginn der Gottesdienste zu geben; simpliciter signa vocantur, quia eorum sonoritate quibusdam pulsibus excitata significantur horae, quibus in domo Dei statuta celebrantur officia<sup>2</sup>. Die größeren Glocken heißen im Mittelalter campanae, die kleineren (Handglocken, Beck- und Refektoriumsglocken usw.) nolae. Der Name campana stammt wohl von Kampanien, das im Altertum seines Erzes wegen berühmt war. Die Bezeichnung nola erklärte das Mittelalter mit den Worten Walafried Strabos: Campanae in Nola, civitate Campaniae, inventae<sup>3</sup>. Doch wird es richtiger sein, in dem Worte nola wie in unserem deutschen Worte Glocke onomatopoetische Bezeichnungen zu suchen<sup>4</sup>. Dem lateinischen signum entspricht das griechische σήμαντρον (= signum sc. ad convocandos fideles), womit eine oblonge hölzerne oder metallene

\* Über die umfangreiche Literatur, über Geschichte und Statistik der Kirchenglocken sowie über die einschlägigen technischen Fragen unterrichtet sehr gut Otte, Glockenkunde<sup>2</sup>, Leipzig 1884; Böckle, Beiträge zur Glockenkunde, Aachen 1882.

<sup>1</sup> De off. eccl. I. 3, c. 1.

<sup>2</sup> De exord. et increm. c. 5.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Noll und nell bedeutet im Altischen „tönen“; das Wort Glocke ist verwandt mit „Glucken“, „Glucksen“, vielleicht auch mit clocchen = klopfen, weil der Glockenton mittels Anschlagen des Klöppels hervorgebracht wird.



Platte bezeichnet wird, auf welche mit einem hölzernen oder eisernen Hammer geschlagen und so den Gläubigen das Zeichen zur gottesdienstlichen Versammlung gegeben wird<sup>1</sup>. Auch im Abendlande waren vor Einführung der Glocken solche *ligna sacra* in Gebrauch, an welche die *crepitacula Triduo mortis Christi* uns noch erinnern<sup>2</sup>. Des Erzes zur Erzeugung des Klanges sich zu bedienen ist eine uralte, bei allen Völkern sich findende Gepflogenheit. Auch die antiken Völker bedienten sich des Erzes zu dem gleichen Zwecke. „Schellen hingen über den Haustüren (der Römer) zum Anzeigen und zum Rufen der Diener; Schellen weckten am Morgen die Sklaven und riefen zur bestimmten Stunde zum Essen; Schellen zeigten an, wann die öffentlichen Bäder zugänglich waren usw.“<sup>3</sup> Nachdem bereits im profanen Gebrauche die Glocken eine solch weitgehende Verwendung gefunden hatten, ist es nicht zu verwundern, daß man sich ihrer auch zu gottesdienstlichen Zwecken bediente, zumal man im Alten Testamente<sup>4</sup> las, daß schon das hohepriesterliche Kleid mit *tintinnabula* versehen war. Der erste, welcher der Glocken im gottesdienstlichen Gebrauche Erwähnung tut, ist Gregor von Tours († 594)<sup>5</sup>.

2. Die ältesten Kirchenglocken waren verhältnismäßig sehr klein, entweder gegossen oder aus Metallblech zusammengenietet. Schon seit dem 11., besonders seit dem 14. und im 15. Jahrhundert goß man immer größere Glocken, die größten in der Renaissance- und Rokokozeit; auch mehrte sich bereits im Mittelalter deren Zahl an den einzelnen Kirchen, und schon um sie leichter unterscheiden zu können, mußte man ihnen Namen geben, was jedenfalls seit dem 11. Jahrhundert ziemlich regelmäßig geschah. Im 12. und besonders seit dem 13. Jahrhundert begann man auch, die Glocken mit Datum und anderweitigen Inschriften zu versehen, wie bis zur Stunde noch allgemein geschieht. Weil von großer Wichtigkeit für den Kultus der Kirche, wurden die Kirchenglocken schon im frühesten Mittelalter geweiht und ihr Klang von den Katholiken allüberall auch für übernatürlich wirksam gehalten. Uhren mit Glockenschlag gab es in den Kirchen nachweislich schon im 12. Jahrhundert, Uhren auf den Kirchtürmen jedenfalls seit dem 14. Jahrhundert.

a) Walafried Strabo<sup>6</sup> sagt von den Kirchenglocken seiner Zeit (erste Hälfte des 9. Jahrhunderts), sie seien entweder *vasa fusilia* oder *vasa productilia*; ein uraltes Exemplar der letzteren Art (7. Jahrhundert), eine Glocke aus gehämmertem und zusammengenietetem Eisenblech, befindet sich im Wallraf'schen Museum zu Köln; sie soll der ersten Domkirche Kölns zugehört haben, ist nur 42 cm hoch, und ihr Durchmesser beträgt oben 20, unten 33 cm. Das Glockengut war schon im Mittelalter wie noch jetzt eine Legierung von Kupfer und Zinn; die alten Berichte über Beimischung von Silber gehören in das Reich der Fabel.

b) Wenn wir auch von vereinzelten Nachrichten absehen, gemäß welchen es schon zu Anfang des 11. Jahrhunderts Kirchen mit fünf, zu Anfang des 12. solche mit sechzehn Glocken gab<sup>7</sup>, so geht schon aus dem bei Sicard, Beletth und Durand als etwas Regelmäßiges vorkommenden *compulsare campanas* (= zusammenläuten) hervor, daß im 12. und 13. Jahrhundert die meisten Kirchen mehrere, wenigstens

<sup>1</sup> Goar, *Eucholog.* 450. <sup>2</sup> Amalar., *De off. eccl.* l. 4, c. 21.

<sup>3</sup> Kraus, *Realencyklopädie* I 624. <sup>4</sup> *Ex* 28, 23 u. 24.

<sup>5</sup> *Hist. Franc.* 3, 15. *Vitae patr.* c. 4. *De gloria confess.* c. 96.

<sup>6</sup> *De exord. et increm.* c. 5.

<sup>7</sup> Catalani, *Comment. in Caer. ep.* 338.

zwei Glocken hatten. Wenigstens zwei, füglich drei gut zusammenstimrende Glocken (*grandiorem, mediam et minimam*) soll nach Karl Borromäus<sup>1</sup> jede Pfarrkirche haben, Kathedralkirchen sieben oder sechs, Stiftskirchen wenigstens drei. Den Mendikanten wurde durch Johann XII.<sup>2</sup> untersagt, mehr als eine Glocke zu haben, doch hat schon Innozenz XI. den Dominikanern gestattet, so viele Glocken zu haben<sup>3</sup>, als den Ordensoberen gut dünkte<sup>4</sup>. Für öffentliche Oratorien ist eine Glocke ausdrücklich gestattet<sup>5</sup>. Die Namengebung für die Glocken hängt nicht wesentlich mit der Glockentaufe, d. i. Glockenweihe, zusammen, wie auch gegenwärtig nach dem Ritus des römischen Pontifikale eine förmliche Namengebung bei der Glockenweihe nicht stattfindet<sup>6</sup>, während wir einer solchen in einzelnen älteren Ordines allerdings begegnen<sup>7</sup>. Die Namen der Glocken wurden teils von den Donatoren, teils von Heiligen (Benno-glocke), teils von bestimmten Eigenschaften der Glocken (*Cantabona, Pretiosa, Maxima*) oder von ihrer Bestimmung (Sonntagsglocke, Abeglocke, Zwölfsuhr-glocke, Rosenkranzglocke) u. dgl. hergenommen. Die ältesten Inschriften<sup>8</sup> geben lediglich das Datum des Glockengusses an, aber seit dem 13. Jahrhundert ward es nach und nach Brauch, auch noch kurze Anrufungen, Gebete, Sprüche, Bibelverse u. dgl. anzubringen, ferner Bilder Christi, Mariens, der Heiligen, die Namen der Donatoren, Gießer usw.

c) Die Glockenweihe oder Glockentaufe ist keineswegs erst durch Johann XIII., welcher im Jahre 968 eine Glocke auf den Namen Johannes für die Laterankirche konsekrierte, eingeführt worden, sondern reicht jedenfalls bis ins 8. Jahrhundert hinauf, wie das Pontifikale des Erzbischofs Egbert von York beweist; die einschlägige Verordnung Karls d. Gr. vom Jahre 789<sup>9</sup>, welche lautet: *Cloccae non baptizentur*, ist bereits gegen einen Mißbrauch gerichtet, welcher bei der Glockenweihe vorkam und darin bestanden zu haben scheint, daß man „Schellen“ taufte, um durch deren Geläute abergläubischerweise das Gewitter zu bannen<sup>10</sup>.

d) Daß nach kirchlicher Anschauung die Glocken ein sehr wichtiger Einrichtungsgegenstand des Kirchengebäudes seien, erhellt schon daraus, daß sie de iure nur vom Bischof geweiht werden dürfen, und daß dieser nur auf Grund eines speziellen päpstlichen Privilegiums die Glockenweihe einfachen Priestern übertragen darf, welche dann die Weihe ganz nach Vorschrift des römischen Pontifikale, aber unter Anwendung des vom Bischof zu weihenden Glockenweihwassers<sup>11</sup> zu vollziehen haben<sup>12</sup>. Schon den ältesten Formularen für die Glockenweihe liegt die Überzeugung zu Grunde, daß

<sup>1</sup> Hardouin, Conc. coll. X 824.

<sup>2</sup> Extravag. comm. l. 1, tit. 5.

<sup>3</sup> Franziskaner, Dominikaner und Zisterzienser hatten daher in der Regel keinen Turm an ihren Kirchen, sondern nur sog. Dachreiter.

<sup>4</sup> 12. Febr. 1685.

<sup>5</sup> S. R. C. 27. Juni 1744.

<sup>6</sup> Wohl aber wird die Glocke in honorem eines bestimmten Heiligen geweiht.

<sup>7</sup> Martène, De antiqu. eccl. rit. l. 2, c. 21.

<sup>8</sup> Als die älteste datierte Glocke (43 cm hoch, 35 cm breit) in Deutschland wird gewöhnlich die zu Iggenbach bei Deggenhof (Niederbayern) angesehen; die Inschrift derselben lautet: Anno MCXLIII ab incarnatione Domini fusa est (haec) campana. Eine auf mittelalterlichen Glocken häufig und in verschiedenen Variationen wiederkehrende, für die Bedeutung der Kirchenglocken sehr charakteristische Inschrift lautet: *Vivos voco, festa decoro, fulgura frango, mortuos plango.*

<sup>9</sup> Hartzheim, Conc. Germ. IV 846.

<sup>10</sup> Franz, Die kirchlichen Benediktionen II, Freiburg 1909, 41.

<sup>11</sup> Soll das Wasser für die Glockentaufe nicht vom Bischof selber, sondern von dem die Glockenweihe vollziehenden Priester benediziert werden, so ist hierzu eine besondere Erlaubnis des Heiligen Stuhles erforderlich.

<sup>12</sup> Mühlbauer, Decret. authent., Suppl. I 247 ff.

durch den hochpriesterlichen Segnungsakt der Glocke eine übernatürliche Kraft, *divinum aliquid* bleibend mitgeteilt werde, und daß insolgedessen der Glockenklang auf die empfänglichen Gemüter der Gläubigen außer seiner natürlichen auch eine übernatürlich erbauende und erhebende Wirkung ausübe, den bösen Geistern aber, welche durch Gewitter und in mannigfach anderer Weise (Feuer, Überschwemmungen u. dgl.) den Menschen zu Schaden suchen, erschrecklich sei<sup>1</sup>. Aus den uralten zahlreichen Gebeten bei der Glockenweihe soll hier nur eine einzige einschlägige Stelle angeführt werden, in welcher der Bischof den himmlischen Hohenpriester am Schluß der Weihe ansieht: (Christe) *hoc tintinnabulum sancti Spiritus rore perfunde, ut ante sonitum illius semper fugiat bonorum inimicus, invitetur ad fidem populus christianus, hostilis terreatur (daemonum) exercitus; confortetur per illud in Domino populus tuus convocatus, ac sicut Davidica cithara delectatus desuper descendat Spiritus sanctus* (1 Rg 16, 23), *atque ut Samuele agnum lactentem mactante* (1 Rg 7, 9 ff) *in holocaustum regis aeterni imperii fragor aurarum turbam repulit insidiantium, ita — dum huius vasculi sonitus transit per nubila — ecclesiae tuae conventum manus conservet angelica, fruges credentium, mentes et corpora salvet protectio sempiterna.* Der Überzeugung von der übernatürlichen Kraft des Glockenklanges namentlich gegenüber den bösen Geistern geben auch mittelalterliche Synoden<sup>2</sup> sowie die mittelalterlichen Liturgiker<sup>3</sup> entschiedenen Ausdruck, und wer an das mittlere Priestertum der Kirche und an die objektive Wirksamkeit seiner Segenshandlungen glaubt, kann sich dieser Überzeugung unmöglich verschließen. Die Reformatoren freilich, welche das mittlere Priestertum leugneten, mußten konsequent auch die kirchlichen Sakramentalien verwerfen, und da die Glockenweihe als eine der großartigsten Realbenediktionen erscheint, ist leicht erklärlich, warum sie gerade gegen diese und die ihr beigelegten Wirkungen einen förmlichen Krieg eröffneten, in welchem von den katholischen Theologen die traditionellen Anschauungen bezüglich der Kirchenglocken aufs gründlichste verteidigt wurden<sup>4</sup>. Die Reformierten wollten anfänglich das Glockengeläute ganz abstellen; weniger schroff war Luther, dem es übrigens nicht einmal gelang, unter den Seinigen das Wetterläuten ganz zu beseitigen.

e) Neben der erwähnten tief realistischen legen, von Almaricus<sup>5</sup> angefangen, fast alle mittelalterlichen Liturgiker<sup>6</sup> den Glocken, welche sie einstimmig als Nachbild der alttestamentlichen liturgischen Trompeten<sup>7</sup> auffaßten, eine ausgedehnte symbo-

<sup>1</sup> Magisch wirken die geweihten Glocken freilich nicht, so daß ihr Klang z. B. unfehlbar jedes schädliche Gewitter abtreiben würde; es ist demselben durch die Weihe eine übernatürliche Kraft und insofern eine Wirksamkeit *ex opere operato* annerkennend; er wirkt aber, wie alles Benedizierte, auch *ex opere operantis*, weshalb die Kirche jederzeit gewünscht hat, daß zur Zeit des Gewitters nicht bloß geläutet, sondern in der Kirche (oder wenigstens in den Häusern) auch gebetet werde; vgl. z. B. die Konzilienbeschlüsse bei Hardouin, Conc. coll. X 833; Hartzheim, Conc. Germ. IX 10 231 543 1070. Das Kölner Provinzialkonzil von 1536 (Hardouin, Conc. coll. IX 2016), auf welches die Protestanten in ihrer Polemik gegen die Kraft der geweihten Glocken sich so gern berufen, betont allerdings die Wirksamkeit *ex opere operantis* in erster Reihe, ohne übrigens die *ex opere operato* zu verkennen.

<sup>2</sup> Hardouin, Conc. coll. VII 1365. Hartzheim, Conc. Germ. III 83.

<sup>3</sup> Z. B. Durandus, Rationale I. 1, c. 4.

<sup>4</sup> Vgl. Catalani, Comment. in Caer. ep. 2, 338.

<sup>5</sup> De eccl. off. I. 3, c. 1.

<sup>6</sup> Vgl. z. B. Rupertus Tuit., De div. off. I. 1, 16; Gemma animae I. 1, c. 142; Durandus, Rationale I. 1, c. 4, n. 4—8.

<sup>7</sup> Nm 10, 2; vgl. 2 Chr 29, 27 f.



lische Bedeutung bei. Die Glocken sind ihnen Abbild der Prediger des Evangeliums, welche gleich dem Metall der Glocke fest und unerschütterlich sein, gleich dem nach zwei Seiten hin anschlagenden Klöppel die Kenntniss beider Testamente besitzen, im Kreuze (durch den Glockenstuhl gesinnbildet) und in der Liebe zum Gekreuzigten ihren Halt haben, in Demut, dem Glockenseile ähnlich, zur Auffassungskraft der Gläubigen sich herablassen müssen usw. usw.

f) Daß man behufs Einhaltung der liturgischen Gebetsstunden schon frühe Kirchenglocken brauchte, ist selbstverständlich; daß die Sonnenuhren, deren man an den alten Kirchen überall findet, nicht ausreichen, ist klar, und keinem Zweifel unterliegt, daß die von Belet<sup>1</sup> und Durand<sup>2</sup> erwähnten horologia Räderuhren<sup>3</sup> gewesen sind, an denen zwei kleinere Glocken angebracht waren. Sie befanden sich noch nicht auf dem Turme, sondern in der Kirche selber. Die erste Räder-Turmuhr soll Augsburg 1364 bekommen haben. Bis ins 16. Jahrhundert waren die Zifferblätter auch der Kirchenglocken in 24 Stunden geteilt.

3. Während der Bischof die Glocke bei ihrer Weihe mit heiligem Öle salbt (außen siebenmal mit Krankenöl, innen viermal mit Chrisma) und ihr dadurch endgültig das Gepräge des Übernatürlichen aufdrückt, wird tief bedeutsam der 28. Psalm gesungen oder gebetet und durch dessen Inhalt die geweihte Glocke deutlich genug als vox Domini charakterisiert. Und in der That, man kann die Bedeutung der Kirchenglocken nicht besser und bündiger angeben, als wenn man sagt, sie sei die Stimme des Herrn, die Stimme Christi und seiner Kirche, und zwar eine Mahnstimme (et in templo eius omnes dicent gloriam<sup>4</sup>), eine Prachtsstimme (vox Domini in magnificentia<sup>5</sup>) eine Machtstimme (vox Domini in virtute<sup>6</sup>).

4. So oft die Glocke oder die Glocken vom Turme der Kirche ertönen, sind sie allzeit eine Mahnstimme des Herrn und seiner Braut, der Kirche, an die Gläubigen, sei es, daß dieselben durch das nach Verschiedenheit der Gottesdienste verschiedene Glockenzeichen (signum) gemahnt werden, zum Gottesdienst in der Kirche sich einzufinden und resp. aus der Ferne sich im Geiste an demselben zu beteiligen, eine Mahnstimme sei es, daß dieselben jeden Tag, morgens, mittags und abends (Angelus- oder Betglocke) oder am Donnerstag und Freitag in memoriam agoniae et mortis Domini zum privaten Gebete gemahnt oder daß sie aufgefordert werden, für einen sterbenden oder verstorbenen Mitbruder zu beten (Schiedglocke), sei es, daß sie gemahnt werden, um Gottes Hilfe wider drohende Gewitter und andere Gefahren (Wetter- und Sturmläuten) zu flehen. Auch der Stunden- und Viertelstunden-schlag der Kirchenglocken ist eine höhere Mahnung, des Inhaltes: „Wandelt vorsichtig, nicht wie Löwen, sondern weise, indem ihr die Zeit erkaufet, denn die Tage sind böse“<sup>7</sup>, d. h. indem ihr inmitten dieser bösen Welt all eurem

<sup>1</sup> c. 87.<sup>2</sup> Durandus, Rationale I. 1, c. 1, n. 35; c. 4, n. 11.

<sup>3</sup> Ihre Erfindung wird bald dem Veroneser Priester Pazifus (9. Jahrhundert) bald dem Papste Sylvester II. (Ende des 10. Jahrhunderts) beigelegt. Horologium, sagt Durand, per quod horae (wovon mhd. ure = Uhr) leguntur (Zifferblätter?), i. e. colliguntur, und bemerkt anderwärts nolula seu dupla campana in horologio. Saladin soll dem Kaiser Friedrich II. die erste Schlaguhr geschenkt haben (Aethelii, Pract. Theol. II 33).

<sup>4</sup> Ps 28, 9.<sup>5</sup> Ps 28, 4.<sup>6</sup> Ebd.<sup>7</sup> Eph 5, 15 16.

Tun und Lassen (durch gute Meinung usw.) das Gepräge der Ewigkeit ausdrückt und so diese flüchtige Erdenzeit erkaufet und einlöst für eine selige Ewigkeit.

In der Glockenweihe heißt es, die Glocke sei bestimmt *ad invitandos filios ecclesiae... ut festinantes ad piae matris ecclesiae gremium cantent Deo in ecclesia sanctorum canticum novum*; dem entspricht auf den Glockeninschriften *daß vivos voco*. Für den Zweck der Zusammenberufung des Volkes zum Gottesdienste waren schon im Mittelalter die Glockenzeichen mannigfach verschieden. Zu manchen Gottesdiensten wurde schon damals, wie noch jetzt, dreimal geläutet (*ad invocandum* — Erstläuten, *ad congregandum* — Halb- oder Dreiviertelläuten, *ad inchoandum* — Zusammenläuten<sup>1)</sup>), zu andern nur zweimal (*ad invocandum et inchoandum*), zu andern nur einmal (*simpliciter*); zu den einen, weniger feierlichen Offizien nur mit einer, zu andern (Matutin-Laudes, Messe, Vesper) wenigstens mit zwei oder auch mit mehreren Glocken, so daß auch die Art und Beschaffenheit des Geläutes sich für die Gläubigen zu einem *signum* gestaltet, aus dem sie auf den nachfolgenden Gottesdienst sichere Schlüsse ziehen können<sup>2)</sup>. Nicht bloß an Stifts- und Klosterkirchen mit vollständigem Chorgebete gab man im Mittelalter zu den einzelnen kanonischen Horen ein Glockenzeichen, um das Volk zu mahnen, sich wenigstens intentionell an den auch in seinem Namen betenden Klerus anzuschließen, sondern selbst an Pfarrkirchen mußte dies geschehen<sup>3)</sup>, sowie auch den Seelsorgsgeistlichen eingeschärft wurde, *saltem matutinum et vespertinum officium* täglich in der Kirche nach vorausgegangenem Glockengeläute zu verfolgen<sup>4)</sup>. — In manchen Gegenden besteht noch jetzt der uralte Brauch<sup>5)</sup>, wenn jemand in den letzten Zügen liegt (daher „Zugglocke“) oder dem Vertheiden nahe ist (daher „Schiedglocke“), mit der Glocke ein Zeichen zu geben, und überall ertönt wenigstens nach eingetretenem Tode eines Gläubigen das Glockenzeichen; im einen und im andern Falle ist dasselbe zunächst eine Mahnung des Herrn und seiner Kirche zum Gebete für den sterbenden oder bereits gestorbenen Mitbruder. Schon der Abt Sturm (gest. 779) befahl, als er dem Tode nahe war, alle Glocken der Kirche zu läuten, auf daß man um so eifriger für ihn bete, und Beda der Ehrwürdige (gest. 735) tut Erwähnung des *sonus campanae*, quo ad orationes excitari vel convocari solebant, cum quis eorum de saeculo fuisset evocatus.

5. Wie im Glanze vieler Lichter und im Klange der Orgel etwas Erhebendes, Herzerfreuendes, Feierliches und Majestätisches gelegen ist, so auch und ganz besonders im Klange der Glocken, zumal wenn solche von verschiedener Größe melodisch<sup>6)</sup> zusammentönen. Schon rein natürlich betrachtet, ist die

<sup>1)</sup> Durandus, *Rationale* I. 1, c. 4.

<sup>2)</sup> Sicard, *Mitrale* I. 1, c. 13.

<sup>3)</sup> Hartzheim, *Conc. Germ.* III 560.

<sup>4)</sup> Ebb. IV 247; V 337.

<sup>5)</sup> Durand schreibt: *Aliquo moriente, campanae debent pulsari, ut populus hoc audiens oret pro illo; pro muliere quidem bis (in zwei Absätzen zu läuten), pro viro ter pulsatur (Rationale I. 1, c. 4, n. 13).*

<sup>6)</sup> Daß melodische Geläute wenigstens bei schweren Glocken den sog. harmonischen vorzuziehen seien, ist gegenwärtig ziemlich allgemein anerkannt. Auf Grund genauer Vergleichen erklärt Stein, „daß die sog. harmonischen Dreiklangsgeläute neben den melodischen Geläuten unbedeutend und nichtsagend klingen, und daß überhaupt die harmonischen Geläute, wenn sie auch rein und schön und für das Ohr angenehm erklingen, doch etwas Kaltes, Langweiliges, Eintöniges und Ermüdendes an sich haben, während nur melodische Geläute Herz und Gemüt befriedigen“; vgl. auch *Musica sacra* 1883, 35 f. Über die musikalische Seite des Glockengeläutes siehe besonders Böckeler S. 117 ff., auch *Abg. s. v. Glocken*.

Stimme einer Glocke von reinem Klange eine *vox in magnificentia*; von der Stimme einer geweihten Glocke sodann gilt dies in erhöhtem Maße, denn sie ist *vox Domini in magnificentia*, sie ist die majestätische Stimme Gottes und der Kirche und darum besonders geeignet, die Feier kirchlicher Feste zu erhöhen — *festum decore* —, einzelnen liturgischen Handlungen das Gepräge erhöhter Feierlichkeit zu verleihen. Selbst der kirchlichen Trauer um die Verstorbenen wird durch Glockengeläute der Charakter der Feier (Trauerfeier) verliehen (*mortuos plango*).

Je höher ein Fest, je größer die Solemnität, desto mehr Glocken und desto länger werden sie geläutet<sup>1</sup>. Hohe Festtage werden (am Vorabend oder um Mitternacht, oder früh morgens — oft eine Stunde lang), wie das Volk sich ausdrückt, eingeläutet, bei theophorischen Prozessionen (besonders in *solemnitate corporis Christi*), bei der feierlichen Erteilung des sakramentalen Segens, beim Einzuge des Bischofs<sup>2</sup> und des mit Gottes Macht betrauten Landesfürsten<sup>3</sup> ertönt Glockengeläute, desgleichen in *signum laetitiae* während des *Te Deum laudamus*, bei Siegesfeierlichkeiten u. dgl.; schon im Mittelalter<sup>4</sup> wurde beim Te Deum zusammengeläutet, und noch jetzt läuten bei demselben selbst die Mendicanten ihr einziges Glöcklein. Während bei Beerdigungen, beim *Libera*, bei der *visitatio coemeterii* Glockengeläute stattfinden, und zwar nicht bloß um die Gläubigen zum Gebete für die Verstorbenen zu mahnen, sondern auch um diesen selber Ehre zu erweisen<sup>5</sup>, die ihnen geltende liturgische Handlung (Beerdigung, *Libera* usw.) feierlicher zu machen, verstummen die Glocken gleich der Orgel *Triduo mortis Christi* vollständig, denn die Trauer über den Tod des Herrn, den wir durch unsere Sünden verursacht haben, ist tiefste Bußtrauer, und war daher in altchristlicher Zeit auch mit den strengsten Fasten verbunden<sup>6</sup>.

6. Als *vox Domini in virtute*, als Machtstimme des Herrn erschallt die Kirchenglocke, um in Kraft ihrer Weihe die bösen Geister zu verschrecken, welche den Menschen durch verderbenbringende Gewitter (Wetterläuten) und auf mannigfach andere Weise (Feuer, Überschwemmung usw.) zu Schaden suchen. In positiver Weise sodann ist die geweihte Glocke als *vox Domini in virtute* wirksam, indem sie durch ihren Klang auf die Gemüther der Gläubigen, mögen sie denselben in der Kirche oder außerhalb derselben hören, einen übernatürlich erhebenden Eindruck macht, sie zu größerer Andacht stimmt, ihr Inneres in gewissem Sinne verklärt. Denn bei ihrer Weihe wird der Heilige Geist auch zu dem Zwecke herabgerufen, *ut cum illius (campanae) melodia auribus insonuerit populorum, crescat in eis devotio fidei*; ihr Klang soll empfängliche Gemüther mit andachtsvollen himmlischen Gedanken erfüllen.

Schon der heilige Apostel Paulus fordert die Gläubigen zum Kampfe auf *adversus insidias diaboli, adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum, contra spiritualia nequitiae in coelestibus*<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Rupertus Tuit., *De div. off.* 1, 16.

<sup>2</sup> Caer. ep. 1, 1, c. 15, n. 4.      <sup>3</sup> Röm 13, 2 ff.

<sup>4</sup> Hardouin, *Conc. coll.* VI 138. Durandus, *Rationale* 1, 5, c. 3, n. 30.

<sup>5</sup> Das Trauergeläute für den Landesfürsten ist wie Mahnung zum Gebete für denselben, so auch ein schuldiger Ehrenerweis.

<sup>6</sup> Const. ap. 1, 5, c. 13 15.

<sup>7</sup> Eph 6, 12.



(= obere Luftregionen, uneigentlich Himmel genannt), die nach altkirchlicher Anschauung die Lüfte bevölkern, um von dort aus durch Gewitter den Menschen zu schaden. Der Gedanke, daß schädliche Dämonen in den Lüften hausen, war auch dem heidnischen Altertum nicht fremd und suchte man schon damals die im Gewitter hausenden Dämonen durch Schallerregung zu verschrecken. Auch die Kirche kämpft gegen diese Dämonen durch das sog. Wetterläuten, wobei sie aber nicht abergläubisch auf den Schall des tönenden Erzes vertraut, sondern auf die Gebete, welche man beim Gewitter spricht und zu welchen das Wetterläuten auffordert, ferner auf die Gebete, welche gerade zu diesem Zwecke der weihende Bischof *nomine ecclesiae* bei der Glockenweihe verrichtet<sup>1</sup>.

7. Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß die Kirchenglocken heilig und für die Liturgie von hoher Bedeutung sind; weil ihr Klang eine Stimme des Herrn und seiner Kirche ist, so wurden sie im früheren Mittelalter von den Priestern geläutet. Seit dem späteren Mittelalter und noch jetzt beauftragt die Kirche im ersten der niederen Ordines den Ostriarier mit dem Amte und der Pflicht, das Kirchengeläute zu besorgen *diebus ac noctibus ad distinctionem certarum horarum*. Die Kirchenglocken zu läuten, ist ein liturgischer Dienst, und wenn ihn auch gegenwärtig nicht mehr die geweihten Ostriarier vollziehen, so sollte doch der Priester, eingedenk der Pflichten, die er beim Empfang des Ostriariates übernommen, dafür Sorge tragen, daß beim Läuten jeder Unfug an geweihter Stätte (wozu auch das Glockenhaus gehört) abgestellt und jede Schädigung kirchlichen Eigentums, die sich oft durch unsachgemäße Behandlung der Glocken ergibt, hintangehalten werde.

a) Schon Karl d. Gr. hat in einem Kapitulare verordnet, *ut sacerdotes tangant signa horis canonicis*, und Amalarius<sup>2</sup> ermahnt die Priester, sie sollen den Dienst an den Glocken nicht geringschätzen, da auch im Alten Testamente Priester beim Gottesdienste die Trompeten geblasen haben, welche das Vorbild der Kirchenglocken gewesen seien; noch Durand schreibt: *Sacerdos non se subtrahat a movendis signis, quoniam et filii Aaron clangebant tubis, und wo er vom Ordo der Ostriarier redet<sup>3</sup>, tut er noch keine Erwähnung davon, daß denselben das pulsare campanas obliege.*

b) Fast zahllos sind die Synodalverordnungen, welche das Läuten geweihter Glocken für profane Zwecke verbieten, z. B. um das Volk zu Gemeindeversammlungen, zu Fronen, zu Strafverhandlungen, namentlich zu Hinrichtungen zu versammeln. Auch die auf Kosten der Gemeinde angeschafften Glocken werden durch die Weihe dem *commercium profanum* entzogen und gehen ins Eigentum der Kirche über, wie noch in neuester Zeit selbst von weltlichen Gerichtshöfen anerkannt wurde<sup>4</sup>. Wo übrigens mit ausdrücklicher oder stillschweigender Erlaubnis, resp. Zustimmung des Bischofs sich die Gewohnheit gebildet hat, die Kirchenglocken

<sup>1</sup> Im Weiheformular heißt es: *Hoc tintinnabulum coelesti benedictione perfunde, ut ante sonitum eius longius effugentur ignita iacula inimici, percussio fulminum, impetus lapidum, laesio tempestatum; und schon vorher: Procul pellantur omnes insidiae inimici, fragor grandinum, procella turbinum, impetus tempestatum; temperentur infesta tonitrua, ventorum flabra fiant salubriter, prosternat aëreas potestates dextra tuae virtutis, ut audientes hoc tintinnabulum contremiscant et fugiant; vgl. dazu Durandus, Rationale l. 1, c. 4, n. 15.*

<sup>2</sup> De off. eccl. l. 3, c. 1.

<sup>3</sup> Rationale l. 2, c. 4.

<sup>4</sup> Bgl. Bering, Archiv für Kirchenrecht XXXII 454.

auch für den einen oder andern nicht spezifisch kirchlichen Zweck, z. B. bei Feuers- oder Wassergefahr, überhaupt in Notfällen, zu läuten, besteht eine solche Gewohnheit als nicht in sich verwerflich zu Recht<sup>1</sup>, zumal ja damit auch zu einem Gottesdienste, zur Betätigung christlicher Nächstenliebe gerufen wird. Bezüglich der sog. Glockenspiele auf Kirchtürmen haben mehrere Synoden mit Recht ausdrücklich verboten, daß dieselben profane oder gar lässige Weisen spielen<sup>2</sup>.

c) Glocken, welche ausschließlich für profane Zwecke, z. B. auf Stadttürmen, für Stadtuhren u. dgl., verwendet werden, dürfen zwar niemals konsekriert<sup>3</sup>, aber, da ja die Kirche alles in den Kreis der Weihe ziehen will, von einem Priester (cum delegatione episcopi nur, wenn die Weihe feierlich geschieht) nach dem Formulare benediziert werden, welches im Appendix zum römischen Rituale steht pro benedictione simplicis campanae novae, quae tamen ad usum ecclesiae non inservit<sup>4</sup>.

## Viertes Hauptstück.

### Die wichtigsten liturgischen Gefäße.

#### § 43. Kelch und Patene nebst Zubehör und Rännchen.\*

1. Unter den liturgischen Gefäßen (*vasa mystica, ministeria ecclesiastica*) sind die ältesten, wichtigsten und heiligsten jene zwei, deren man zur Feier des heiligsten Opfers notwendig bedarf, und die bei der geheimnisvollen Opferfeier in die unmittelbarste Berührung mit dem glorreichen Opferleibe und dem verherrlichten Opferblute des himmlischen Hohenpriesters kommen, nämlich der Kelch und die zugehörige Patene.

2. Der Opferkelch, in welchem das Blut des Herrn geheimnisvoll vergossen wird<sup>5</sup>, war in ältester Zeit wohl zum öfteren aus Glas, doch gab es sicherlich auch schon früh Kelche aus edlen Metallen, desgleichen, wie noch im früheren Mittelalter, solche aus Kupfer und Messing, ja sogar aus Holz. Seit dem Ende des 9. Jahrhunderts wurde es allmählich Regel und Gesetz, die Kelche aus Gold oder Silber und nur im Falle größter Armut aus Zinn zu verfertigen. Die Materie der Patene richtete sich von jeher in der Regel nach der des Kelches. Gegenwärtig schreibt das römische Missale im Ritus celebrandi<sup>6</sup> vor: *calix (Missae) debet esse vel aureus vel argenteus, aut saltem habere cuppam argenteam intus inauratam et simul cum patena itidem inaurata*; in dem Abschnitt *de defectibus in celebratione Missarum occurrentibus*<sup>7</sup> erklärt das Missale sodann, das heiligste Opfer dürfe nicht gefeiert werden *si non adsit calix cum patena conveniens*,

<sup>1</sup> Congr. ep. 31. Jan. 1589.

<sup>2</sup> Hardouin, Conc. coll. X 585. Hartzheim, Conc. Germ. VII 8.

<sup>3</sup> S. R. C. 16. Juli 1594, n. 52. 4. März 1892, n. 3770.

<sup>4</sup> Vgl. Archiv für Kirchenrecht 1893, 122.

\* Literatur. Gesele, Beiträge zur Archäologie 322 ff. Kraus, Realencyklopädie II 161 595. Otte, Handbuch der kirchl. Kunstarchäologie I, n. 40—44. Kleinschmidt, Lehrbuch der christl. Kunstgeschichte 491 ff.

<sup>5</sup> Rt 22, 20.

<sup>6</sup> Tit. I, 1.

<sup>7</sup> Tit. X, 1.

cuius cuppa debet esse aurea, vel argentea, vel stannea, non aerea vel vitrea. Hält man diese Bestimmungen mit denen des *Corpus iuris canonici*<sup>1</sup> zusammen, so ergibt sich, daß unter gewöhnlichen Verhältnissen wenigstens der Kelchbecher mit Patene silbern und inwendig (die Patene oben) vergoldet sein müsse, daß aber im Falle der Armut auch ein Kelch mit zinnerner Cuppa zulässig sei, die (abgesehen vom Falle äußerster Armut) inwendig vergoldet sein mußte, was suo modo auch von der Patene, wenn sie aus Zinn wäre, gelten würde; denn offenbar will die Kirche, daß, wo nur immer tunlich, mindestens jene Teile des Kelches und der Patene vergoldet seien, mit welchen das Opferblut und der Opferleib des Herrn in unmittelbare Berührung kommen; darum müssen auch silberne Kelche und Patenen, deren Vergoldung sich allmählich abgenützt hat, nach allgemeiner Annahme frisch vergoldet werden, und macht die Ne vergoldung nach ausdrücklicher Erklärung der Ritenkongregation<sup>2</sup> auch eine neue Konsekration notwendig. Daß auch Schaft und Fuß der Kelche in der Regel aus Gold oder Silber seien, wird in der oben angeführten Stelle aus dem Ritus celebrandi zwar vorausgesetzt, ist aber nicht notwendig; auch eine andere materia solida et decens selbst ohne Vergoldung wäre genügend.

a) Kelch leitet sich ab von calix (griech. κάλυξ, ahd. chelih, mhd. kelig), Patena (patina) stammt wohl vom griechischen πατάνη = Schüssel, während die mittelalterlichen Schriftsteller nach dem Vorgange Walafrieds<sup>3</sup> patena von patere ableiten im Sinne von vas patens, ein offen, d. i. flach daliegendes Gefäß, eine flache Schüssel, dem Diskos der Griechen entsprechend.

Über den Stoff des eucharistischen Kelches Christi und seiner Apostel weiß man nichts Sicheres; gewiß ist, daß im 2. und 3. Jahrhundert vielfach gläserne Kelche (und Patenen)<sup>4</sup>, aber auch schon solche aus Silber und Gold in Gebrauch waren<sup>5</sup>. Im 4. Jahrhundert scheint es schon so ziemlich Regel gewesen zu sein, die Opfergefäße aus edlen Metallen zu verfertigen<sup>6</sup>; übrigens gab es doch noch im früheren Mittelalter Kelche aus unedlen Metallen (Eudgerustelch aus dem 8. Jahrhundert kupfern), ja selbst aus Holz, weshalb die Synode von Tribur<sup>7</sup> (895) verbieten mußte, das mysterium corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi in lignis vasculis (Kelch und Patene) zu feiern<sup>8</sup>, obschon lange zuvor, wie es scheint (787<sup>9</sup>), eine Synode von Reims verordnet hatte, daß Kelch und Patene aus Gold oder wenigstens Silber sein sollen und nur im Falle großer Armut aus Zinn, niemals aber aus Glas oder Holz, auch nicht ex aere aut aurichalcoo verfertigt werden dürfen (propter aeruginem, quae vomitum provocat), eine Bestimmung,

<sup>1</sup> c. 45, D. I De consecratione.

<sup>2</sup> 14. Juni 1845, n. 2889.      <sup>3</sup> De exord. et increment. c. 25.

<sup>4</sup> Irenaeus, Adv. haer. 1, c. 13, n. 3. Hieron., Ad Rustic. ep. 125, n. 20. Liber Pontif. ed. Duchesne I 139.

<sup>5</sup> Der hl. Augustin (Adv. Cresc. III 29) erzählt, daß in der bioletianischen Verfolgung aus der Kirche zu Ciria zwei goldene und sechs silberne Kelche geraubt wurden.

<sup>6</sup> Nach Angabe des Liber Pontif. (ed. Duchesne I 143) ließ Urban I. (223—230) alle heiligen Gefäße aus Silber machen, darunter 25 silberne Patenen; der hl. Augustin (Enarr. in Ps. 113) sagt, daß bei den Christen die meisten Geräte für die Feier der heiligen Geheimnisse (pleraque instrumenta et vasa in usum celebrandorum sacramentorum) aus Silber oder Gold seien.

<sup>7</sup> can. 18.      <sup>8</sup> c. 44, D. I De consecratione.      <sup>9</sup> c. 10.



die nachmals fast von allen Synoden des Mittelalters wiederholt wurde. Aluminium ist für die cuppa des Kelches zulässig, wenn dieselbe versilbert und hierauf vergoldet wird<sup>1</sup>.

b) Im früheren Mittelalter hatte man zur Feier des heiligsten Opfers zwei Kelche, einen kleineren, in welchem konsekriert wurde, und einen größeren (calix maior<sup>2</sup>), mit Henkeln versehenen (calix ansatus — scyphus), in welchen beim Offertorium der vom Volke dargebrachte Opferwein geschüttet wurde, und in welchen man bei der Kommunion aus dem Opferkelche von dem konsekrierten Weine goß<sup>3</sup>, um aus ihm den Gläubigen das mit dem Weine vermischte Blut des Herrn zu spenden (ministrare — daher calix ministerialis genannt). Das heilige Blut genoß gleich dem Zelebranten ehemals auch das Volk, indem es dasselbe durch ein mit Handhabe versehenes Röhrchen (fistula, pipa, canna) aus dem Kelche saugte, wie noch jetzt in der feierlichen Messe der Papst und seine beiden Leviten tun<sup>4</sup>. Solange die Naturaloblationen und die allgemeine Kommunion der Gläubigen intra Missam dauerten, auch die Konsekrationsbrote viel größer waren als unsere jetzigen Hostien, mußten die Patenen, über welchen das Konsekrierte gebrochen und aus denen es sofort gependet wurde, ungleich größer und namentlich tiefer sein als jetzt<sup>5</sup>. Der Liber Pontificalis<sup>6</sup> erwähnt (Vita Sergii [687—701], Vita Leonis III [795—816]) Patenen, die 20 und 25 Pfund schwer und jedenfalls mit Handhaben versehen waren. Infolge des Aufhörens der Naturaloblationen und der Kommunion des Volkes intra Missam et sub utraque verschwanden die Ministerialkelche ganz und wurden die Patenen kleiner.

3. Schon die ältesten liturgischen Quellen bezeugen, daß Kelch und Patene vor ihrem Gebrauche geweiht und dadurch für immer aus dem Bereiche des Profanen ausgeschieden und zur res sacra wurden, weswegen sie der Obhut geheiligter Personen anvertraut waren und nur von ihnen berührt werden durften. Auch nach jetzigem liturgischem Rechte sollten Kelch und Patene, deren Weihe (Konsekration) de iure nur den Bischöfen zusteht, von Laien streng genommen nicht berührt werden. Das jetzige Kelchvelum, welches den Kelch ehrfurchtsvoll verhüllen soll, ist neueren Datums, ebenso auch das Purifikatorium. Auch das Löffelchen, dessen man sich bei uns zur Eingießung des Wassers bedient, ist in dieser Verwendung neueren Ursprungs.

a) Wie in vielen andern Dingen, so diente ohne Zweifel auch in Beziehung auf die Weihe der christlichen Kultgefäße und -geräte dem früheren Mittelalter das Alte Testament als Vorbild, wo ausdrücklich vorgeschrieben war, daß alle Geräte der Kultusstätte mittels Salbung geweiht werden<sup>7</sup>. Das Sacramentarium Gelasianum<sup>8</sup> sodann reiht an die Weiheformularien für Kirche, Altar und Altartücher unmittelbar auch Formularien für die unter Anwendung von Salbung zu vollziehende Konsekration des Kelches und der Patene an (ad consecrandam patenam; ad calicem benedicendum); auch das Sacramentarium Gregorianum<sup>9</sup>, das Missale Francorum<sup>10</sup>, das Sacramentarium gallicanum<sup>11</sup> enthalten Segnungsformularien für Kelch und Patene, und mit Ausnahme einer einzigen Oratio begegnen wir in

<sup>1</sup> S. R. C. 6. Dec. 1866. Mühlbauer, Decret. authent., Suppl. I 387.

<sup>2</sup> Ordo rom. I, n. 13.

<sup>3</sup> Ebd. I, n. 20; III, n. 16.

<sup>4</sup> Ebd. VI, n. 12. Catalani, Comment. in Caer. rom. I 207.

<sup>5</sup> Ordo rom. III, n. 16.

<sup>6</sup> Ed. Duchesne I 375; II 17.

<sup>7</sup> Ex 40, 9. Lv 8, 11.

<sup>8</sup> Ed. Wilson 134 ff.

<sup>9</sup> Muratori, Liturgia rom. vet. II 185.

<sup>10</sup> II 678.

<sup>11</sup> II 958.

den genannten liturgischen Büchern schon sämtlichen Gebeten, die noch jetzt nach Vorschrift des römischen Pontifikale bei der Konsekration von Kelch und Patene zu diesem Zwecke verichtet werden. — Was längst Usus war, das schärfen die fränkischen Kapitularien<sup>1</sup> aufs neue ein, nämlich daß die gottgeweihten Gefäße für den heiligen Opferdienst von den Bischöfen konsekriert werden müssen, was bis zur Stunde Geltung hat; nur auf Grund eines Privilegiums von seiten des Apostolischen Stuhles dürfen Prälaten, welche die Pontifikalien haben, Kelche und Patenen, aber nur für ihre Kirchen, konsekrieren, und nur äußerst selten (z. B. während des Vatikanums absente Episcopo) wurde dieses Privilegium auch einfachen Priestern gewährt<sup>2</sup>.

b) Der konsekrierte Kelch (das gleiche gilt suo modo von der Patene) verliert seine Weihe, wenn er aufhört, in der Form zu existieren, in welcher er geweiht wurde, resp. wenn er aufhört, für den Gebrauch, zu welchem er konsekriert worden ist, tauglich zu sein, z. B. wenn die Kupa einen größeren, die Sumption des heiligen Blutes gefährdenden Sprung bekommen, oder wenn sie ihre innere Vergoldung (ganz) verloren hat, oder wenn sie vom Fuß, falls sie mit demselben zu einem integrierenden Ganzen verbunden war, losgerissen wurde; ist die Kupa mit dem Fuße bloß (wie jetzt gewöhnlich) durch ein Schraubengewinde verbunden, so darf sie beliebig abgeschraubt und der Fuß, wenn er etwa einer Reparatur bedarf, ohne weiteres in profane Hände gegeben werden; letzteres gilt auch von der Kupa selber, wenn sie entschieden exsekriert ist. Konsekrierte Gefäße (*excepta necessitate*) an Laien zu verkaufen oder gar zu zerschlagen, galt seit ältester Zeit als schwerer Frevel; sind sie aber unbrauchbar geworden, sohin exsekriert, so dürfen sie zerschlagen und resp. eingeschmolzen und darf ihr Material auch für profane Zwecke verwendet werden, obgleich es schädlicher ist, daselbe wieder für Herstellung von Kultgefäßen zu verwenden.

c) Noch das Konzil von Laodicea<sup>3</sup> verordnete, daß die im Diakonikon (Sakristei) aufzubewahrenden heiligen Gefäße nur von Diakonen berührt werden, während ein Konzil von Braga (563) das Tragen der leeren Altargefäße den Subdiakonen erlaubt, den Sektoren aber es ausdrücklich untersagt, da ja nach Vorschrift der *Statuta ecclesiae antiqua* nur dem Subdiakon bei seiner Weihe die Patene und der leere Kelch übergeben werden, wie dies noch jetzt geschieht. *Vi ordinis* ist also der Subdiakon zum Berühren, Tragen und Reinigen von Kelch und Patene berechtigt; doch sehen wir bereits in den römischen Ordines auch Acolythen den leeren Kelch berühren und zum Altare tragen<sup>4</sup>, und allmählich wurde es unter den Theologen herrschende Ansicht, daß auch schon bloße Konfessanten als zum Klerus gehörig die heiligen Gefäße berühren dürfen, desgleichen die Laienbrüder religiöser Orden als *virī famulantes Domino eique dicati*<sup>5</sup>; dagegen verbot es noch im 17. und 18. Jahrhundert die *sententia communior* den Laien und selbst den Nonnen. Unter unsern Verhältnissen ist es, wie auch Pius IX. ausdrücklich anerkannt hat<sup>6</sup>, jedenfalls jenen Laien, welche Sakristiansdienste verrichten, *qui in ecclesia muneribus clericorum funguntur*, in Ausübung ihres Dienstes erlaubt, die heiligen Gefäße (auch mit bloßer Hand) zu berühren, desgleichen den Nonnen, welche Sakristaninnen sind. Keinesfalls darf Laien (oder Nonnen) das Reinigen der heiligen Gefäße überlassen werden, so wenig als das erstmalige Waschen der Corporalien, wie durch zahlreiche Synoden wieder und wieder eingeschärft wurde<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> VII, c. 431.      <sup>2</sup> Mühlbauer, *Decret. authent.*, Suppl. I 377 f.

<sup>3</sup> can. 21.      <sup>4</sup> *Ordo rom.* I, n. 12; VI, n. 8.      can. 32, D. XXIII.

<sup>5</sup> can. 41, D. I De consecratione.

<sup>6</sup> Mühlbauer, *Decret. authent.* III (2) 721.

<sup>7</sup> Hartzheim, *Conc. Germ.* IX 392 411.

d) Im früheren Mittelalter trug ein Acolyth<sup>1</sup>, nachmals — wie noch jetzt — ein Subdiacon<sup>2</sup> vom Offertorium bis zum Paternoster die Patene verhüllt in Händen. Wohl geben die Mittelalterlichen dieser Verhüllung auch eine symbolische Deutung, aber der ursprüngliche Grund für dieselbe ist sicherlich in der Heiligkeit der Patene gelegen, wie ja auch um die ansae calicis eine Hülle (das sog. Offertorium<sup>3</sup>) gelegt wurde. In der Heiligkeit von Patene und Kelch wird auch der Grund für die jetzt übliche Bedeckung von Kelch und Patene mittels des sog. Kelchvelums liegen, welches dieselben (auf dem Altar oder auf dem Kredenztiſch) vorſchriftsmäßig bis zum Offertorium verhüllt und alsbald nach der Kommunion über ſie wieder ausgebreitet wird. Dieſe Art der Verhüllung von Kelch und Patene, die zwar ſchon im XV. römischen Ordo<sup>4</sup> erwähnt iſt, ſcheint doch erſt ziemlich ſpät allgemein üblich geworden zu ſein; nach dem Ordo Missae des Burchard von Straßburg (Ende des 15. Jahrhunderts) wurden Kelch und Patene in einen Sakkulus<sup>5</sup> oder in ein Linnentuch ſammengegeben und ſo vom Prieſter an den Altar und von da wieder in die Sakriſtei zurückgetragen, wo ſie in der erwähnten Verhüllung aufbewahrt wurden. Das Kelchvelum für die Opferfeier muß ſeiden<sup>6</sup>, von der Farbe des Tages und ſoll ſeinem Zwecke gemäß weich gehalten ſein. Die Vorſchrift<sup>7</sup> verlangt nur, daß der Kelch auf dem Altare von der vorderen Seite, die ja allein den Blicken zugänglich iſt, verhüllt ſei.

e) Im früheren Mittelalter wurde der Kelch an der in der Nähe des Altares befindlichen Piſcina ausgewaſchen und, wie es ſich von ſelbſt verſteht, mit einem Tuche ausgetrocknet. Ein eigenes Purifikatorium, im XIV. Ordo pannus tectorius genannt, wird erſt in Dokumenten des 14. Jahrhunderts erwähnt, wo neben Kelch und Patene auch des cochlear parvum Erwähnung geſchieht<sup>8</sup>; übrigenſ war noch im 16. Jahrhundert das Purifikatorium nicht allgemein im Gebrauch<sup>9</sup>. Erſt durch das Miſſale<sup>10</sup> Pius' V. wurde es allgemein vorgeſchrieben. Es iſt aus Linnen herzuſtellen<sup>11</sup>. Bei Burchard begegnen wir wohl dem Purifikatorium, aber noch keinem Löſſelchen, deſſen Gebrauch bis zur Stunde nicht vorgeſchrieben, aber erlaubt iſt<sup>12</sup>. Aus dem Geſagten wird leicht erklärlich, warum uns für Purifikatorium (dem füglich in der Mitte ein kleines Kreuz eingenäht iſt) und Löſſelchen kein Segnungsformular überliefert und eine Segnung deſſelben überhaupt nicht vorgeſchrieben iſt<sup>13</sup>; übrigenſ darf gleichwohl das Purifikatorium (wegen ſeiner Berührung mit reliquiae Sanguinis Domini) gleich dem Korporale und der Palla nur von in höherem Ordo Stehenden gewaſchen werden<sup>14</sup>.

4. Ihrer Wichtigkeit und Heiligkeit entſprechend hat man namentlich die Kelche ſchon ſeit älteſter Zeit auch kunſtſchön im jeweils herrſchenden Stile ausſtattet, ſie mit Perlen, Edelſteinen, Bildern in Email oder getriebener Arbeit (calices imaginati) und nicht ſelten auch mit Inſchriften (calices

<sup>1</sup> Ordo rom. I, n. 17; II, n. 11.

<sup>2</sup> Durandus, Rationale l. 4, c. 30, n. 29.

<sup>3</sup> Ordo rom. I, n. 15.

<sup>4</sup> n. 71.

<sup>5</sup> Hartzheim, Conc. Germ. VII 894 977.

<sup>6</sup> Ritus celebr. l. 1, c. 1.

<sup>7</sup> S. R. C. 12. Jan. 1669.

<sup>8</sup> Ordo rom. XIV, n. 53 71.

<sup>9</sup> Hartzheim, Conc. Germ. VII 894.

<sup>10</sup> Ritus celebr. l. 1, c. 1.

<sup>11</sup> S. R. C. 15. Mai 1819, n. 2600.

<sup>12</sup> S. R. C. 6. Febr. 1858, n. 3064 ad 4.

<sup>13</sup> S. R. C. 7. Sept. 1816, n. 2572 ad 12.

<sup>14</sup> Hartzheim, Conc. Germ. IX 411 583; X 61. Pontif. in Ordinat. Subdiaconi. Kloſterfrauen iſt das Waſchen des Korporale, der Palla und des Purifikatoriums unterſagt. S. R. C. 12. Sept. 1857, n. 3059 ad 26.



literati) geschmückt. Mag man dem Kelche was immer für eine Kunstform geben, jederzeit muß allererst darauf gesehen werden, daß derselbe, um auf dem Altare sicher und fest zu stehen, einen gehörig weiten Fuß hat; daß er ferner vom Zelebranten, auch wenn dieser die Konsekrationsfinger geschlossen hat, fest und bequem in die Hand genommen werden kann, zu welchem Zwecke der Schaft entsprechend hoch, der Nodus kräftig gehalten und von solchen Ecken, Ranten u. dgl., welche die Hand verletzen und an denen man etwa gar mit der Albe hängen bleiben könnte, frei sein muß; sodann daß behufs ungehemmter Sumption die Kuppel wenigstens am oberen Rande nicht geschweift sei und die Ornamente an ihr nicht sehr weit hinaufreichen; und endlich daß die Maßverhältnisse von Kuppel, Schaft und Fuß in guter Proportion zueinander stehen. Die Patene soll behufs leichter Purifikation durchaus, auch in ihrer vertieften Fläche, glatt (ohne Grabüren u. dgl.) und am Rande zart und scharf sein, damit die Fragmente auf dem Korporale um so sicherer mit ihr können gesammelt werden.

In der romanischen Periode glich die geräumige Kelchkuppel einer Halbkugel, der niedere Schaft war zylindrisch und hatte einen granatapfelähnlichen (pomellum) Nodus; der breite Fuß war freisrund und flach gehalten, gleich Kuppel und Patene mit Ornamenten oder mit Darstellungen aus dem Leben, Leiden und der Glorie des Herrn reich geschmückt. — In der Gotik tritt auch an den Kelchen das Streben in die Höhe und nach geometrisch-architektonischer Gestaltung zu Tage. Die Kuppel wird oval, fast konisch, der breite, feste Fuß ist meistens im Sechseck und demgemäß auch der Schaft konstruiert, aus dessen Nodus sechs bald längere bald kürzere Zapfen (Pasten) hervorsteigen, auf welchen vielfach die Buchstaben *ihesus* (mitunter schwer leserlich) angebracht sind; reicher Gebrauch ist auf den Kelchen der besseren Gotik von Email und Niello gemacht. — In den edleren Formen der Frührenaissance existieren noch viele ebenso schöne, mit Email oder mit kostbar eingesetzten Porzellanmalereien geschmückte als praktisch konstruierte Kelche; im Rokoko freilich kommt auch am Kelche überall die krumme Linie, kommen am leichten, schmalen Fuße, der buckelig hoch getrieben ist, und an der bauchig geschweiften Kuppel halb oder ganz nackte Engel u. dgl. zum Vorschein, während der hohe Schaft mehrere, kleinere und größere, birn- und andersförmig geschweifte Knäuse hat; übrigens sind auch die Kelche aus der Poppzeit oft mit kostbaren Steinen geschmückt und nicht selten noch durch Porzellanmalerei belebt, die Szenen aus dem Leben Christi oder Schutzheilige darstellen.

5. Schon in alter Zeit führten die Meßrännchen den noch jetzt im Pontifikale gebräuchlichen Namen *urceoli*<sup>1</sup>, in den römischen Ordines heißen sie *amae* oder *amulae*, auch *cannae*<sup>2</sup>, bei den mittelalterlichen Schriftstellern schon häufig *ampullae*, eine Bezeichnung, welche gegenwärtig im Meßbuche die übliche ist<sup>3</sup>. Sie waren schon in alter und mittlerer Zeit bald aus (kostbarem) Metall, bald aus Kristall oder Glas und in verschiedenen Zeiten verschieden geformt. Nach Angabe des Missale sollen die *ampullae* für Wein und Wasser bei der Opferfeier aus Glas sein<sup>4</sup>, doch hat die Ritenkongregation<sup>5</sup> erklärt,

<sup>1</sup> Stat. eccl. antiq.<sup>2</sup> Ordo rom. V, n. 8.<sup>3</sup> Bgl. Caer. ep. l. 1, c. 11, n. 10.<sup>4</sup> Rubr. gen. tit. XX.<sup>5</sup> S. R. C. 28. April 1866, n. 3149.

daß man sich, wo es herkömmlich ist, auch goldener und silberner Rännchen bedienen dürfe; selbst zinnerne dürften konsequenterweise nicht schlechtin unzulässig sein; doch hat das Prager Provinzialkonzil mit Recht erklärt: *Urceolos crystallinos seu e vitro pellucido solide* (d. i. wohl mit Fuß, Henkel und Deckel aus Silber) *confectos plurimum probamus*<sup>1</sup>; haben die Rännchen auch Ausgußröhren, so ist das Vösselchen überflüssig. Rännchen, die nicht durchsichtig sind, müssen auf dem Deckel (mit V und A) gekennzeichnet sein, ut, qui vino et qui aquae fundendae serviat (*urceolus*), primo aspectu cerni possit<sup>2</sup>. Der Teller (im Missale *pelvicula*, im Pontifikale *bacile*, im Zereemoniale *parvum bacile*, von den *Statuta ecclesiae antiqua* *manile*, im Mittelalter auch *aquamanile* genannt), auf welchen die Rännchen gestellt und über welchem dem Nichtbischof das  *lavabo* in der Messe erteilt wird, soll nach Karl Borromäus aus feinstem Zinn, ein kostbarer aus Gold oder wenigstens aus Silber mit getriebener Arbeit (am breiten Rande) hergestellt sein und eine kirchlich würdige Form haben. Der innere Boden (auf den die Rännchen zu stehen kommen) sei eben, ohne erhabene Arbeit, damit die Rännchen fest stehen können. Für die liturgische Händewaschung des Bischofs (viermal bei der Messe) ist eine größere Kanne (*buccale*)<sup>3</sup> samt entsprechend großer, reich ausgestatteter Schüssel (*lanx*)<sup>4</sup> aus edlerem Metall erforderlich. Eine Benediktion ist für die Messrännchen so wenig vorgeschrieben als für das Vösselchen.

In den ältesten römischen Ordines<sup>5</sup> heißen die Gefäße, in welchen das Volk sowie auch der Zelebrant Wein opferten, *amulae*; sie scheinen rundbauchig (aus Metall oder Glas) gewesen zu sein und einen engen, ziemlich langen Hals gehabt zu haben. Die *Statuta ecclesiae antiqua* (can. 6) lassen dem Acolythen bei seiner Weihe nur einen *urceolus*, nämlich den *ad suggerendum vinum*, übergeben; das Wasser, welches von den Sängern geopfert wurde<sup>6</sup>, mußte der Subdiacon von ihnen abholen, weshalb ihm nach Vorschrift der genannten *Statuta* bei seiner Weihe nur ein Rännchen mit Wasser nebst Teller und Handtuch übergeben wurde. Im jetzigen Weiheritus der Acolythen steht zwar noch: *Accipite urceolum* (*Singular*), aber *ad suggerendum vinum et aquam*, und im Ritus der Subdiaconatsweihe heißt es gegenwärtig: *Archidiaconus tradit eis urceolos* (*Plural*) *cum vino et aqua*. Wie die andern heiligen Gefäße, so trugen auch die Rännchen das Gepräge des jeweils herrschenden Kunststiles an sich; in der romanischen Periode erhielten sie bereits Ausgußröhrchen<sup>7</sup>. In der romanischen und noch in der gotischen Periode hatte man für die Händewaschung nicht bloß der Bischöfe, sondern auch der Priester größere Metallkannen (gleich dem Teller auch *aquamanilia* genannt), welche die Gestalt verschiedener Tiere (*leonum*, *draconum*, *avium* vel *gryphonum* vel *aliorum animalium quorumcumque*) hatten und deren noch viele erhalten sind<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Coll. Lac. V 538.<sup>2</sup> Hartzheim, Conc. Germ. VIII 910.<sup>3</sup> Caer. ep. I. 1, c. 11, n. 12.<sup>4</sup> Ebd.<sup>5</sup> I, n. 13 14; II, n. 9.<sup>6</sup> Ordo rom. I, n. 14.<sup>7</sup> Vgl. Jakob, Die Kunst im Dienste der Kirche § 47, n. 3; Bock, über die christl. Messkannen, in den Mitt. der k. k. Zentralkommission IX 1—39; Muster im Kirchen schmuck Jahrg. 1861 1864 1866.<sup>8</sup> Abbildung bei Otte, Handbuch der kirchl. Kunstarchäologie I, n. 46; Essenwein, Kunsthist. Bilderatlas 2. Abt., Tafel 33.

## § 44. Das Ciborium.

In altchristlicher Zeit wie im früheren Mittelalter wurde die heiligste Eucharistie für Kranke und Sterbende bald im Saktrarium (Pastophorium) bald am Altar in hölzernen, elfenbeinernen oder metallenen Gefäßen<sup>1</sup> aufbewahrt, die sehr verschiedene Namen führten und die Form einer Büchse, eines Türmchens oder einer Taube hatten<sup>2</sup>. In der gotischen Periode bewahrte man die Eucharistie gewöhnlich in eigenen Sakramentshäuschen in der Nähe des Altars auf und stellte man das eigentliche, meist turmförmige Aufbewahrungsgefäß gleich der Kuppel von Kelchen auf einen gotisch stilisierten Fuß mit Schaft und Nodus, die in der Renaissance- und Rokokozeit gleich dem auf ihnen ruhenden vasculum pro eucharistia asservanda in den Kunstformen dieser Zeit ausgeführt wurden.

Der in den offiziellen liturgischen Büchern gebräuchliche Name für das in Rede stehende eucharistische Gefäß ist pyxis; der Bezeichnung desselben als ciborium, welche bei uns jetzt gemeinüblich und wohl vom alten Altarziborium hergenommen ist, begegnen wir erst im 16. Jahrhundert. Nach Vorschrift des römischen Rituale soll das Gefäß (pyxis), in welches die konsekrierten Hostien zu liegen kommen, ex solida decentique materia verfertigt, mit einem gut verschließbaren Deckel versehen und mit einem weißen Velum (Mantelchen) verhüllt sein. Aus dem Zeremoniale der Bischöfe<sup>3</sup> und zahlreichen Synodalbestimmungen ergibt sich, es sei wenigstens sehr wünschenswert, daß die eigentliche Pyxis (Kuppel) aus Silber und mindestens an der inneren Fläche, weil diese mit dem Leibe des Herrn in unmittelbare Berührung kommt, vergoldet sei; übrigens hat noch in jüngster Zeit<sup>4</sup> die Ritenkongregation auf die Frage: An permitti possit ciborium seu pyxis ex cupro deaurato affirmativ geantwortet. Das Ciborium muß vor seinem Gebrauche vom Bischof oder von einem durch ihn delegierten Priester benediziert werden<sup>5</sup>. Für Krankenprovisuren in loco ist ein zweites, kleineres Ciborium zu empfehlen; für Provisuren in weitere Entfernung ist (im Ordo communionis infirmorum) ein eigenes kleineres Gefäß vorgeschrieben, das in bursa vel sacculo am Halse getragen werden kann.

a) Von den zahlreichen Namen, welche das Gefäß für Aufbewahrung der Eucharistie ehemals führte (arcula, capsula, eucharistiale, mysteriale, peristera, tabernaculum, turris) war pyxis schon in alter und mittlerer Zeit am verbreitetsten, wohl aus dem Grunde, weil das eucharistische Gefäß zum öfteren die Gestalt einer runden Büchse (κύβης ursprünglich ein rundliches Gefäß aus Buchsbaumholz) hatte, die aus Elfenbein, Metall oder auch aus Holz verfertigt war; mit Recht hat daher die Kirche gerade an dieser Bezeichnung festgehalten, auch nachdem das genannte eucharistische Gefäß die ursprüngliche Büchsenform mehr und mehr verloren und vor-

<sup>1</sup> Durandus, Rationale l. 1, c. 3, n. 25.

<sup>2</sup> Vgl. Otte, Handbuch der kirchl. Kunstarchäologie I, n. 45; Corblet, Essai historique et liturgique sur les ciboires, Paris 1858; Raible, Der Tabernakel einst und jetzt (1908).

<sup>3</sup> L. 2, c. 30, n. 3.

<sup>4</sup> 31. Aug. 1867, n. 3162 ad 6.

<sup>5</sup> S. R. C. 16. Nov. 1649, n. 926 ad 6.



wiegend die Gestalt eines Kelches erhalten hatte. An den gotischen Ciborien mit Fuß und Rodus ist dem eigentlichen Sakramentsgefäß der Charakter der Büchse immerhin noch insofern gewahrt, als dasselbe zumeist (gleich dem Fuß) im Sechse- oder Achteck (oft in reichen architektonischen Formen) konstruiert und jedenfalls einer (mehrfachen) Büchse ähnlicher ist als der Kupa eines Kelches. Der Deckel an den gotischen Ciborien ist gewöhnlich turmförmig, vielleicht zur Erinnerung daran, daß schon in alter Zeit die Eucharistie auch in turmförmigen Gefäßen aufbewahrt wurde. Diese turmförmigen Pyxen haben gleich den gotischen Kirchtürmen oben auf dem Deckel stets ein Kreuz, wie ein solches schon Synoden des 13. Jahrhunderts vorschrieben<sup>1</sup>; auch die Renaissance- und Rokoko Ciborien, deren Pyxis (Kupa) gewöhnlich halbkugelig und deren Deckel flach ist oder in ovaler Form sich erhebt, haben regelmäßig auf dem Deckel ein Kreuz, das zwar nicht durch das römische Rituale, aber vom hl. Karl Borromäus, von verschiedenen Synoden und Diözesanritualien vorgeschrieben ist und gewiß mit Recht auch für das Ciborium verlangt wird, nachdem die Ritenkongregation ausdrücklich vorgeschrieben hat<sup>2</sup>, daß auf der Monstranz ein Kreuz sich befinde.

b) Wenn man auf manchen gotischen Ciborien die Inschrift liest: *Ecce panis angelorum, factus cibus viatorum*, könnte man vermuten, es sei ihnen der Name Ciborium deshalb gegeben worden, weil sie die Speise des übernatürlichen Lebens enthalten, welche seit dem Wegfall der großen Patenen aus diesen kelchartigen Gefäßen dem Volke gereicht wird, das für kommunizieren die Bezeichnung „speisen“ gebraucht und das Ciborium als „Speisefelch“ bezeichnet. Allein wahrscheinlicher ist doch, daß der fragliche Name auf unser eucharistisches Gefäß vom Altarziborium übergegangen ist, dessen Benennung vom griechischen *κιβώριον* stammt. Noch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts führte der Tabernakel nicht selten den Namen Ciborium<sup>3</sup>, wohl aus dem Grunde, weil er gezeltartig und insofern dem alten Altarziborium ähnlich war, in welchem das eucharistische Gefäß häufig vom Dache herabhing, während es in dem kleinen Gezelte, das Tabernakel heißt, stand. Nannte man den Tabernakel als Sakramentsgezelt Ciborium, so konnte man synecdochisch (*continens pro contento*) auch das in ihm aufbewahrte eucharistische Gefäß als Ciborium bezeichnen, wie ja manche Synoden (z. B. von Olmütz 1591) dasselbe auch als *tabernaculum* bezeichnen. Erst im 17. Jahrhundert gebrauchten mehrere Synoden statt *pyxis* oder *vasculum* den Namen *ciborium*, so die Antwerpener Synode von 1610 mit dem bedeutsamen Beifügen: (*vasculum*) *quod veteri vocabulo ecclesiastico ciborium nominamus*<sup>4</sup>.

c) Die früher weithin verbreitete Praxis, in die Pyxis „ein reines, weißes und leicht gestärktes Korporale nach Form und Größe des Geschirres einzuschneiden und anzufügen“<sup>5</sup>, anders ausgedrückt, in die Pyxis ein sog. *Hosienhäubchen* aus Binnen zu legen, hat sich wohl zu einer Zeit gebildet, wo es noch (unbenedizierte) Ciborien aus Elfenbein, unbergoldetem Zinn und Kupfer gab und wo es daher am passendsten erschien, die heiligen Hosien analog wie bei der Opferfeier selber, so auch in der

<sup>1</sup> Hartzheim, Conc. Germ. III 692.

<sup>2</sup> S. R. C. 11. Sept. 1847, n. 2957.

<sup>3</sup> Vgl. Hartzheim, Conc. Germ. VIII 411 649; IX 146 270 449 498 520 823; X 316. Die betreffenden Synoden standen alle schon unter dem Einfluß der weit verbreiteten Instruktion des hl. Karl Borromäus, welche vorschrieb: *Pyxis . . . ex auro aut argento puro saltem eoque inaurato fieri debet. Quae pyxis, cum ex argento sit, saltem ab interiori parte auro illiniatur*. Noch die Synode von Ypern (1577) hatte erklärt, die Pyxis dürfe aus Silber, Elfenbein, Zinn oder Kupfer sein.

<sup>4</sup> Hartzheim, Conc. Germ. VIII 991; X 151.

<sup>5</sup> *Ornatus eccl.*, Ratisbonae 1591, 41.

Pyxis auf reines (benediziertes) Linnen zu legen. Solche Häubchen scheinen die Synoden von Ypern (1577) und von St-Omer (1583) im Auge gehabt zu haben; erstere verordnet, die Eucharistie sei aufzubewahren in aliquo tabernaculo mundo et clauso in pyxide eburnea, argentea, cuprea aut stannea, incluso etiam mundo linteo seu corporali, cui sacra hostia (nicht pyxis) imponatur; sed absque pyxide in solo linteo seu corporali numquam transportare (zu Kranken) praesumat<sup>1</sup>. Die Ermländer Synode von 1610 schreibt vor: Recondantur hostiae in pyxide argentea bene clausa, in hursula de tela spissa nitida et munda<sup>2</sup>. Der Gebrauch solcher Hostienhäubchen — wenn sie noch irgendwo in Verwendung sein sollten — läßt sich jedoch schwer mit der Bestimmung des Rituale vereinigen, welche verlangt, daß die Hostien in einem Gefäße ex solida decentique materia aufbewahrt werden sollen, dabei aber von einem Corporale, als welches solche Hostienhäubchen aufgesaßt werden müßten, schweigt. Auch praktische Erwägungen sprechen für ihren Wegfall.

d) Über das Ciborium muß, aus Ehrerbietung gegen das heilige Gefäß, wie schon eine Vätticher Synode (1278)<sup>3</sup> vorschrieb, stets ein Velum gelegt werden, und die Kirche wünscht außerdem, daß das bereits mit einem Mäntelchen versehene Ciborium bei der Segenserteilung mit dem Schultervelum verhüllt werde<sup>4</sup>. Für das Ciboriumsmäntelchen schreibt das römische Rituale ausdrücklich und ausschließlich die weiße Farbe vor, welche überhaupt liturgische Farbe für den Kultus des allerheiligsten Altarssakramentes ist, weshalb auch das Schultervelum für Provisurgänge und für die feierliche Exposition in der Monstranz stets von weißer Farbe sein muß. Das Ciboriumsvelum (=mäntelchen) aus Seide (oder Brokat) sollte weich gehalten und nur mit zarter, einen Faltenwurf nicht hindernder Stickerei versehen sein.

e) Was schon das römische Rituale<sup>5</sup> andeutet, wird von manchen Synoden ausdrücklich gewünscht, nämlich daß außer dem größeren Ciborium, in welchem für gewöhnlich die heiligen Hostien aufbewahrt sind und aus welchem den Gläubigen in der Kirche die Kommunion gespendet wird, noch ein kleineres Ciborium für den Zweck der Krankenkommunion innerhalb der Stadt oder des Ortes vorhanden sei. Das Prager Provinzialkonzil (1860) erklärte: Praeter ciborium maius, in quo Eucharistiae particulae pro quotidiano usu fidelium ad mensam Domini accedentium asservantur, aliud quoque parvum ciborium, quantum fieri poterit, praesto sit, in usum quippe infirmorum aliorumve, qui ecclesiam adire nequeunt; convenit enim omnino, ut ss. Sacramentum praesertim ad infirmos, qui intra oppidum aut certe prope illud degunt, in ciborio potius, quam in alio exiguo vasculo deferatur<sup>6</sup>. Solch einem Krankenciborium lasse man einen recht festen Verschuß (z. B. Bajonettverschluß) geben, damit auch in dem Fall, wenn der Priester unterwegs fiele, die heiligen Hostien aus dem Ciborium nicht verschüttet würden. Über die Form des kleinen Gefäßes, dessen man sich bei Provisuren an entlegeneren Orten bedienen soll, gibt das Prager Konzil keine näheren Vorschriften, sondern verlangt nur, daß es wenigstens innen vergoldet und gut verschließbar sei. Nach dem römischen Rituale<sup>7</sup> wäre dieses kleine Gefäß in einer bursa decenter ornata, um den Hals gehängt, vor der Brust zu entlegenen Kranken zu tragen. Darüber, daß hier bursa im Sinne von Beutel, sacculus oder marsupium zu nehmen sei, besteht unter den Kommentatoren des römischen Rituale (z. B. Cata-

<sup>1</sup> Hartzheim, Conc. Germ. VII 845; vgl. VII 922.

<sup>2</sup> Ebd. IX 146.

<sup>3</sup> Ebd. III 692.

<sup>4</sup> S. R. C. 23. Febr. 1839, n. 2786.

<sup>5</sup> Tit. IV, c. 4, n. 9.

<sup>6</sup> Coll. Lac. V 537.

<sup>7</sup> Tit. IV, c. 4, n. 10.

lani, Baruffalbus; vgl. dazu Karl Borromäus) Einstimmigkeit, und meines Erachtens ist ein silbernes (rundes), innen vergoldetes Büchschchen, das nicht gar zu klein ist und auf dem Boden des aus weißer Seide gefertigten, zum Auf- und Zuziehen sowie zum Anhängen eingerichteten Sakkulus fest steht, den in neuerer Zeit mehrseitig empfohlenen Verschpatenen (in einer der Meßburja ähnlichen Tasche am Halse getragen), Proviskurkreuzen usw. entschieden vorzuziehen. Um den Sakkulus kann (nicht muß) auch noch ein Mäntelchen gelegt werden.

f) Sollen während des heiligsten Opfers kleinere Hostien zur Aufbewahrung für die Kommunion der Gesunden und Kranken konsekriert werden, so kann dies in einem Kelche oder im Ciborium selber geschehen, wenn sich keine konsekrierten Hostien mehr darin befinden. Sehr zu empfehlen ist es, für solche Konsekration sich einer sog. Konsekrationssphryis aus Metall zu bedienen, deren Kappa gleich der des Ciboriums wenigstens vergolbet, deren Fuß (mit Rodus) aber viel niedriger gehalten ist, auf deren mehr oder weniger flachem Deckel ein Kreuz sich befindet und die gleich dem Ciborium benediziert sein muß.

### § 45. Die Monstranz.

Eucharistische Monstranzen, d. i. Gefäße, in welchen die heiligste Eucharistie (Hostie) den Blicken der Gläubigen gezeigt (*monstrantiae vel ostensoria*), ihnen zur Anbetung ausgesetzt und unverhüllt vor aller Augen in Prozession umhergetragen wird, gibt es in der abendländischen Kirche allgemeiner erst seit dem 14. Jahrhundert, während dessen Verlauf das schon von Urban IV. (1264) und dann neuerdings (auf dem Konzil von Vienne 1311) von Klemens V. und sodann von Johann XXII. angeordnete Fronleichnamsfest und im Zusammenhang mit demselben die Fronleichnamsprozession und die Aussetzung der unverhüllten heiligen Hostie nach und nach in allgemeine Aufnahme gekommen ist. Die ältesten eucharistischen Monstranzen sind sämtlich im gotischen Stile ausgeführt und hatten Turm- oder Domform mit Glas- oder Kristallbehälter für die heilige Hostie in zylindrischer, viereckiger, mitunter auch in kreisrunder Form. In der Renaissanceperiode sodann wurde die Sonnenform mit kreisrundem Glasbehälter herrschend; eine bindende kirchliche Vorschrift bezüglich der Monstranzform besteht nicht.

Nach dem *Caeremoniale episcoporum*<sup>1</sup> soll die Monstranz (*tabernaculum seu ostensorium*) aus Gold oder Silber sein; das römische Rituale gibt hierüber keine Vorschrift; nach Karl Borromäus und verschiedenen Synoden<sup>2</sup> darf man sie auch aus Messing (und resp. Kupfer) verfertigen, das aber dann vergolbet sein soll. Aus dem über das Material der Kappa des Ciboriums Gesagten ergibt sich, daß wenigstens die Lunula, in welcher unmittelbar die *hostia maior* ruht, aus Silber und vergolbet sein sollte<sup>3</sup>, eine Forderung, welcher auch unter den ärmlichsten Verhältnissen unschwer genügt werden kann. Die gleichen Gründe sodann, welche für die Notwendigkeit einer Benediktion des Ciboriums sprechen, fordern auch, daß wenigstens die Lunula (als *vasculum pro asservanda Eucharistia*) von einem hierfür

<sup>1</sup> L. 2, c. 33, n. 14.

<sup>2</sup> Hartzheim, Conc. Germ. VII 169; VIII 702; IX 44.

<sup>3</sup> Ebd. IX 270 520 823.



bevollmächtigten Priester benediziert sei, der übrigens die Segnung über die ganze Monstranz mit Einschluß der Lunula ausdehnen kann.

Der durchsichtige (gläserne oder kristallene) Behälter für die heilige Hostie, gleichviel ob zylindrisch, viereckig oder rund, muß jedenfalls so geräumig und von solcher Konstruktion sein, daß die Hostie ohne Gefahr irgend welchen Anstoßens in ihm eingesetzt, aus ihm wieder entfernt und von den Gläubigen leicht gesehen werden kann; der den Glasbehälter flankierende Seiten- und bekrönende Höhenbau muß auf einem dem des Kelches ähnlichen stilgerechten Fuß und Schaft ruhen, welcher vom Priester bequem und fest gehalten werden kann. Die Lunula wird füglich zum Auf- und Zuschrauben eingerichtet und behufs sicherer Purifikation nach Angabe des hl. Karl Borromäus auf einer patenenartigen Basis befestigt, die mit ihr herausgenommen werden kann. Oben auf der Monstranz muß nach Vorschrift der Ritenkongregation<sup>1</sup> ein kleines Kreuz (mit oder ohne Kreuzifixus) angebracht sein. Auf der Monstranz (im Mittelbau oder zur Bekrönung desselben) dürfen Heiligenfiguren so wenig angebracht werden als auf dem Tabernakel, wohl aber auf den beiden Seiten, wie denn auch schon an den gotischen Monstranzen rechts und links vom Mittelbau zu dessen schmuckreicher Flankierung (nicht primär zum Zweck der Verehrung) gewöhnlich Heiligenfiguren angebracht waren.

a) Im späteren Mittelalter wurden die Heiligenreliquien nicht mehr bloß verschlossen in Schreinen, Kästchen u. dgl., sondern vielfach auch in ziboriumsähnlichen (turmförmigen) Gefäßen mit Glaszylindern so aufbewahrt, daß sie von den Gläubigen gesehen werden konnten, und daß die betreffenden Gefäße tatsächlich Reliquien-Schaugesäße (*monstrantiae vel ostensoria*) waren, von denen uns noch manche erhalten sind<sup>2</sup>. Als man im 14. Jahrhundert<sup>3</sup> anfang, die heilige Hostie den Blicken der Gläubigen auszusetzen (*visibiliter exponere; publice demonstrare*), da lag es gewiß nahe, die für solchen Zweck erforderlichen Expositionsgefäße nach Ähnlichkeit der erwähnten Reliquienmonstranzen zu gestalten. Aus dem 14. Jahrhundert sind nur ganz wenige eucharistische Monstranzen auf uns gekommen, zahlreiche dagegen aus dem 15. und 16. Jahrhundert<sup>4</sup>. Sämtlich im architektonischen Stile der Gotik gehalten, haben sie in dem auf Fuß und Schaft ruhenden Hauptbau entweder Turmform, oder aber sie haben die Gestalt der Fronte eines drei- und resp. fünfschiffigen Domes, über dessen Mittelschiff mit dem durchsichtigen Hostienbehälter aus Kristall oder Glas ein reich gegliederter Turmhelm sich erhebt. Für solche domartige Monstranzen war die Bezeichnung als *tabernaculum* (sc. *Dei cum hominibus*), die sich im Zeremoniale und im römischen Rituale bis jetzt erhalten hat, sehr passend; doch wurde seit dem 16. Jahrhundert, wie aus den Synodalakten zu ersehen ist, der Name *monstrantia* (auch *remonstrantia*) und neben ihm *ostensorium* gemeinüblich. Beachtenswert ist die Vorschrift einzelner Synoden, es solle in den Glasbehälter unter die Lunula behufs leichter Purifikation ein kleines Korporale gelegt<sup>5</sup>, die Lunula selber

<sup>1</sup> 11. Sept. 1847.

<sup>2</sup> Otte, Handbuch der kirchl. Kunstarchäologie § 38, n. 8.

<sup>3</sup> Daß der Leib des Herrn im 14. und selbst im 15. Jahrhundert bei der Fronleichnamsprozession vielfach noch verhüllt im Kelche getragen wurde, unterliegt keinem Zweifel (vgl. Thiers, *Traité de l'exposition* etc. I. 2, c. 2; Martène, *De antiq. eccl. rit.* I. 4, c. 29, n. 5); noch im 16., ja im 17. Jahrhundert hatten manche Pfarrkirchen keine Monstranz (Hartzheim, *Conc. Germ.* VII 32 f; IX 520).

<sup>4</sup> Otte, Handbuch der kirchl. Kunstarchäologie § 45.

<sup>5</sup> Hartzheim, *Conc. Germ.* VIII 952; X 764.

aber so eingerichtet werden, ut facile claudi et aperiri possit, also zum Auf- und Zuschrauben<sup>1</sup>.

b) Noch in der Renaissanceperiode wurden längere Zeit die Monstranzen turm- oder domförmig, aber in den Formen der Renaissance gebaut. Sehr allmählich kam dann im Hinblick auf Psalm 18, 6 die Idee in sole posuit (Deus) tabernaculum suum im Monstranzenbau zur Herrschaft, eine Idee, welche um so näher lag, da in den heiligen Schriften Gott ja öfters als wohnend im Lichte bezeichnet wird<sup>2</sup>, und die mittelalterliche Kunst den Heiland, namentlich den auferstandenen, schon längst als umflossen vom Lichte darzustellen gewohnt war. Nirgends erweist sich der Gottmensch so sehr als die Lebenssonne der Gläubigen, als die Zentralsonne für seine Kirche, als im allerheiligsten Altarssakrament<sup>3</sup>, und es war daher ein sinniger Gedanke, dem Gezelt, in welchem der eucharistische Heiland den Gläubigen sich zeigt und von ihnen sich anbeten läßt, die Gestalt der Sonne zu geben. Als die Instructio Clementina erschien (1705), waren die Sonnenmonstranzen in völlig runder (in modum sphaerae; oben mit Kreuz) oder in ovaler Form (Nachahmung der Mandorla) mit Fuß und Knauf in den Formen der Renaissance und resp. des Rokoko schon allgemein verbreitet<sup>4</sup>.

So schön nun die Idee der Sonnenmonstranz ist, so schwer ist es, dieselbe wahrhaft kunstschön auszuführen, und zwar hauptsächlich aus dem Grunde, weil die Sonnenstrahlen in plastischer Darstellung sich stets plump ausnehmen, „wie Spitzen, Stacheln und Schwerter höchst unfriedlich aus dem Zelte des Friedensfürsten hervorstarren“. Daher greift man in neuerer Zeit wieder vielfach auf die gotische Monstranzform zurück, für welche es so viele und herrliche Musterbilder gibt und die wenigstens für gotische Kirchen unbedingt den Vorzug verdient. Eucharistische Monstranzen aus der romanischen Zeit gibt es nicht; neue Monstranzen für romanische Kirchen mag man in der Form eines romanischen Turmes oder eines romanischen Domes bauen und so die Idee turris fortitudinis oder die Idee domus Dei in romanischen Formen zum Ausdruck bringen: übrigens ist für romanische Kirchen auch die eigenliche (nicht ovale) Sonnenform ganz passend. — Der unmittelbare Halter oder Träger der exponierten Hostie hatte schon in der gotischen Zeit zumeist die Form des Halbmondes, woher sein gewöhnlicher Name lunula kommt. An dieser traditionell gewordenen Form dürfte um so mehr festzuhalten sein, als sie auch eine symbolische Bedeutung hat, uns Maria sinnbildet, aus deren Schoß Christus hervorging, die Sonne des Lebens, in deren Glanz Maria strahlt<sup>5</sup>.

c) Weil die hostia maior nicht jedesmal gleich nach beendigter Exposition sumiert, auch nicht immer aus der Monstranz bis zur Sumption in das Ciborium gelegt werden kann, ist für deren Aufbewahrung extra Monstrantiam eine eigene custodia erforderlich, in welche die Hostie samt der Lunula gestellt werden kann, die aber nicht ein Glaskürchen haben darf, weil die reponierte Hostie unsichtbar sein soll, sondern am süßlichsten ganz aus vergoldetem Metall in Zylinderform mit konischem Dach und Doppeltürchen hergestellt wird<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Hartzheim, Conc. Germ. IX 270.

<sup>2</sup> Ps 103, 2. 1 Tim 6, 16.

<sup>3</sup> Catalani, Comment. in Rit. rom. II 216.

<sup>4</sup> Dff 12, 1.

<sup>5</sup> Ein schönes, oft ausgeführtes Muster bei Jakob, Die Kunst im Dienste der Kirche, Tafel XV.

## Fünftes Hauptstück.

## Die liturgischen Gewänder und Insignien.\*

## § 46. Die liturgischen Gewänder im allgemeinen (Ursprung der liturgischen Gewänder; liturgischer Farbenkanon; Weihe und Aufbewahrung; Symbolik).

1. Es muß gegenwärtig als unumstößliche Wahrheit gelten, daß unsere neuteamentlichen Kultgewänder nicht aus der Sakralkleidung des aaronitischen Priestertums entstanden sind. Die Ansicht der mittelalterlichen Liturgiker, welche einen solchen Zusammenhang behaupteten, wird wohl kaum mehr einen Vertreter finden. Indes ohne jeden Einfluß auf die Ausbildung der neuteamentlichen liturgischen Gewänder war die Sakralgewandung des Alten Bundes sicherlich nicht. „Die Erinnerung an sie hat immerhin wenigstens im allgemeinen und bis zu einem gewissen Grad anregend und fördernd eingewirkt auf die Ausschcheidung einer besondern, der Feier des Gottesdienstes vorbehaltenen Kleidung der Christlichen Liturgen.“<sup>1</sup> In diesem Sinne können die alttestamentlichen Kultkleider Prototyp der neuteamentlichen genannt werden. Ebenjowenig wie auf die aaronitischen Kultgewänder geht die liturgische Kleidung des Neuen Testaments zurück auf eine besondere apostolische Anordnung. Zwar hat das Tridentinum erklärt, daß die Kirche „nach der apostolischen Lehre und Überlieferung Zeremonien anordnete, wie die geheimnisvollen Segnungen, Lichter, Räucherungen, Gewänder und vieles andere der Art“<sup>2</sup>; allein hiermit soll keineswegs eine Entscheidung über den Ursprung der Sakralgewandung gegeben, sondern nur gegenüber den Neuerern betont werden, daß durch solche Anordnungen die Kirche dem apostolischen Auftrag, das Heilige heilig zu verwalten, nicht untreu geworden ist. Die liturgische Kleidung entstand vielmehr aus der profanen antiken Gewandung, wie sie im 4. Jahrhundert „das Gemeingut der griechisch-römischen Welt“ geworden war. *Vestes etiam sacerdotales*, sagt Walafried Strabo, *per incrementa ad eum, qui nunc habetur, auctae sunt ornatum*. Nam primis temporibus communi indumento vestiti missas agebant,

\* Literatur. Voß, Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters, 3 Bde, Bonn 1856—1871 (bahnbrechend für die Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters; der Text gegenwärtig veraltet, die Illustrationen immer noch wertvoll). Gesele, Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik, Tübingen 1864. Krieg, Art. „Kleidung, liturgische“ in Kraus, Realencyklopädie II 175. Rohault de Fleury, La messe, Paris 1883, handelt in Bd VII und VIII von den liturgischen Gewändern. Wilpert, Un capitolo di storia del vestiario, Roma 1898. Wilpert, Die Gewandung der ersten Christen, Köln 1898. Braun S. J., Die liturgische Gewandung im Okzident und Orient, Freiburg 1907 (übertrifft durch Vollständigkeit, Reichthum des Illustrationsmaterials und Gründlichkeit der Untersuchung alles, was bisher über die Sakralgewandung geschrieben wurde. Im nachstehenden wiederholt benutzt). Von demselben Verfasser: 200 Vorlagen für Paramentenstickereien, entworfen nach Motiven mittelalterlicher Kunst<sup>3</sup>, Freiburg 1907; Winke für Anfertigung und Verzierung der Paramente, Freiburg 1904.

<sup>1</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 767.

<sup>2</sup> Trid. sess. XXII, c. 5.



sicut et hactenus quidam orientalium facere perhibentur<sup>1</sup>. Der Beweis hierfür kann am besten bei Beschreibung der einzelnen Teile der Sakralkleidung geführt werden. Wenn Walafried Strabo sagt, *communi indumento vestiti* hätten die Priester anfänglich die heilige Messe gefeiert, so will er jedenfalls nur behaupten, daß die liturgischen Gewänder der altchristlichen Zeit in Rücksicht auf Schnitt und Farbe von den Profangewändern nicht verschieden gewesen seien. Daß man schon in ältester Zeit nicht im Alltagsgewande die heiligen Geheimnisse feierte, darf wohl schon aus der heiligen Schrift, welche die Christen den Mysterien des Altars gegenüber an den Tag legten, geschlossen werden. Wenn, wie aus Klemens von Alexandrien hervorgeht<sup>2</sup>, schon die gewöhnlichen Gläubigen für den Besuch des Gottesdienstes sich besser zu kleiden pflegten, um wieviel mehr wird diese Forderung der Schicklichkeit auch für den Liturgen Geltung gehabt haben? Diese Anschauung kommt auch zum Ausdruck in den *Canones Hippolyti*: „So oft der Bischof die Mysterien genießen will, sollen sich die Diakonen und Priester, angetan mit weißen, ganz vorzüglich reinen Kleidern, die schöner als die des übrigen Volkes sind, bei ihm versammeln. . . . Auch die Vorleser sollen wie jene Festkleider haben.“<sup>3</sup> Insofern also die Sakralkgewänder von den im profanen Leben gebräuchlichen durch erhöhte Schönheit sich unterschieden, mag schon in vorkonstantinischer Zeit eine Scheidung zwischen liturgischer und außerliturgischer Kleidung sich vollzogen haben. Was Form und Schnitt derselben betrifft, so ist noch einige Jahrhunderte später kein Unterschied zwischen beiden zu bemerken. Noch im 6. Jahrhundert unterschied nur das Pallium die Kleidung Gregors d. Gr. von der seines Vaters Gordianus, wie aus einer Beschreibung hervorgeht, welche Johannes Diakonus von den noch zu Lebzeiten des Papstes verfertigten Bildern der beiden gibt<sup>4</sup>. Seit dem 7. Jahrhundert aber tritt im Abendlande eine Änderung der profanen Mode ein: statt der seit dem 3. Jahrhundert üblichen langen Talartunika kam eine kurze Tunika in Aufnahme, die ringsum geschlossene Pänula mit dem vorne geöffneten Mantel, die Kirche aber hielt in konservativem Geiste fest an der hergebrachten Form der liturgischen Gewänder. Somit unterschied sich seit dieser Periode die Sakralkgewandung auch im Schnitt von der profanen Kleidung. Nachdem einmal der Unterschied zwischen liturgischer und außerliturgischer Kleidung scharf zur Ausprägung gelangte, wird auch die Sitte, die liturgische Kleidung über der Alltagskleidung zu tragen, Eingang gefunden haben. Die ersten Spuren dieses Brauches zeigen sich schon im 6. Jahrhundert, wo die Synode von Narbonne (589) verordnet, es solle weder der Diakon noch der Vektor vor Schluß der Messe die Albe ausziehen, eine Verordnung, die nur befolgt werden konnte, wenn die liturgische Kleidung über der gewöhnlichen getragen wurde. Auch der erste römische Ordo, welcher vom Anziehen der liturgischen Kleidung im Sekretarium berichtet, muß von der gleichen Voraussetzung ausgehen.

<sup>1</sup> De exord. et increm., ed. Knöpfler 72.

<sup>2</sup> Paedag. I. 3, c. 11. Migne, P. G. 8, 652.

<sup>3</sup> can. 37. Agelís, Die Canones Hippolyti (Texte und Untersuchungen VI, Heft 4, S. 118). Braun, Die liturgische Gewandung 770.

<sup>4</sup> Ebb.

Überaus fruchtbar war die Karolingerzeit für die Ausgestaltung der gottesdienstlichen Gewänder. Wenn auch die Form derselben keinen durchgreifenden Änderungen unterworfen wurde, so sind doch die Bestimmungen über den Gebrauch der einzelnen liturgischen Gewänder seitens der verschiedenen Weihegrade, wie sie von jener Zeit getroffen wurden, bis zur Gegenwart maßgebend geblieben. Die bischöfliche Kleidung hat erst in dieser Zeit ihre vollkommene Ausgestaltung, bezüglich der Zahl der Ornatsstücke, erfahren, was sicherlich mit der erhöhten kirchlichen-politischen und sozialen Stellung der karolingischen Bischöfe in Zusammenhang gebracht werden darf. Ebenso erklärt sich daraus das Bestreben, das seit dem 9. Jahrhundert rege wird, die Kultgewänder reicher zu verzieren. Namentlich seit dem 13. Jahrhundert wendet man sich, während anderseits das Bestreben eintritt, die liturgischen Gewandstücke immer mehr zu verkürzen, mit besonderem Eifer der Ausschmückung der Sakralkleidung zu. Als Gründe für diese Erscheinung führt man mit Recht die staunenswerte Opferspendigkeit des späten Mittelalters, wo es galt, Gottes Ehre zu fördern, den größeren Wohlstand und die bessere Lebensführung, das Ausblühen der Seidenindustrie in Mittel- und Norditalien, später auch in Frankreich und Flandern an<sup>1</sup>. Dieses Streben nach prächtiger Gestaltung der Kultkleidung hielt auch noch im 16. und 17. Jahrhundert an und erfuhr erst eine Minderung, als der Nationalismus und mit demselben auch der ödste Utilitätsstandpunkt auch von katholischen Kreisen angenommen wurde. Erst das 19. Jahrhundert hat wieder Wandel geschaffen, indem der gesteigerle kirchliche Sinn auch dieser Seite des Kultes seine Aufmerksamkeit widmete und durch die eifrige Erforschung der mittelalterlichen Kultgewänder einer Reform der Sakralkleidung zum Durchbruch verhalf.

2. Wie aus alter, so sind aus mittlerer und späterer Zeit keine ausdrücklichen, allgemein verpflichtenden kirchlichen Vorschriften oder Gesetze über Form und Schnitt der liturgischen Gewänder vorhanden. In den Akten der Synoden aus mittlerer und späterer Zeit wird wohl unzähligemal eingeschärft, die liturgischen Gewänder sollen „dezent, reinlich und benediziert“ sein, sollen gut aufbewahrt und im Falle des Unbrauchbarwerdens nicht für profane Zwecke benutzt werden<sup>2</sup>; aber kaum einigemal ist auch von der Form der Paramente die Rede<sup>3</sup>, die gewöhnlich als bekannt und durch den usus fixiert vorausgesetzt wird. Auch das offizielle römische Missale enthält keine solchen Vorschriften. Durch alle Jahrhunderte herab hat auf dem Gebiete der liturgischen Kunst, wozu auch die Herstellung und Ausschmückung der Kultgewänder gerechnet werden muß, innerhalb der Grenzen, welche durch das kirchliche Herkommen, durch allehrrwürdige Gewohnheit und besonders durch die liturgischen Bedürfnisse gezogen waren, viel freie Bewegung geherrscht, so daß unschwer den jeweils herrschenden Verhältnissen und Anschauungen Rechnung getragen werden konnte. Dies hatte freilich nicht immer gute Folgen, wie beispielsweise der Hinweis auf die unschöne „Vasgeigenform“ der Kokotokasel dartut, welche aber gleichwohl vom Apo-

<sup>1</sup> Die liturgische Gewandung 783.

<sup>2</sup> Vgl. Hartzheim, Conc. Germ. III 572; IV 394 532; V 37 183 276 289 483 582 619 701; VI 97; VII 912 1044; VIII 388 909.

<sup>3</sup> Hartzheim, Conc. Germ. VI 698; VIII 691—692.

stolischen Stuhle nicht verboten, ja nicht einmal mißbilligt wurde. Auch der *usus romanus*, wie ihn namentlich Savantus<sup>1</sup>, dem die Bestimmungen des hl. Karl Borromäus zum Vorbild dienten, fixiert hat, ist für die Form der liturgischen Gewänder nicht allgemein verpflichtend. Obwohl der Versuch gemacht wurde, den *usus romanus* als maßgebend zu erklären, gab der Papst hierzu nicht die Zustimmung, bestimmte aber, daß *sancta Sede inconsulta* keine Neuerungen in der Form der Paramente, besonders der Kasel eingeführt werden sollten<sup>2</sup>, da auffallende Änderungen an der herkömmlichen Form der Paramente auch beim Volke Anstoß erregen müßten. In der Tat hat auch das Prager Provinzialkonzil — allerdings noch vor Erlass der römischen Entscheidung — für die von ihm dekretierte Wiedereinführung der älteren, weiten Kaselform an Stelle der allgemein verbreiteten seitlich zugefügten die Approbation Roms nachgesucht und erlangt. Anderwärts, wie z. B. die Utrechter Provinzialsynode vom Jahre 1865<sup>3</sup> oder das Ordinariat von Rottenburg durch Erlass vom 20. November 1863<sup>4</sup>, stellte man den *usus romanus* durch partikularrechtliche Verfügung als Norm auf; allein eine allgemein bindende Vorschrift zu Gunsten des römischen Brauches wurde vom Apostolischen Stuhle nicht erlassen. Wohl aber bestehen kirchliche Verordnungen bezüglich der Farbe und der Segnung der Kultgewänder. Die den Stoff der liturgischen Kleidung betreffenden Bestimmungen werden bei Besprechung der einzelnen Gewänder angeführt werden.

3. Wie eine besondere Kultkleidung, so waren im Alten Bunde auch bestimmte Farben für dieselbe vorgeschrieben, nämlich dunkelblau (חֹכְלִי), ein dunkles, glänzendes Purpurrot (חֹרֶמֶשׁ), hellrotes Carmesin (חֹרֶזֶק) und glänzendes Weiß (שֵׁן Byssus). Diese vier Farben kamen an der mosaischen Stiftshütte (deren Teppichen und Vorhängen), desgleichen an den Gewändern des Hohenpriesters und der Priester vor. Mit dem alttestamentlichen Farbenkanon steht jedoch die Farbenregel unserer liturgischen Gewänder in keinerlei Zusammenhang, wenn auch zuweilen auf denselben vergleichend hingewiesen wurde. Der Unterschied besteht hauptsächlich darin, daß sich bei der alttestamentlichen Kultkleidung die genannten vier Farben zusammen verwendet fanden, ohne daß etwa, wie bei der christlichen, eine Hauptfarbe je nach Maßgabe des Festanlasses vorgeherrschte hätte. Eine Regelung der liturgischen Farben lag übrigens dem christlichen Altertum fern; höchstens darf für die orientalische Kirche eine gewisse Vorliebe für Weiß als liturgische Farbe festgestellt werden. Die liturgische Farbenregel ist vielmehr geboren worden „aus dem Schoße der symbolisierenden Tendenzen des 12. Jahrhunderts“, welche eine gewisse Verwandtschaft fanden „zwischen dem Charakter der einzelnen Farben und ihrer Wirkung auf das Gemüt einerseits und dem geistigen Kolorit der verschiedenen kirchlichen Feste und der diesen eigentümlichen religiösen Stimmung anderseits“<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Thesaurus sacrorum rituum, tom. 1, pars 2, App. de mensuris propriis sacrae Suppellectilis.

<sup>2</sup> S. R. C. 21. Aug. 1863. Mühlbauer, Decret. authent. II 628. Über die Veranlassung dieses Dekretes vgl. Braun, Die liturgische Gewandung 198—199.

<sup>3</sup> Coll. Lac. V 850.

<sup>4</sup> Vogt, Verordnungen 318. Braun, Die liturgische Gewandung 199.

<sup>5</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 750.



Einzelne Bestimmungen, wonach für gewisse Tage des Kirchenjahres besondere Farben festgesetzt wurden, finden sich zwar schon aus früherer Zeit, eine allgemeine Regel jedoch bildete sich erst in dem genannten Jahrhundert aus. Innozenz III. kennt und erklärt in seiner Schrift *De sacrificio missae* bereits den Farbenkanon der römischen Kirche, und die weite Verbreitung dieser Schrift ist sicher nicht ohne großen Einfluß auf die Regelung der liturgischen Farben gewesen, wenn auch noch lange die größte Verschiedenheit in der Anwendung der liturgischen Farben sich bemerken läßt. Die fünf liturgischen Farben, welche Innozenz III. kennt, nämlich Weiß, Rot, Grün (mit seiner Abart der gelben Farbe), Schwarz und (als Abart von Schwarz) Violett, wurden erst von Pius V. für die ganze Kirche vorgeschrieben und ihre Verwendung im einzelnen normiert<sup>1</sup>.

Der Zweck und die symbolische Bedeutung der Kirchenfarben fordern gebieterisch, daß die Gläubigen jederzeit mit Bestimmtheit zu erkennen vermögen, ob an einem betreffenden Tage die Kirchenfarbe weiß, rot, grün usw. sei; darum hat die Ritenkongregation wiederholt unter sagt<sup>2</sup>, an einem und demselben Paramente die liturgischen Farben in der Art zu mischen, daß selbes für mehrere Farben, z. B. für Weiß und Rot, gebraucht werden kann, und gefordert, daß jedes Parament eine für jedermann erkennbare Haupt- oder Grundfarbe, einen *color primarius et praedominans* habe<sup>3</sup>, wodurch nicht ausgeschlossen ist, daß in Unterordnung unter diese Hauptfarbe behufs reicherer Ornamentierung an den Säumen, an Kreuz und Säule des Messgewands usw. auch noch andere Farben in Anwendung gebracht werden<sup>4</sup>. Paramente aus gelbem oder blauem Stoff<sup>5</sup> sind ausdrücklich verboten; dagegen ist gestattet, daß man Paramente aus Goldbrokat (*paramenta ex auro maxima saltem ex parte*) oder Silberstoff (*tela argentea*), und zwar jene für Weiß, Rot oder Grün, nicht aber für Violett und Schwarz<sup>6</sup> (*ratione pretiositatis*), diese für Weiß gebrauche<sup>7</sup>.

Eine Farbenregel für die liturgischen Gewänder kannte das christliche Altertum noch nicht. Die Monumente aus altchristlicher Zeit weisen bald kastanienbraune, bald gelbe, violettpurpurne, grünliche oder blaue Paramente auf<sup>8</sup>. Nur im Orient zeigt sich eine unverkennbare Bevorzugung der weißen Farbe, zunächst im gewöhnlichen Leben, dann aber auch im Kulte. Klemens von Alexandrien warnt schon die Gläubigen vor buntfarbenen Kleidern mit folgenden Worten: „Für Menschen, die weiß (= gerechtfertigt, in Christo Licht geworden) im Innern und nicht verdorben sind, ziemt sich am besten das Tragen weißer und einfacher Kleidung. In solchem Gewande behauptet auch die Apokalypse<sup>9</sup> den Herrn gesehen zu haben: „Ich sah die Seelen der (Blut-) Zeugen unter dem Altare, und es wurde jedem von ihnen ein weißes Gewand gegeben“<sup>10</sup>; die sardisch gefärbten Stoffe und die olivengrünen, die blaßgrünen,

<sup>1</sup> Missale Rom., Rubr. gen. c. 18: de coloribus paramentorum.

<sup>2</sup> 23. Sept. 1837, Decret. authent. n. 2769.

<sup>3</sup> S. R. C. 23. Sept. 1837, n. 2769.

<sup>4</sup> Die Farben sollen aber unter sich und zur Hauptfarbe komplementär sein; vgl. Hefele, Beiträge II 249 ff.

<sup>5</sup> S. R. C. 16. März 1833, n. 2704; 23. Febr. 1839: *usum caerulei coloris, veluti abusum, eliminandum?*

<sup>6</sup> S. R. C. 28. April 1866, n. 3145.

<sup>7</sup> S. R. C. 20. Nov. 1885, n. 3646.

<sup>8</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 756.

<sup>9</sup> 1, 13.

<sup>10</sup> 6, 10 f.

die rothfarbenen und scharlachroten und die tausend andern künstlich gefärbten Stoffe sind Erfindungen verderblicher Lippigkeit.“<sup>1</sup> Die gottesdienstlichen Gewänder haben die Apostolischen Konstitutionen<sup>2</sup> im Auge, wenn sie ausdrücklich vorschreiben, daß der Opferpriester in einer λαμπρά ἐσθῆς, d. i. in glänzend weißer Gewandung, zum Altare gehe. Daß gleiche verlangen die Canones Hippolyti von den Priestern und Diakonen, die an der Opferfeier des Bischofs Anteil nehmen: „So oft der Bischof die heiligen Geheimnisse empfangen will, sollen sich die Diakonen und Presbyter bei ihm versammeln, angetan mit weißen Gewändern, die schöner sind als die des gesamten Volkes und vorzüglich glänzend.“<sup>3</sup> Der 28. der sog. athanasianischen Kanones bestimmt: „Die Gewandung, worin die Priester zelebrieren, soll weiß und gewaschen sein“<sup>4</sup>, und der 99. der sog. Kanones des hl. Basilus: „Die Kleider, welche sich für das Priestertum ziemen, sollen weiß sein, nicht mit Farben gefärbt.“<sup>5</sup> Die Vorliebe für weiße Kleider beim Gottesdienst war auch dem klassischen Altertum nicht fremd geblieben. Schon Plato sagt, daß weiße Farben sich am meisten für die Götter ziemen<sup>6</sup>; Cicero drückt den gleichen Gedanken aus, wenn er schreibt: Color albus praecipue decorus deo est<sup>7</sup>. Da ferner das Weiß auch in der profanen, festlichen Kleidung der ersten vier Jahrhunderte den ersten Platz behauptete, so war es nur natürlich, daselbe auch vorzugsweise für die gottesdienstliche Feier zu verwenden. Von einer ausschließlichen Verwendung der weißen Farbe als Kultfarbe kann aber nicht die Rede sein.

Gewänder von verschiedener Farbe wurden, wie bereits oben angedeutet, im Abendlande schon frühzeitig beim Gottesdienst gebraucht. Eine besondere Farbenregel aber, wonach für bestimmte Festanlässe und Festzeiten gewisse Farben festgesetzt wurden, existierte im christlichen Altertum nicht. Ansätze zu einem solchen Farbenkanon bietet erst die Karolingerzeit. Der Ordo romanus, den Duchesne nach einer dem 9. Jahrhundert entstammenden Handschrift von St-Amand edierte, berichtet, daß man sich bei der Lichtmessprojektion und an den litaniae maiores dunkler, am Karfreitag schwarzer Gewänder bediente<sup>8</sup>. Damit stimmt auch der Bericht des Pseudo-Alkuin überein<sup>9</sup>. Im fünften römischen Ordo, dessen Kleiderkatalog aber noch dem 9. Jahrhundert angehört, liest man, daß der Papst an Weihnachten, Ostern, Peter und Paul und am Tage seiner Ordination eine Planeta von anderer Farbe trage. Welche Farbe dies gewesen ist, geht aus dem Zusammenhang nicht hervor<sup>10</sup>. Spuren einer bestimmten Farbenregel lassen sich auch in späteren Ordines, wie z. B. im 10.<sup>11</sup>, 11.<sup>12</sup> und 12.<sup>13</sup>, wahrnehmen. Einen genauen Einblick in den römischen Usus bezüglich der liturgischen Farben, wie er im Laufe des früheren Mittelalters sich fixiert hatte, gewährt erst Innozenz III.<sup>14</sup> Da erfahren wir, daß man sich damals in Rom der weißen, roten und grünen Farbe beinahe an denselben Tagen und bei denselben Anlässen bediente wie noch jetzt nach Vorschrift der Generalrubriken des römischen Missale; die violette Farbe dagegen war zur Zeit Innozenz' III. in Rom nur am Feste der Unschuldigen Kinder und an Vätare in Gebrauch; daß sie aber daselbst noch vor Ablauf des 13. Jahrhunderts auch für den Advent, für die Zeit von Septuagesima bis Ostern sowie für andere Bußtage, ferner für Buß- und Bittprojektionen statt der bis dahin gebrauchten schwarzen Farbe verwendet werden konnte, ersieht man

<sup>1</sup> Paedag. 2, 10.<sup>2</sup> L. 8, c. 12.<sup>3</sup> Duchesne, Origines 545.<sup>4</sup> W. Kiedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchates Alexandrien, Leipzig 1890, 272.<sup>5</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 754 757.<sup>6</sup> Legg. l. 12, § 956.<sup>7</sup> Legg. l. 2. Kraus, Realencyclopädie II 186.<sup>8</sup> Duchesne, Origines du culte chrétien<sup>4</sup> 474 480 485.<sup>9</sup> De div. off. c. 7 18.<sup>10</sup> Ordo rom. V, n. 1.<sup>11</sup> n. 3.<sup>12</sup> n. 45.<sup>13</sup> n. 3 5 15.<sup>14</sup> De sacrificio missae l. 1, c. 65.

aus Durandus<sup>1</sup> und dem 14. römischen Ordo<sup>2</sup>. Eine klare Scheidung der schwarzen und violetten Farbe brachte erst das spanische Missale. Seit dem 14. Jahrhundert ist auch Gelb aus dem Farbenkanon der römischen Kirche verschwunden<sup>3</sup>. Die Rosenfarbe, welche nach dem Caeremoniale episcoporum<sup>4</sup> für die Sonntage Gaudete und Vatare gestattet ist, findet in den mittelalterlichen römischen Ordines noch keinerlei Erwähnung<sup>5</sup>.

Weber Innocenz III. noch die auf ihn folgenden mittelalterlichen Päpste dachten daran, den Farbenkanon der römischen Kirche auch für andere Kirchen obligatorisch zu machen. Es herrschte vielmehr auf dem Gebiete der liturgischen Farben in den mittelalterlichen Kirchen eine große Mannigfaltigkeit, wenn nicht Willkür. Vielfach pflegten die Paramente gar nicht nach der Symbolik der Farbe, sondern nach der Qualität, der größeren oder geringeren Kostbarkeit für die einzelnen Tage bestimmt zu werden. In der Kathedrale zu York wechselten, wie die Inventare der Kapellen aus dem Jahre 1360 dartun, die Paramente je nach dem höheren oder niederen Ritus der Feste. Das Inventar der Kapelle des hl. Eduard bietet z. B. folgende Regel: *Unum vestimentum pro festis duplicibus, unum vestimentum pro IX lectionibus, tertium feriale*<sup>6</sup>. In einer Nießgewandordnung des Klosters Eberbach im Rheingau aus dem 16. Jahrhundert hat das Fest der hl. Agnes Rot, während für die Feste der elftausend Jungfrauen, der hl. Cäcilia und der hl. Katharina Gold, Braun und Weiß angegeben sind<sup>7</sup>. Nicht einmal in einer und derselben Diözese war der gleiche Farbenkanon maßgebend, des öfteren befolgte man in der Kathedrale eine andere Farbenordnung, als in der Diözese gebräuchlich war. Während man sich im Dom zu Eichstätt im Advent der schwarzen Farbe bediente, trug man in der Diözese violette Gewänder<sup>8</sup>. Daß auch die Ordenskirchen vielfach einer eigenen Farbenregel folgten, ist um so weniger zu verwundern, als dieselben häufig auch eigene, von den Diözesanriten abweichende Gebräuche hatten.

Die symbolische Bedeutung der liturgischen Farben, welche im 12. Jahrhundert die Veranlassung wurde zur Aufstellung einer bestimmten Farbenregel, wurde bereits von Innocenz III. und nach dessen Vorgang von Durandus ausführlich erörtert. Unschwer läßt sich dieselbe auch aus den in den Generalrubriken des Missale enthaltenen kirchlichen Vorschriften erschließen.

Weiß als die Farbe des ungebrochenen Lichtes (*λευκά ὡς τὸ φῶς*<sup>9</sup>) ist wie das physische Licht selber ein Sinnbild Gottes<sup>10</sup> und des fleischgewordenen Gottessohnes<sup>11</sup>, welcher sich selber als das Licht der Welt<sup>12</sup> bezeichnet hat; passend bedient sich daher die Kirche am Feste des dreieinigen Gottes und an allen Festen des Gottmenschen, welche sich nicht auf sein Leiden und Blutbergießen

<sup>1</sup> Rationale I. 3, c. 18, n. 9.      <sup>2</sup> n. 49—53.

<sup>3</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 734.

<sup>4</sup> L. 2, c. 13, n. 11.      <sup>5</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 740.

<sup>6</sup> Ebd. 737. Einen Einblick in die Mannigfaltigkeit der liturgischen Farbenregeln bietet Braun, Die liturgische Gewandung 737—749; ferner Wickham Legg, History of the eocl. colours, London 1882; Chambers, Divine Worship in England in the XIII<sup>th</sup> and XIV<sup>th</sup> centuries, London 1877, app. I und suppl.; Malais, Des couleurs liturgiques, Dieppe 1879.

<sup>7</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 739.

<sup>8</sup> Kirchenschmuck, herausgegeben unter der Leitung des christlichen Kunstvereins der Diözese Rottenburg XXI 24.

<sup>9</sup> Mt 17, 2.

<sup>10</sup> Ps 103, 2.      <sup>11</sup> Jo 1, 4.      <sup>12</sup> Hebr 1, 3.

<sup>12</sup> Jo 8, 12.



beziehen, der weißen Farbe. Innozenz III. sucht den Symbolismus mehr auf historischer Grundlage auszuführen; die weiße Farbe erinnere an Epiphanie an den Glanz des wunderbaren Sternes, an Purificatio an die Reinheit Mariens und an Jesus, das lumen ad revelationem gentium; am Gründonnerstag werde die weiße Farbe gebraucht, weil der an diesem Tage geweihte Chriſam zur Heiligung der Seele diene und weil das Evangelium des Tages von der Fußwaschung die Reinheit der Seele besonders nahelege. Zu Ostern mahnt uns die weiße Farbe an die weißgekleideten Engel am Grabe des Herrn, am Himmelfahrtstage an die Wolke, die den Herrn aufnahm, und an die zwei Engel, die nach der Himmelfahrt erschienen. Gott, das absolute Licht, ist in Christo zum Lebenslicht der Menschen geworden<sup>1</sup>, das mittels der Taufe (illuminatio — φωτισμός) in sie eingeht, die Finsternis der Sünde und des Todes aus ihnen verschreibt, sie übernatürlich erleuchtet und erwärmt, so daß sie schon hienieden ein makelloſes, reines Leben, ein Lichtleben in Christo<sup>2</sup> zu führen im stande sind, wodurch sie ein Anrecht auf den Himmel erlangen, welchen uns die Geheime Offenbarung als Stätte des strahlenden Gotteslichtes<sup>3</sup>, als einen Ort oder Zustand schildert, wo zum Zeichen makelloſer Reinheit und vollkommener Heiligkeit nicht bloß die Engel<sup>4</sup> und Ältesten<sup>5</sup>, sondern alle Seligen<sup>6</sup>, auch die Märtyrer<sup>7</sup> in weißen Gewändern erscheinen, und wo auch sonst die weiße Farbe als die charakteristische erscheint (weiße Pferde<sup>8</sup>; weiße Wolken<sup>9</sup>; weißer Thron<sup>10</sup>; weißer Schmuckstein<sup>11</sup>). Als Sinnbild makelloſer Reinheit und himmlischer Verklärung erscheint daher die weiße Farbe an allen Festen der Engel und der unbefleckten Gottesmutter, sodann an den Festen der heiligen Bekenner, Jungfrauen und Witwen. Am Feste der Geburt des hl. Johannes des Täufers wird gleichfalls die weiße Farbe gebraucht, weil Johannes zwar mit der Sünde empfangen, aber noch im Mutterleibe die Heiligung empfing. Ebenso wird bei der Spendung der heiligen Taufe (von der Glaubensbefragung an) die weiße Stola bzw. Pluviale gebraucht, weil durch die heilige Taufe die übernatürliche Heiligkeit, das Lichtleben aus Christo in die Seele gesenkt wird. Wie sodann das physische Licht etwas Majestätisches<sup>12</sup>, Herzerfreuendes<sup>13</sup> an sich hat, so auch die weiße Farbe als Lichtfarbe. Darum gilt die weiße Farbe als Farbe kirchlicher Solemnität, namentlich an Fronleichnam, bei theophorischen Prozessionen (Prozessionsgängen), bei den meisten feierlichen Konsekrationen, bei der Hochzeitsmesse als der solemnisatio matrimonii und bei verschiedenen andern feierlichen Anlässen, so namentlich bei der Kirchweihe und am jährlichen Kirchweihfeste. An diesem Feste erinnert nach Innozenz III. die weiße Farbe auch daran, daß die Kirche die makelloſe Braut des Gottesohnes sei. — Rot als die Farbe des Blutes und Feuers war im Alten Testamente Symbol der Sünde und der Sündenſühne mittels Blutvergießens und Opferfeuers<sup>14</sup>; nachdem aber der gottmensliche Mittler zur Sühne für unsere Sünden sein Blut vergossen und seinen Geist, den Geist der göttlichen Liebe, in Gestalt feuriger Zungen gesendet hat, ist die rote Farbe in der

<sup>1</sup> Jo 1, 4.<sup>2</sup> Eph 5, 8 ff.<sup>3</sup> Offb 21, 11 23.<sup>4</sup> Offb 15, 6.<sup>5</sup> Offb 4, 4.<sup>6</sup> Offb 7, 9.<sup>7</sup> Offb 6, 11.<sup>8</sup> Offb 6, 2; 19, 11.<sup>9</sup> Offb 14, 14.<sup>10</sup> Offb 20, 11.<sup>11</sup> Offb 2, 17.<sup>12</sup> Bar 5, 9.<sup>13</sup> Prb 11, 7.<sup>14</sup> Rm 19, 1 ff. Jf 1, 18. Offb 17, 3.

Liturgie allererst Symbol der blutbergießenden Liebe des Sohnes Gottes und wird daher an den Kreuzfesten und an allen Festen, die auf Jesu Leiden und Blutbergießen sich beziehen, gebraucht. Ferner ist die rote Farbe auch Sinnbild jener feurigen, aus dem Herzen des Erlösers stammenden Gottesliebe, welche der am Pfingstfeste gesendete Heilige Geist in die Herzen der Gläubigen ausgießt<sup>1</sup> und welche die Märtyrer gestärkt hat, freudig für Christus ihr Blut zu vergießen. Daher die rote Farbe am Pfingstfeste und in der Votivmesse zu Ehren des Heiligen Geistes, desgleichen am Feste der heiligen Apostel und Märtyrer. Auch am Feste einer heiligen Jungfrau und Märtyrin wird Rot — nicht das dem jungfräulichen Charakter entsprechende Weiß — gewählt, weil nach Innozenz III. das Martyrium den größeren Ehrenvorzug bedeute gemäß den Worten der Schrift: „Eine größere Liebe als diese hat niemand, daß er sein Leben lasse für seine Freunde.“<sup>2</sup>

Schon Innozenz III. bezeichnet Grün als *color medius inter albedinem et nigredinem et ruborem*, und eben als solch mittlere Farbe ist das Grün für solche Tage passend, welche weder eigentlichen Festcharakter noch das Gepräge von Trauer und Buße haben, sowie für alle Sonntage und Ferien, welche nicht in eine Festoktave, nicht in eine Bußzeit (Advent, Septuagesima bis Ostern) oder in die freudevolle Osterzeit fallen. Dieser von Innozenz III. angeführte Grund wird der grünen Farbe zum Range einer liturgischen Farbe verholfsen haben. In neuerer Zeit beliebt man mit Recht Grün als die Farbe der Hoffnung hinzustellen; erweckt ja der Anblick des grünenden Saatesfeldes im Landmann die freudige Hoffnung auf reichliche Ernte, und wie der Anblick grünender Fluren für das Sinnenauge etwas Wohltuendes, Erquickendes hat<sup>3</sup>, so die Hoffnung, namentlich die christliche Hoffnung für das Menschenherz. Der Christen Hoffnung aber ruht auf der Auferstehung des Herrn<sup>4</sup> und ruht auf der mystischen Auferstehung der Gläubigen mit Christo in der Taufe<sup>5</sup>. Dieser doppelten Auferstehung nun, der historischen des Hauptes und der mystischen seiner Glieder, gedenkt die Kirche an jedem Sonntag, wie aus dem Sonntagsoffizium zu ersehen ist, und darum ist für den Sonntag, soweit er nicht durch gewisse Fest- oder Bußzeiten beeinflusst ist, die grüne Farbe als Farbe herzerfreuender Hoffnung ganz besonders passend. Dieselbe wird auch an den Ferien verwendet, da dieselben nur als Kapitulationen des Sonntags gelten. — Schwarz ist der völlige Mangel des Lichtes, ist die Farbe der Finsternis. Da in den heiligen Schriften<sup>6</sup> das Unglück sehr oft als Finsternis bezeichnet wird, so hat man schon im christlichen Altertum wohl im Hinblick auf Zach 6, 2 ff und Offb 6, 5 die schwarze Farbe als Symbol des Unglücks betrachtet und zu Zeiten schwerer Heimsuchung selbst den Altar und bischöflichen Thron schwarz verhüllt<sup>7</sup>. Unzähligmal bezeichnen die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments den moralischen Tod (Todsünde) als Finsternis, reden von Werken der Finsternis und bezeichnen denjenigen, durch dessen Reid die Sünde in die Welt gekommen ist, als Fürsten der Finsternis. Als Sinnbild des sittlichen Todes oder der Sündenfinsternis,

<sup>1</sup> Röm 5, 5.<sup>2</sup> Jo 15, 13.<sup>3</sup> Sir 40, 22.<sup>4</sup> 1 Kor 15, 14.<sup>5</sup> Röm 6, 4.<sup>6</sup> Pf 111, 4. Jf 60, 2.<sup>7</sup> Theodorus Lector 1, 32.

welche durch Entsagung und Buße beseitigt werden soll, gebrauchte man im Mittelalter noch zur Zeit Innozenz' III. in den Bußzeiten, Advent, Septuagesima bis Ostern, bei Bußprozessionen regelmäßig die schwarze Farbe. Weil übrigens auch die schwersten Sünden den Menschen, solange er noch hienieden pilgert, nicht absolut lichtlos, für das Licht und Leben aus Christo nicht schlechthin unempfindlich machen, und da ferner nicht bloß diejenigen, in welchen durch die Todssünde das Lebenslicht der heiligmachenden Gnade ausgelöscht wurde, sondern auch jene, in welchen es durch die läßliche nur geschwächt und getrübt wurde, im Laufe des Kirchenjahres Buße tun müssen, so erscheint es als sehr passend, daß man im späteren Mittelalter als Bußfarbe an Stelle der schwarzen die violette einführte, welche zwar dunkel, aber nicht völlig lichtlos ist wie die schwarze. Noch zur Zeit Innozenz' III. bediente man sich in Rom nur am Feste der Unschuldigen Kinder und am Sonntag Vätare violetter Paramente. Gegenwärtig ist Violett vorgeschrieben für alle Bußzeiten (Advent, von Septuagesima bis Ostern, Vigilien mit Ausnahme der Epiphanievigil, Quatember mit Ausnahme der Pfingstquatember, Rogationstage), ferner für alle Prozessionen, welche Buß- und Bittprozessionen sind, bei allen Votivmessen, deren Anlaß Buße oder doch flehentliche Bitte ist, im Katechumenatsritus der Taufliturgie, bei Spendung des Bußsakraments, beim feierlichen Exorzismus und bei solchen Segnungen, welche in erster Reihe auf Brechung dämonischer Einflüsse hinweisen (z. B. beim ordo ad faciendam aquam benedictam). Am Feste der Unschuldigen Kinder bedient sich die Kirche der violetten Paramente, wohl aus dem Grunde, um anzudeuten, daß diese flores martyrum noch dem Alten Testamente, der Ökonomie der Sünde und des Todes angehört haben und daher nicht schon bei ihrem Tode zur himmlischen Glorie der Märtyrer gelangen konnten; daß sie aber dieser nachmals infolge der Auferstehung des Herrn theilhaft geworden sind, wird dadurch angedeutet, daß jedesmal am Oktavtage und auch am Feste selber, wenn es auf den Sonntag (Auferstehungstag) fällt, rote Paramente gebraucht werden. Warum violette Farbe in den Bußzeiten zur Anwendung komme, suchte man nach Durandus auch daraus zu erklären, daß Bückigung, strenges Fasten u. dgl. am Körper blaue Male hervorbringen, sowie durch Hinweis auf 1 Petr 2, 24, wo gesagt ist, durch die Bläue (livore) des zermarterten Leibes Jesu seien wir aus dem Sündentode errettet worden.

Schwarz gebraucht die Kirche nur noch am Karfreitag und bei den Exequien Erwachsener, wo die Farbe der Nacht Sinnbild ist vom Eingehen in die Finsternis und Nacht des leiblichen Todes, in die Nacht des Grabes. Als der Erlöser starb, bedeckte Finsternis die Erde; die armen Seelen trauern in Finsternis, weshalb für sie die Kirche betet: *Lux perpetua luceat eis*. Die Gewohnheit, in der Requiemsmesse violetter Paramente sich zu bedienen, um intra missam mit vorher konsekrierten Hostien die Kommunion spenden zu können, wurde von der Ritenkongregation wiederholt verworfen und ist übrigens jetzt gegenstandslos geworden, da die Austeilung der heiligen Kommunion sowohl in der Requiemsmesse als auch unmittelbar vor oder nach derselben in paramentis nigris gestattet ist. Die Requiemsmesse in violetten statt in schwarzen Paramenten zu feiern, ist für alle Altäre einer Kirche gestattet, in welcher das



vierzigstündige Gebet am Allerseelentag abgehalten wird<sup>1</sup>. Nur am Expositionsaltar ist die Requiemsmesse, auch wenn sie mit violetten Paramenten gehalten wird, verboten<sup>2</sup>.

4. Schon im 9. Jahrhundert ist die Sitte herrschend geworden, die kirchlichen Gewänder, bevor sie in den liturgischen Gebrauch genommen werden, durch eine besondere Segnung aus dem Bereiche des Profanen herauszunehmen. Später wurde die Benediction der Gewänder wiederholt durch die Synoden eingeschränkt, im *Corpus iuris canonici*<sup>3</sup> und im römischen Missale<sup>4</sup> vorgeschrieben. Strenge Vorschrift ist es, die zur Feier der heiligen Messe benötigten Paramente zu segnen, nämlich Amitt, Albe, wohl auch das Zingulum, ferner Manipel, Stola und Kasula; für die Segnung der Dalmatik und der Tunizella, des Pluviale und des Superpelliczeums läßt sich eine ähnliche Verpflichtung nicht behaupten. Stab, Ring, Mitra und Handschuhe des Bischofs werden im Verlauf des Aktes der Bischofsweihe selber benediziert. Ausdrücklich verworfen ist die aus Unkenntnis des Wesens der kirchlichen Segnungen stammende Meinung, ein noch nicht benediziertes Parament werde dadurch, daß man es im guten Glauben einmal zum heiligen Dienste gebraucht habe, eo ipso geweiht; wäre ein Parament im Nothfalle schon vor seiner Weihe zum Gottesdienste verwendet worden, so müßte es hernach gleichwohl noch benediziert werden<sup>5</sup>. Die Gewalt, die Paramente zu segnen, steht iure ordinario nur dem Bischof zu, der aber kraft der Quinquennalfakultäten auch gewöhnliche Priester hierzu delegieren kann. Ebenso können Äbte und Ordensoberen für ihre Kirchen und Klöster die Weihe der Paramente vornehmen.

Nur der Bischof darf sich bei der Weihe der Paramente des im Pontifikale enthaltenen Formulars bedienen; der Priester muß ein besonderes Formular gebrauchen<sup>6</sup>, welches im römischen Meßbuch und Rituale enthalten ist und sich von dem vom Bischof gebrauchten nur durch die letzte Oration unterscheidet. Als res sacrae müssen die Paramente in gutem Zustand erhalten und daher gut und zweckmäßig aufbewahrt werden. Ihre Weihe verlieren benedizierte Paramente, wenn sie (z. B. durch Zertrennen) aufhören, in der Form zu existieren, in welcher sie geweiht wurden, oder wenn sie durch Abnutzung oder wie immer für den heiligen Dienst entschieden unwürdig und unschädlich oder bei Reparaturen zu einem beträchtlichen Teile neu geworden sind<sup>7</sup>. Aber auch nach verlorener Weihe sollen sie nicht für profane Zwecke verwendet oder verkauft, sondern — soweit noch tunlich — wieder anderweitig für kirchliche Zwecke verwendet oder aber verbrannt und die Asche ins Sacrarium geworfen werden.

Dafür, daß man schon in den ersten christlichen Jahrhunderten die liturgischen Gewänder benediziert und durch die Weihe zu vestes sacratae gemacht habe, läßt sich keinerlei Beweis erbringen. Nicht einmal für das 6. Jahrhundert läßt sich das

<sup>1</sup> S. R. C. Decret. gen. 27. Juni 1868, n. 3177; 9. Juli 1895, n. 3864.

<sup>2</sup> S. R. C. 14. Juni 1873, n. 3302.

<sup>3</sup> De consecr. l. 1, c. 42.

<sup>4</sup> Rit. celebr. l. 1, c. 2.

<sup>5</sup> S. R. C. 31. Aug. 1867.

<sup>6</sup> S. R. C. 7. Sept. 1850.

<sup>7</sup> Nach De Herdt bedürfte eine Albe, von welcher die Ärmel abgetrennt und durch neue ersetzt wurden, für ihre Wiederverwendung einer neuen Benediction (Sacr. liturg. praxis tom. I, n. 169).

Vorhandensein einer besondern Benediction der Paramente nachweisen. Zwar enthält der Liber pontificalis, welcher in seinem ersten Theile um diese Zeit entstand, ein angebliches Decret des Papstes Stephan I. (254—257), lautend: *Hic constituit sacerdotes et levitas, ut vestes sacratas in usu cotidiano non uti nisi in ecclesia*<sup>1</sup>. Doch ist keineswegs erwiesen, daß mit dem Worte *sacratus* der technische Begriff der Benediction verbunden ist; *sacratum* kann vielmehr bedeuten: „geweiht, geheiligt durch den gottesdienstlichen Gebrauch“. In diesem Sinne wird es hier zu nehmen sein, da, wie Braun<sup>2</sup> dartut, auch Augustinus<sup>3</sup> und Hieronymus<sup>4</sup> „die Heiligkeit der mit den heiligen Geheimnissen in nächste Berührung kommenden Altargeräte, der Kelche und Altartücher, nicht aus einer Weihe, sondern aus deren gottesdienstlichem Gebrauch herleiten“. Auch der Umstand, daß weder das Gelasianum noch das Gregorianum in seiner älteren Gestalt<sup>5</sup> Weihegebete für die Paramente kennen, läßt das Vorhandensein einer Paramentenweihe im 6. Jahrhundert wenig wahrscheinlich erscheinen. Immerhin mußte sich schon bald hernach die Gewohnheit, die Paramente zu benedizieren, gebildet haben; denn der bei Pseudo-Isidor sich findende angebliche Brief des Papstes Stephan I. an einen Bischof Hilarius enthält schon die Stelle: *Vestimenta ecclesiastica, quibus Domino ministratur, et sacrata debent esse et honesta*<sup>6</sup>, woraus schon deutlich hervorgeht, daß nicht erst damals im 9. Jahrhundert die Benediction der Paramente aufkam, sondern daß sie bereits eine geraume Zeit in Übung gewesen sein muß. Das älteste Formular einer Paramentenweihe ist in einem bei Martène<sup>7</sup> abgedruckten, aus Reims stammenden und dem Ende des 9. Jahrhunderts angehörenden Ordo der Kirchenkonsekration enthalten<sup>8</sup>. Im jüngeren Bestandtheil des Pontifikale Egberts von York († 766)<sup>9</sup>, etwa der Mitte des 10. Jahrhunderts angehörend, findet sich gleichfalls ein ausgedehntes Segnungsformular für Paramente (vier Orationen, darunter zwei des jetzigen römischen Pontifikale, nämlich das Gebet *Omnipotens sempiterne Deus, qui per Moysen famulum tuum etc.* und *Deus invictae virtutis triumphator* enthaltend) in den Ordinationsritus eingeschaltet, und die Kapitulariensammlung des Benedikt Levita<sup>10</sup> bezeichnet die Weihe der *vestimenta sacerdotalia* ausdrücklich als eine spezifisch bischöfliche. Wie die Konsekration der Kirche, so betrachtete man auch die Weihe ihrer Einrichtung, zu welcher auch die liturgischen Gewänder gehören, als ein bischöfliches Vorrecht.

Nicht bei allen liturgischen Gewändern ist die Benediction vorgeschrieben. Wohl keinem Zweifel sollte es unterliegen, daß das Zingulum einer Benediction bedürftig; denn im Pontifikale führt das mit *benedictio cuiuslibet indumenti* überschriebene Gebet ausdrücklich auch das Zingulum auf. Aus dem gleichen Grunde ist es wenigstens passend, daß die Levitengewänder, Dalmatik und Tunizella, geweiht werden. Wenn man von einer strengen Verpflichtung zur Weihe gemeinhin absieht, so hängt dies wohl damit zusammen, daß im Missale bei der Aufzählung der priesterlichen Paramente die Levitengewänder fehlen und nur für erstere eine Weihe ausdrücklich erfordert

<sup>1</sup> Duchesne, Liber Pontif. I 154.

<sup>2</sup> Die liturgische Gewandung 762.

<sup>3</sup> Enarr. in Ps. 113, Sermo 2, n. 6.

<sup>4</sup> Epist. 114 ad Theoph. n. 2.

<sup>5</sup> In dem jüngeren Theil des Gregorianums (ed. Muratori 501) findet sich eine *benedictio paramentorum*, deren Formular mit dem jetzigen, im Pontifikale stehenden übereinstimmt.

<sup>6</sup> Hinschius, Decretales Pseudo-Isidorianae, Lipsiae 1863, 183.

<sup>7</sup> De antiq. eccl. rit. I. 2, c. 13, ordo 5.

<sup>8</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 762.

<sup>9</sup> Martène, De antiq. eccl. rit. I. 1, c. 8, ordo 11.

<sup>10</sup> L. 7, c. 431.

ist. Deswegen ist auch in einzelnen Diözesen die Weihe der Dalmatik ausdrücklich vorgeschrieben<sup>1</sup>. Für Pluviale und Superpellizeum ist keine Benediction erforderlich. Da aber die Formel des Pontificalis bezüglich der Gewänder die Bitte enthält: *ut divinis cultibus et sacris mysteriis apta et benedicta existant*, beide Gewandstücke aber beim Gottesdienst und bei der Spendung der heiligen Sakramente Verwendung finden, so wird eine Benediction des Pluviale und des Superpellizeums zum mindesten als höchst angemessen bezeichnet werden müssen. Der Zweck, den die Kirche mit der Benediction der Paramente verfolgt, ist in den Weiheformularen ausgesprochen. Vor allem sollen die Gewänder durch eine besondere Weihe aus dem Kreise des Profanen herausgehoben und dem Dienste Gottes überwiesen werden. Dann aber fleht die Kirche auch um Gnade für die Liturgen, welche sich mit den geweihten Paramenten bekleiden, damit sie geschützt seien gegen die Angriffe und Versuchungen der bösen Geister und würdig den heiligen Geheimnissen dienen.

Da die Paramente als *res sacrae* anzusehen sind, so empfiehlt sich von selbst, dieselben an heiliger Stätte, als welche in erster Linie die Sakristei in Betracht kommt, aufzubewahren. Diese Sitte geht jedenfalls zurück bis in jene Zeit, wo sich profane und sakrale Kleidung deutlicher zu scheiden begannen. Daher treffen wir schon im 6. Jahrhundert diese Sitte erwähnt, wo Gregor d. Gr.<sup>2</sup> dem Erzbischof Marinianus von Ravenna befiehlt, das Pallium vor dem Gottesdienste in der Sakristei anzuziehen und nach Beendigung desselben dort wieder abzulegen. Auch Venantius Fortunatus<sup>3</sup> berichtet in seinem Leben der hl. Radegundis, daß sie im Sekretarium die Nonnengewänder angelegt habe, woraus vielleicht auch auf die Aufbewahrung der priesterlichen Gewänder in Nebenräumen der Kirche geschlossen werden kann. Ein Blick auf das Alte Testament, wo der Hohenpriester gleichfalls seine Gewänder im Heiligtum ablegen und aufbewahren mußte, wird noch mehr diese Sitte empfohlen haben<sup>4</sup>. Im Mittelalter war die Aufbewahrung der heiligen Gewänder in der Sakristei so sehr allgemeine Sitte, daß zur Bezeichnung der Sakristei auch das Wort *vestiarius* diente und Durandus daran die Symbolik knüpfen konnte, daß wie Christus der Herr sich im Schoße der allerheiligsten Jungfrau mit dem heiligen Gewande seines Fleisches bekleidet habe, auch der Priester sich im verborgenen Sakrarium die heiligen Gewänder anzuziehen habe<sup>5</sup>.

Neuere kirchliche Vorschriften setzen die Aufbewahrung der Paramente in der Sakristei voraus und geben nur nähere Bestimmungen über die Art und Weise der Behandlung. So gibt das Prager Provinzialkonzil dem Aufhängen der Paramente in geräumigen Kästen im allgemeinen den Vorzug vor dem Legen: *Armatoria paramentorum sic constructa, ut sacra indumenta potius suspensa asservari queant, prae ceteris commendamus, dummodo vero sat ampla sint adeo, ut vestes nullo modo rugis laedantur, quod et alias (wenn sie in Kästen gelegt werden) maxime cavendum est*<sup>6</sup>.

Die Ehrerbietung, die wir gegen die heiligen Gewänder bekunden, soll auch dann noch nachwirken, wenn dieselben ihre Weihe verloren haben, und ihnen eine gebührende Behandlung sichern. Zwar sind sie nach ihrer Exekration nicht mehr *res sacrae*, könnten also zu profanen Zwecken verwendet werden, wie etwa exekrierte Kelche. Mit Recht bemerkt aber Probst<sup>7</sup>: „Jeder sieht ein, daß der Stoff von Paramenten, ohne

<sup>1</sup> Instruct. past. Eyst.<sup>5</sup> 6.<sup>2</sup> Ep. 4, 54.<sup>3</sup> n. 12.<sup>4</sup> 2v 16, 23.<sup>5</sup> Durandus, Rationale l. 4, c. 59, n. 8. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes 133.<sup>6</sup> Coll. Lac. V 542. Über zweckmäßige Gestalten von Kästen zum Hängen der Paramente vgl. Archiv für christl. Kunst 1884, 72 u. 80. Praktische Winke zur Behandlung der kirchlichen Gewänder bietet Schmid, Zeremoniale (1906) 70—72.<sup>7</sup> Kirchliche Benedictionen und ihre Verwaltung (1857) 316.



ihn auch für profane Zwecke unbrauchbar zu machen, nicht so verändert und umgestaltet werden kann wie das Gold eines Kelches. Ein Gefäß, das aus dem Golde eines Kelches verfertigt ist, erinnert durchaus nicht mehr an seine ursprüngliche Gestalt, wohl aber der Stoff eines Kleides.“ In Erkenntnis dessen schrieb schon eine Synode von Breslau (1592) vor, daß die geweihten priesterlichen Gewänder zu profanen Zwecken nicht verwendet werden sollen, sondern daß aus alten Kaseln, Dalmatiken und Pluvialien, Rissen, Korporalienburfen, Buchdecken, Reliquienhüllen u. dgl. hergestellt werden sollen<sup>1</sup>, eine Vorschrift, die auch noch in der Gegenwart beobachtet werden kann. Alte Paramente von historischem Werte haben einen sehr geeigneten Platz in einem kirchlichen Diözesanmuseum<sup>2</sup>.

5. Schon im Alten Testamente hatten die liturgischen Gewänder der Priester und des Hohenpriesters auch eine symbolische Bedeutung und charakterisierten dieselben besonders durch ihre Farben als die mittlerischen Repräsentanten des heiligen (weiße Farbe), majestätischen (purpurn), die Sünde rächenden und sühnenden Gottes (karmesin), der als Bundesgott sich vom Himmel herniederließ, um im Bundeszelt, dessen oberste Decke blaufarbig war, unter seinem Volke in der Lichtwolke zu wohnen und sich ihm zu offenbaren.

Ganz unabhängig von dieser alttestamentlichen Symbolik ist jene der christlichen Sakralgewänder entstanden. Eine Verwandtschaft besteht nur darin, daß auch die neutestamentlichen Kultkleider den Liturgen in seiner amtlichen Stellung und Tätigkeit charakterisieren, sich also gleich den alttestamentlichen im allgemeinen symbolisch erweisen. Hier handelt es sich aber um eine spezielle Symbolik, welche den einzelnen Gewandstücken, ihrer Gestalt, ihren Farben und der Art, wie sie getragen werden, eine spezielle symbolische Bedeutung beilegt. Diese Symbolik ist bald mehr typisch-dogmatischer Art, indem sie überall nach Hinweisen auf die gottmenschliche Würde, Heiligkeit und Herrlichkeit Christi selber als des wahren Mittlers sucht; bald dogmatisch-repräsentativ, indem sie in den Gewändern, die der Priester am Altare trägt, Hinweise auf das Leiden Christi, das in jeder heiligen Messe geheimnisvoll erneuert wird, erblickt. Eine andere symbolische Betrachtungsweise, unter der zuerst die Symbolik der liturgischen Gewänder auftritt, kann die moralische<sup>3</sup> genannt werden, da sie in den liturgischen Kleidern Hinweise auf jene Tugenden erblickt, welche die Liturgen als Repräsentanten Christi besitzen und in einem gottgefälligen Opferleben betätigen sollen. Wir werden die symbolische Bedeutung der Paramente, besonders diejenige, welche in den Gebeten, bei deren Anlegung zum Ausdruck kommt, bei Besprechung der einzelnen Gewänder kurz angeben.

Vor der Karolingerzeit sind im Abendlande nur schwache Spuren einer symbolischen Deutung einzelner liturgischer Gewänder in der dem 6. Jahrhundert angehörenden *Expositio liturgiae gallicanae* und im *Stowe-Missale* (7. Jahrhundert) wahrzunehmen. Die sämtlichen Gewänder behandeln zuerst im symbolischen Sinn Rabanus Maurus und namentlich Amalarius. Von beiden wird die moralisch-asketische Bedeutung der Gewänder betont. So alt wie die moralische Deutung der

<sup>1</sup> Hartzheim, Conc. Germ. VIII 338; vgl. VII 912 1044.

<sup>2</sup> Vgl. Instr. past. Eyst. 544.

<sup>3</sup> Bezüglich der Bezeichnung der einzelnen Arten vgl. Braun, Die liturgische Gewandung 700 705.

Paramente ist auch der schöne Brauch, bei deren Anlegung passende Gebete zu sprechen, die freilich nicht immer und überall aufs Wort gleich lauteten — wie auch noch jetzt die Gebete, welche der Bischof beim Ankleiden zu sprechen hat, in etwa von den priesterlichen abweichen —, aber doch im wesentlichen denselben Inhalt hatten. Braun<sup>1</sup> hebt hervor, daß die in diesen vertretene moralisierende Symbolik sich nicht in allweg mit jener deckt, welche die alten Liturgiker vertreten, jedoch vorwiegend moralisistisch-naturistischer Natur ist. Seit dem 12. Jahrhundert wird die typisch-dogmatische Auslegung immer mehr üblich, welche die Kostkleidung auf Christus auszulegen liebt, „bald die Menschwerdung Christi, seine beiden Naturen, ihre Einheit und ihr Verhältnis zueinander, bald Tugenden des Erlösers, bald seine Lehre, bald endlich seine Beziehungen zur Kirche“ in den Sakralgewändern angedeutet findet. Bahnbrechend für diese Auffassung wirkte Rupert von Deuz und Innozenz III. Die zuletzt entstandene Auslegungsweise, die sich großer Volkstümlichkeit erfreute, ist die dogmatisch-repräsentative; der Priester, der Stellvertreter Christi, sollte auch in den liturgischen Gewändern an den Heiland, vorzüglich an den leidenden Heiland erinnern, so z. B. die Albe an das weiße Spottgewand, die Stola an das Kreuz, das der Herr auf seinen Schultern getragen usw. Das Aufkommen dieser dogmatisch-repräsentativen Symbolik fällt in das 13. Jahrhundert und hängt sonder Zweifel mit dem Bestreben zusammen, das Volk tiefer in das Verständnis des heiligen Messopfers als unblutiger Repräsentation des Kreuzopfers einzuführen<sup>2</sup>. In die Symbolik, welche in den Gebeten beim Ankleiden zum Ausdruck kommt, spielt auch noch eine andere Art von Symbolik herein, welche seit dem 12. Jahrhundert, allerdings in untergeordneter Weise, auftritt und von Braun als allegorische bezeichnet wird<sup>3</sup>. Sie betrachtet den Liturgen als Kämpfer gegen die Feinde des Heiles, die Gewänder, die er trägt, symbolisieren deswegen seine Waffen, wie dies z. B. im Gebete beim Anlegen des Humerals ausgesprochen wird: *Impone, Domine, capiti meo galeam salutis ad expugnandos diabolicos incursus*.

#### § 47. 1. Amitt. 2. Albe mit Zingulum. 3. Superpellizeum und Rochett.

Die antiken Gewänder, die gleich den modernen eine große Mannigfaltigkeit aufweisen, lassen sich in zwei größere Gruppen zusammenfassen, in solche, welche den Körper unmittelbar umgeben, die man anzog — *ἐνδύμα* —, und in solche, die man über dieser Gattung von Kleidern trug, denselben überwarf — *περίβλημα*. Zur ersten Gattung gehörte vor allem die Tunika, zur zweiten die Toga, das Pallium, die Dalmatik, die Pänula, die Lazerna usw. Da die liturgischen Gewänder aus der profanen Gewandung hervorgingen, so wird diese Unterscheidung in zwei Gruppen auch für die Sakralkleidung anzuwenden sein und müssen demnach zunächst die liturgischen Untergewänder und in zweiter Linie die liturgischen Obergewänder behandelt werden. In einer dritten Gruppe kann die liturgische Bekleidung der Hände, der Füße und des Hauptes besprochen werden. Da über den ursprünglichen Charakter der zu liturgischen Insignien gewordenen Ornatsstücke, wie des Manipels, der Stola, des Palliums und des Rationale, noch nicht nach jeder Richtung hin Klarheit geschaffen ist, wird es am zweckmäßigsten sein, diese Ornatsstücke, wie Braun getan, als liturgische Insignien gesondert zu behandeln.

<sup>1</sup> Die liturgische Gewandung 707.

<sup>2</sup> Ebd. 705.

<sup>3</sup> Ebd.

1. Zu den liturgischen Untergewändern zählen der Amikt, Albe mit Zingulum, Superpellizeum und Rochett. Nach römischem Ritus legen Bischof, Priester und Leviten für die Opferfeier und so oft sie die Albe tragen (presbyter assistens und Ehrendiakone bei Pontifikalfunktionen auch über dem Superpellizeum bzw. Rochett) den Amikt an. Der amictus entstammt einem in der antiken Gewandung allgemein gebräuchlichen Hals- oder Schultertuch, das schon im 8. Jahrhundert als fester Bestandteil der liturgischen Kleidung des Papstes bei feierlichen Gelegenheiten galt. Mit dem Vordringen des römischen Ritus gelangte dieses Gewandstück auch in die Liturgie anderer Länder und war bereits im 11. Jahrhundert als ein sämtlichen Klerikern zustehender Ornat angesehen. Schon etwas früher tauchte die Sitte auf, welche im 11. und 12. Jahrhundert allgemein wurde, den Amikt nicht bloß zur Umhüllung des Halses zu gebrauchen, sondern auch mit demselben, wie mit einem Kopftuch, das Haupt zu bedecken und ihn erst nach Anlegen der übrigen liturgischen Gewänder, zuweilen auch, wenn man schon am Altare angelangt war, herabzulassen. Diese Anlegungsweise beförderte das Aufkommen der Amiktparure, d. h. eines reich verzierten oder gestickten Besazes, der am oberen Saume des Amiktes aufgenäht und beim Herablassen des Amiktes tragenartig auf Planeta, Dalmatik oder Tunizella zu liegen kam. Diese Anlegungsweise des Amiktes verschwand aus Rom schon im 15. Jahrhundert, in andern Ländern etwas später. Damit kam auch die Amiktparure außer Gebrauch.

Gegenwärtig wird vorschriftsmäßig der Amikt zunächst auf das Haupt gelegt, dann auf die Schultern herabgelassen und die gewöhnliche Halsbekleidung mit dem Amikte verdeckt (eo vestium collaria circumtegens). Zu diesem Zwecke soll er entsprechend groß (wenigstens 80 cm lang, 60 cm breit) sein. Der Vorschrift gemäß ist er ganz aus Linnen hergestellt und besitzt in der Mitte ein genähtes oder gesticktes Kreuz, welches beim Anlegen geküßt werden muß. Als Kopfhülle ist der Amikt Symbol der wider die Feinde des Heiles den Priester schirmenden Hoffnung (galea salutis), als den Hals umschließendes Tuch sinnbildet er die castigatio vocis. Auf das Leiden Christi gedeutet, erinnert er an jene Spottähle, welche die Soldaten um das Haupt des Herrn legten<sup>1</sup>.

a) In den ältesten römischen Ordines trägt das Schultertuch den Namen anagolaium, anagolagium, anabolagium (verderbte Form aus ἀναβόλαιον [von ἀναβάλλειν] = Umwurf, Tuch, das um die Schultern geworfen wird); seit dem 13. Jahrhundert ist auch in Rom amictus allgemein gebräuchlicher Name für das Schultertuch geworden und gilt noch gegenwärtig in den liturgischen Büchern als offizielle Bezeichnung des Ornates. Zum ersten Male tritt der Name amictus auf im 9. Jahrhundert, und zwar in dem aus dem Beginne des 9. Jahrhunderts stammenden Verzeichnis der von Angilbert dem Kloster des hl. Ricarius zu Centula (St-Riquier) geschenkten Paramente<sup>2</sup> und bei Amalar<sup>3</sup>. Daneben ist schon bei Rabanus Maurus der Ausdruck superhumerales für das Schultertuch gebraucht; namentlich in Deutschland war dieser

<sup>1</sup> Nr 22, 64.

<sup>2</sup> M. G. SS. XV 177. Braun, Die liturgische Gewandung 48.

<sup>3</sup> De eccl. off. I. 2, c. 17.



Name bis ins 11. Jahrhundert vorherrschend; dann wurde er durch die kürzere Bezeichnung *humurale* verdrängt<sup>1</sup>.

b) Das *Humurale* führt seine Abstammung zurück auf ein von allen Klassen der antiken Bevölkerung zur Verhüllung der Blöße des Halses gebrauchtes Tuch, das unter verschiedenen Namen, wie *amictus*, *focale*, *palliolum*, *pallium*, *mappula*, *orarium* bekannt war<sup>2</sup>. Es läßt sich deutlich erkennen auf verschiedenen Reliefs der Trajanssäule und andern antiken Darstellungen<sup>3</sup>. Auch in der Literatur der späteren Zeit wird unter verschiedenen Namen eines Tuches gedacht, das dem gleichen Zwecke diente<sup>4</sup>. In liturgischer Verwendung erscheint der Amikt zum ersten Male im ersten römischen Ordo<sup>5</sup>; wie aus dem Ordo von St-Amand aber hervorgeht, war damals das *anagolagium* ein auszeichnendes Gewandstück des Papstes, dessen er sich nur bei feierlicheren Gelegenheiten (*quando dalmaticas induit*) bedient<sup>6</sup>. Wenn demnach ursprünglich der Amikt als Bestandteil der gewöhnlichen Volkstracht galt, so wurde er doch — wie aus der soeben erwähnten Bestimmung hervorgeht — zu einer Zeit, wo die antike profane Gewandung anfang, liturgische Gewandung zu werden, als ein Teil der Kleidung der besseren Stände, näherhin der Festtagskleidung angesehen. Wann der Umschwung sich vollzog, ist nicht mehr festzustellen. Außerhalb des römischen Ritus ist aller Wahrscheinlichkeit nach das Schultertuch nicht in liturgischer Verwendung gewesen; auch nach Gallien kam es wohl erst mit dem Eindringen der römischen Liturgie zur Zeit der Karolinger<sup>7</sup>, ohne sofort von allen Kirchen angenommen zu werden<sup>8</sup>. Wie aus den oben angeführten Ordines hervorgeht, bedienten sich in Rom anfänglich nur der Papst, die Regionardiakonen und Regionarsubdiakonen des Amiktes, nicht aber die Hebdomadarbischöfe und die Priester. Außerhalb des Bereiches des römischen Ritus wurde jedoch unter den hierarchischen Personen in dieser Beziehung kein Unterschied gemacht, nach Gilbert von Rimerid (11. Jahrhundert) stand der Amikt sogar sämtlichen Klerikern, selbst den niederen, zu<sup>9</sup>. Unter Einwirkung dieser außerrömischen Praxis wurde seit dem 9. Jahrhundert auch in Rom selbst kein Unterschied mehr gemacht<sup>10</sup>. — Der Amikt wird gegenwärtig, wie auch schon im frühen Mittelalter, in der Reihe der liturgischen Gewänder als erstes angelegt<sup>11</sup>. Nach Ausweis des ersten römischen Ordo aber war es anfänglich in Rom gebräuchlich, denselben über der Albe zu tragen, was seit dem 12. Jahrhundert nur mehr als Vorrecht des Papstes galt. Schon Innozenz III.<sup>12</sup> kennt dieses Vorrecht des römischen Bischofs und gebraucht für das Schultertuch des Papstes den besondern Namen *orale*, für welches der 13., 14. und 15. römische Ordo bereits die Bezeichnung *fano* haben. Seitdem dieses Schultertuch, *fanone*, spezielle päpstliche Auszeichnung geworden war, pflegte man dasselbe auch kostbarer auszustatten und mit Verzierungen

<sup>1</sup> Das Wort *humurale* fand Braun (Die liturgische Gewandung 48) zum ersten Male erwähnt in einem Inventare aus Pfäfers (9. Jahrhundert).

<sup>2</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 45.

<sup>3</sup> Z. B. an der Grabstele des Centurio Faltonius im römisch-germ. Zentralmuseum zu Mainz; Abbildungen dieser Stele sowie der Reliefs der Trajanssäule bei Braun, Die liturgische Gewandung 46 47.

<sup>4</sup> So vom hl. Hieronymus, Ep. 52 ad Nepot. n. 9; von Ferrandus, dem Biographen des hl. Fulgentius von Ruspe (Migne, P. L. 65, 135).

<sup>5</sup> n. 6. <sup>6</sup> Duchesne, Origines 462.

<sup>7</sup> Eine richtige Interpretation kann auch in dem 6. Kanon des ersten Konzils von Macon (583), welcher eines *pallium* gedenkt, nicht einen Hinweis auf das *Humurale* finden.

<sup>8</sup> So z. B. unterläßt es Walafried Strabo, den Amikt zu erwähnen.

<sup>9</sup> De statu eccl. Migne, P. L. 159, 199. Braun, Die liturgische Gewandung 27.

<sup>10</sup> Vgl. Ordo rom. IX, n. 4.

<sup>11</sup> Amalar., De eccl. off. l. 2, c. 17.

<sup>12</sup> De sacr. myst. alt. 1, 10.

zu versehen. Der Fanone, mit welchem die Leiche Bonifaz' VIII. bekleidet war, bestand nur aus einem feinen, weißseidenen Tuche; hingegen weist das Inventar des päpstlichen Schatzes aus dem Jahre 1295 solche Fanone mit Goldstreifen, mit roten oder grünen, selbst mit schwarzen Streifen auf<sup>1</sup>. Noch im 15. Jahrhundert war der fanone ein Tuch, später, der Zeitpunkt kann nicht angegeben werden, gestaltete er sich zu einem eigenartigen Kragen, den Braun<sup>2</sup> folgendermaßen beschreibt: „Der Fanone stellt flach ausgebreitet ein der Kreisform sich näherndes Oval dar, dessen größter Durchmesser ca 92 cm beträgt, und besteht aus zwei übereinanderliegenden Blättern Seidenstoff. Dieselben sind nur in der Mitte, wo sich die Öffnung für den Kopf befindet, aneinandergenäht. Das obere Blatt ist ringsum etwa eine Handbreit kleiner als das untere. Mit Futterstoff ist der Fanone nicht versehen. Die beiden Seidenstücke sind von weißer Farbe, mit roten und goldenen Streifen verziert und außerdem rundum mit einer schmalen Goldborte eingefast. Auf dem Vorderteil des Fanone befindet sich ein goldgesticktes Kreuz, an der hinteren Seite ist im Anschluß an die Halsöffnung des leichteren Anziehens halber ein Einschnitt angebracht. Bänder zum Zwecke des Anbindens wie am gewöhnlichen Amikt befinden sich nicht an ihm.“

Der Fanone wird in der Weise angelegt, daß das untere Stoffblatt auf die Albe zu liegen kommt; während der Papst mit der Stola und den übrigen pontificalen Gewändern bekleidet wird, ist der hintere Teil des oberen Stoffblattes über das Haupt des Papstes geschlagen. Ist der Papst mit dem Messgewand bekleidet, so wird der vordere Teil des oberen Stoffblattes, welcher bis dahin unter der Tunizella verborgen lag, vom Diakon hervorgezogen und sodann das ganze obere Stoffblatt fragenartig über dem Messgewande geordnet. Übrigens trägt der Papst jetzt auch ein gewöhnliches Humerales; jedenfalls ist dies Sitte geworden, als sich das alte Humerales zum besondern fragenartigen Ornatsstück ausgebildet hatte. — Eine Erinnerung an die alt-römische Sitte, den Amikt über der Albe anzulegen, ist es ferner, wenn nach der noch gegenwärtig geltenden Vorschrift<sup>3</sup>, der presbyter assistens sowie die Ehrenbeweihten und die canonici parati bei Pontificalfunktionen den Amikt über dem Superpelliceum bzw. Rochett tragen.

Ein eigentümlicher Gebrauch, der noch jetzt in einzelnen Orden besteht, z. B. bei den Franziskanern und Dominikanern sowie in einzelnen Zweigen des Benediktinerordens, war es, mit dem Amikte das Haupt helmartig zu verhüllen und den Amikt erst nach dem Anlegen der übrigen Gewänder auf die Kasula bzw. Dalmatik herabzulassen. Eine der frühesten Spuren dieses Brauches findet sich in einem etwa aus dem Jahre 900 stammenden Sacramentare aus Tours, worin bereits diese Anlegungsweise symbolisch gedeutet wird und das Humerales als galea salutis erscheint<sup>4</sup>. Im 12. Jahrhundert ist diese Anlegungsweise, wie aus Rupert von Deuz und Sicard von Cremona hervorgeht, bereits die regelmässige. Wiewohl sie aus Rom schon im 15. Jahrhundert und infolge des Einflusses des römischen, pianischen Missale aus andern Ländern im 16. Jahrhundert größtenteils verschwand, konnte sie sich doch beim französischen Weltklerus bis ins 18. Jahrhundert forterhalten. Die Ursache dieses Brauches darf vielleicht in dem Bestreben gefunden werden, die kostbaren liturgischen Gewänder vor Beschädigung durch Schweiß zu schützen; die passende Symbolik, die sich daran knüpfte, hat nicht wenig dazu beigetragen, dem Brauche allgemeine Verbreitung zu verschaffen.

c) Diese Anlegungsweise war dem Aufkommen eines besondern Humeralbesatzes sehr günstig. Seit dem 12. Jahrhundert pflegte man nämlich den oberen Saum des

<sup>1</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 55.

<sup>2</sup> Ebd. 52.

<sup>3</sup> Caer. ep. l. 1, c. 7, n. 1; l. 2, c. 1, n. 4.

<sup>4</sup> Martène, De antiq. eccl. rit. l. 1, c. 4, art. 12, ordo 7.

Humeral mit einem Bierbesatz zu versehen, welcher nach Herablassen des Amiktes auf die Kasula oder Dalmatik zu liegen kam, bald wie ein stehender Kragen, wenn er auf dem einfachen Saum, bald wie ein liegender Kragen, wenn er auf dem gedoppelten Saume des Amiktes aufgenäht wurde. Der Besatz führte verschiedene Namen, z. B. *parura*, *plaga*, *plagula*, *aurifrisium*, *auriphrygium*, *frisium*. Die Heimat dieser Humeralverzierung ist Frankreich, mit der Ausbreitung der Gotik hält ihre Verwendung gleichen Schritt, kommt zunächst nach England, dann nach Deutschland, Spanien und Italien<sup>1</sup>. Die römische Art und Weise, den Amikt anzulegen, machte eine derartige Verzierung unmöglich; nur in solchen Ländern, wie z. B. in Frankreich, wo man noch lange den Amikt kopftuchartig trug, blieb ihr Gebrauch bis ins 18. Jahrhundert bestehen. Es lag nahe, die Amiktparure losgelöst vom Schultertuch als selbständigen Biertragen zu behandeln, wie dies z. B. auf dem Gebiete des römischen Ritus noch jetzt in Lyon der Fall ist<sup>2</sup>.

Das Schultertuch war nach den ältesten Zeugnissen ein einfaches Linnenstück; zuweilen werden auch seidene Humeralien erwähnt<sup>3</sup>, jedoch ist dies nur eine Ausnahme, ebenso wie die Sitte, den Amikt mit Gold zu verzieren<sup>4</sup> oder zu besticken. Nur in der erwähnten Parure entstand dem Schultertuch ein allgemein angenommener Schmuck. An dem jetzt gebräuchlichen Amikte reichliche Verzierungen anzubringen, wäre bei der vorgeschriebenen Anlegungsweise untunlich. Als einzige vorgeschriebene Verzierung ist das in der Mitte (in der Nähe des oberen Saumes, um das Rüssen des Amiktes zu erleichtern) eingestickte Kreuz vorgeschrieben. Als Stoff für das Schultertuch ist nur Linnen oder Hanf<sup>5</sup>, keineswegs aber Seide oder Baumwolle gestattet.

d) Die älteste, bei Amalari vertretene, symbolische Deutung des Amiktes<sup>6</sup> geht davon aus, daß mit demselben der Hals umschlossen ist (*amictus, quo collum undique cingimus*), und erblickt darin in moralisch-asketischer Deutung eine Mahnung an den Liturgen, sich im Reden Entsagung aufzulegen, seinem Munde eine Wache zu geben (*quia vox in collo est*); in diesem Sinne sagt der Bischof noch jetzt, wenn er bei der Subdiakonatsweihe dem Ordinanden den Amikt am Halse über den Kopf heraufzieht: *Accipe amictum, per quem designatur castigatio vocis*. Seitdem der Amikt auch auf das Haupt gelegt wurde, deutete man ihn als Kopfschülle auf die menschliche Natur Christi, welche die göttliche (= *caput*) verhüllte<sup>7</sup>. Nach der allegorischen Deutung erblickte man in ihm jenen Helm des Heiles, von welchem der Apostel redet<sup>8</sup> und unter welchem die Hoffnung auf das vollendete Heil zu verstehen ist<sup>9</sup>. Diese Hoffnung ist für den Priester ein schirmender, siegverleihender Helm gegenüber allen Angriffen des Satans, woraus sich das uralte<sup>10</sup> (für den Bischof etwas erweiterte) Gebet beim Anlegen des Amiktes erklärt, das also lautet: *Impone, Domine, capiti meo galeam salutis* (= gib mir eine feste Hoffnung auf das ewige

<sup>1</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 35. Abbildungen solcher Amiktverzierungen bei Voß, Geschichte der liturgischen Gewänder, Bd II, Tafel 2 u. 4; ferner bei Braun, Die liturgische Gewandung 34—39.

<sup>2</sup> Abbildung eines spanischen Amikttragens bei Braun, Die liturgische Gewandung 22.

<sup>3</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 45.

<sup>4</sup> Riculf von Elne (915), Migne, P. L. 132, 468.

<sup>5</sup> S. R. C. 18. Mai 1819, Decret. authent. n. 2600.

<sup>6</sup> De eccl. off. I. 2, c. 17.

<sup>7</sup> So Rupert von Deutz. De div. off. I. 1, c. 19.

<sup>8</sup> Eph 6, 17.

<sup>9</sup> 1 Thess 5, 8.

<sup>10</sup> Zuerst kommt es vor in einem Sakramentar von Tours (ca 900). Martène, De antiq. eccl. rit. I. 1, c. 4, art. 12, ordo 7. Häufiger wird es im 2. Jahrtausend, schließlich gegen Ende des Mittelalters allein herrschend. Braun, Die liturgische Gewandung 712.



leben) ad expugnandos diabolicos incursus. Die Deutung des Amictis auf das Leiden des Herrn hat erst im späteren Mittelalter (zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts) der Minorit Stephan Brulefer betont: Velato capite derisum signat amictus<sup>1</sup>.

2. Die Albe (alba sc. tunica), aus der antiken Tunika entstanden, eines der ältesten liturgischen Kleidungsstücke, wird in der Regel nur noch von solchen liturgischen Personen getragen, welche in einem höheren Ordo stehen. Sie muß von reinem Linnen oder Hanftuch sein und soll bei entsprechender Weite eine solche Länge besitzen, daß sie geschürzt noch bis an die Knöchel reicht (tunica talaris, ποδήρης)<sup>2</sup>. Sie kann unten und an den Ärmeln einen durchlaufenden (mit Gold, farbiger Seide oder Faden) gestickten Saum oder nur (kleinere, vieredrige) Paruren haben, auch Spitzen (als Saum und als Ärmelbesatz) sind nicht ausgeschlossen. — Als Gewand der Engel<sup>3</sup>, der Heiligen im Himmel<sup>4</sup> und des verklärten gottmenschlichen Hohenpriesters<sup>5</sup> selber galt die Albe der Liturgen von jeher als Symbol der novitas vitae, in welcher sie wandeln sollen, um einstens auch in den Himmel zu kommen (ut gaudiis perfruar sempiternis), oder als Sinnbild der heiligmachenden Gnade<sup>6</sup>, die aus dem Opferblute des Lammes stammt (in sanguine agni dealbati); darauf bezieht sich das Gebet des Priesters und das etwas längere des Bischofs beim Anlegen der Albe. Speziell auf das Leiden Christi bezogen, erinnert die Albe an das weiße Spottkleid, mit welchem Herodes den Heiland zu Pilatus zurücksandte<sup>7</sup>.

a) Die seit dem 12. Jahrhundert auch in der römischen Liturgie übliche Bezeichnung für das liturgische Unterkleid ist alba, wofür die ältesten römischen Ordines die Bezeichnung linea oder camisia gebrauchten. — Über den Ursprung der Albe besteht keinerlei Kontroverse: sie entstand aus dem Unterkleide der antiken Völker, bei den Römern tunica, bei den Griechen χιτών genannt. Die Tunika der früheren Kaiserzeit war in der Regel hochgeschürzt; sie weit unter das Knie herabfallen zu lassen, galt als weibliche, flüchterhafte Sitte. Ebenso gehörte es anfänglich zum guten Ton, das Unterkleid mit weiten Ärmeln zu versehen. Seit dem 3. Jahrhundert jedoch änderte sich unter dem Einfluß des Orients die Mode. Die kurze Tunika mit ihren weiten Ärmeln verschwand, und an ihre Stelle trat die tunica manicata oder manuleata, die bis an die Knöchel herabwallte. Auf den Reliefs des Konstantinbogens in Rom sind die vornehmen Römer, welche vor den Kaiser treten, schon mit längerer Tunika angetan. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts konnte schon Augustinus schreiben: Talares et manicatas tunicas habere apud Romanos veteres flagitium erat, nunc autem honesto loco natiss, cum tunicati sunt, non eas habere flagitium est<sup>8</sup>. In dieser Gestalt — als tunica talaris — wurde die profane Tunika in den liturgischen Gebrauch übernommen und erhielt sich in dieser Form auch dann, als die wechselnde Mode bei der Profantunika wieder zur älteren, kürzeren Gestalt zurückgegangen war. Die Frage, seit wann es überhaupt eine eigene, nur liturgischen

<sup>1</sup> Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 603, A. 4.

<sup>2</sup> Meßbuch und Caer. ep. verlangen, daß die Albe den Talar des Celebranten bedecke und ringsum gleich weit herabreiche (aequaliter dekuat); es ist daher unzulässig, die Albe so zu schürzen, daß man vorn noch ein gutes Stück vom Talar sieht und derselbe nur rückwärts von der Albe verdeckt ist.

<sup>3</sup> Jo 20, 12.

<sup>4</sup> Offb 7, 14; 19, 8.

<sup>5</sup> Offb 1, 13: ποδήρης.

<sup>6</sup> Offb 19, 8.

<sup>7</sup> Mt 23, 11.

<sup>8</sup> De doctr. christ. l. 3, c. 12, n. 20.

Zwecken dienende Tunica oder Albe gibt, ist entschieden mit der Beantwortung der Frage, seit wann überhaupt eine eigentliche liturgische Gewandung existiert. Wahrscheinlich ist unter den im angeblichen Dekret Stephans I. erwähnten vestes sacratae auch die Albe mit inbegriffen, sicher aber ist die tunica linea des ersten römischen Ordo ein spezifisch liturgisches Gewand.

Genauere Nachrichten über die Form der Albe kommen erst aus dem 9. Jahrhundert. Als Charakteristikum derselben erwähnt Amalar, daß die christliche Albe, im Gegensatz zur linnenen Tunica der jüdischen Priester, weit sei, weil wir durch Christus aus dem beengenden Geseze befreit worden seien<sup>1</sup>. In der Folgezeit zeigte sich das Bestreben, die Albe in der Mitte, wo sie an die Hüften zu liegen kam, zu verengern und sie dann von hier aus, häufig mittels eingesetzter Zwickel, zu oft ungemessener Breite sich ausdehnen zu lassen. Sicard von Cremona beschreibt diese Form der Albe mit folgenden Worten: Alba descendens usque ad talos, medio angustatur, in extremitate multis commissuris dilatatur, stringet manus et brachia. Braun<sup>2</sup> bringt verschiedene Maße mittelalterlicher Alben. So z. B. mißt der untere Saum einer ursprünglich dem hl. Thomas von Cantilupe, Bischof von Hereford in England († 1282), gehörigen, jetzt im Hospiz zu Viseux befindlichen Albe 4,76 m, die Rumpfwerte 1,05 m. Der untere Saum einer mittelalterlichen Albe zu St Chiara in Assisi mißt 5,40 m, jener einer Albe im Dome zu Brandenburg sogar 6 m. Seit Ausgang des Mittelalters verengert sich die Albe immer mehr und mehr. Allgemein verbindliche Vorschriften über die Größe der Albe existieren nicht. Das Prager Konzil vom Jahre 1605 bestimmt, daß die Albe drei böhmische Ellen, also ungefähr 1,70 m lang und ebenso breit sein soll<sup>3</sup>. Braun empfiehlt als Normalmaße für die Albe eine Länge von etwa 1,50 bis 1,60 m und einen unteren Umfang von 3,20 m.

Nicht immer war die tunica der Alten aus Linnen ausverfertigt; nach altrömischer, bis ins 3. Jahrhundert hinein sich erstreckender Gewohnheit pflegte das Unterkleid aus ungefärbter, weißer Wolle hergestellt zu werden, und erst seit dieser Zeit kommt Leinwand zur Verwendung, so daß gegen Ende des 4. Jahrhunderts Augustinus schreiben konnte: Interiora sunt enim linea vestimenta, lana exteriora<sup>4</sup>. Auf den Stoff, aus welchem die Albe verfertigt zu werden pflegte, weist auch die Bezeichnung linea hin. Alben aus Seide, die zuweilen in einzelnen mittelalterlichen Schatzverzeichnissen erwähnt werden, sind entweder subdiafonale Tunizellen oder Alben mit seidenen Zierbesätzen; immerhin mögen als vereinzelte Ausnahmen zuweilen auch Alben aus Seide vorgekommen sein. Gemäß dem Dekrete der Ritenkongregation vom 18. Mai 1819 darf die Albe nur aus weißem Linnen oder Hanfstoff verfertigt sein. — Eine Verzierung der Albe war bis ins 12. Jahrhundert hinein selten und scheint nur bei Alben geistlicher Würdenträger Verwendung gefunden zu haben. Nach noch vorhandenen Beschreibungen pflegte man vorzüglich den Saum und den Kopfburchlaß der Albe mit einer Borte zu verzieren. Wie reich mitunter die Verzierung war, zeigt die von der Kaiserin Agnes dem Kloster Monte Cassino geschenkte Albe, deren unterer Saum mit einem aurifrisium von beinahe einer Elle Breite geschmückt war<sup>5</sup>. Seit dem 12. Jahrhundert aber tritt die Sitte auf, die Albe an den beiden Ärmeln, an der unteren Vorderseite und an der unteren Rückseite, zuweilen auch unter dem Schliß des Kopfburchlasses mit quadratischen oder rechteckigen Stoffstücken (parurae, plagulae, grammata, aurifrisia etc.) zu verzieren, die meist aufgenäht, zuweilen auch in die Albe eingelassen waren. Oft waren die Paruren nur einfache Seidenstücke, wie

<sup>1</sup> De eccl. off. I. 2, c. 18.<sup>2</sup> Die liturgische Gewandung 74—80.<sup>3</sup> Hartzheim, Conc. Germ. VIII 691.<sup>4</sup> Sermo 37, 5.<sup>5</sup> Chronic. Cass. I. 3, n. 51. M. G. SS. VII 722.

z. B. an der sog. Willibaltskapel im Dome zu Eichstätt, gewöhnlich jedoch durch Stickereien und Besätze reich geschmückt. Die zuweilen überaus kostbare Ausschmückung der Paruren geht aus der Beschreibung einer Albe des ehemaligen Stiftes St Andreas zu Freising hervor: „Die Albe ist von feinstem Linnen und sehr lang. An dem Teile der Albe, welcher vom Halse bis zur Brust reicht, hat der Nadelmaler mit Gold- und Seidenfäden von verschiedener Arbeit das Bild Christi ausgeführt, welchen Nikodemus vom Kreuze abnimmt, während Maria, die Mutter Jesu, und sein Lieblingsjünger Johannes zur Seite stehen. Gegen den Saum der Vorderseite sehen wir mit ähnlicher Kunst dargestellt Christum mit den zwölf Aposteln; Christus sitzt in ihrer Mitte; zu seiner Rechten steht Petrus, den Schlüssel in der Rechten, das Buch in der Linken haltend, zur Linken Paulus mit einem Buche. An diese reihen sich Andreas mit einem Buche usw. an, alle prachtvoll, wenn auch nicht künstlerisch für unsere Zeit (die Beschreibung stammt aus dem Jahre 1728) ausgeführt. In der Mitte der Albe auf der Rückseite sieht man die Gestalt eines Weibes, das in der rechten Hand ein Messer trägt, in der Linken aber eine große Rolle. Über ihrem Haupte steht die Inschrift Synagoga. Zu ihrer Rechten erblicken wir den König David mit einer Krone auf dem Haupte und einer gleichen Rolle, zur Linken aber den Propheten Isaias usw., ein anmutiges Schaustück für Liebhaber des Altertums.“<sup>1</sup> Die Albe, in welcher Papst Bonifatius VIII. begraben wurde (1303), ist folgendermaßen beschrieben: Alba, quae et camisium (camice) dicitur, erat ex tela subtili Cameracensi (flandrische Leinwand) cum fimbriis (Paruren) ante et post tibias, necnon ad manus et pectus, quae fimbriae ante et post tibias singularum ipsarum habent in latitudine palmos tres cum dimidio, in longitudine palmum unum, in quibus auro et serico acupictae (Nadelmalereien) infrascriptae habentur historiae: Annuntiationis, Visitationis, Nativitatis, Apparitionis angelorum ad pastores et aliae permultae. Alba longa erat usque ad pedes.<sup>2</sup> Durch das Ausblühen der Spitzenindustrie seit dem 16. Jahrhundert kamen allmählich die Paruren außer Gebrauch, ohne jedoch gänzlich aus der liturgischen Verwendung zu verschwinden. Eine lebhafteste Agitation zu Gunsten der mittelalterlichen Parure entstand etwa um die Mitte des letzten Jahrhunderts; doch gelang es ihr nicht, die allenthalben eingebürgerten Spitzen zu verdrängen. Die kirchliche Gesetzgebung hat sich weder für die Paruren noch für die Spitzenverzierung der Albe entschieden. Werden Spitzen gewählt, so brauchen dieselben nicht aus Linnen hergestellt zu sein; nach neueren Entscheidungen der Ritenkongregation ist es auch angängig, den Spitzen, um deren Dessins besser zur Geltung zu bringen, eine farbige Unterlage zu geben.<sup>3</sup> Daß man kräftige Spitzen wählt, nicht aber salonmäßige, flitterige Züllspitzen, welche mitunter fast bis an die Ärmel der Alben hinaufreichen, ist schon eine Forderung des guten Geschmacks.

Die Albe wurde anfänglich von allen Klerikern ohne Ausnahme getragen, was schon der Ursprung der Albe aus der profanen Tunika bezeugt. Erst die Ausbildung des Superpelliceums, von welchem später die Rede sein wird, machte die Albe zu einem Gewande der in den Ordines maiores stehenden Kleriker. Doch gilt das Tragen der Albe keineswegs als ausschließliches Vorrecht der höheren Weihegrade; deshalb wird auch niemals die Albe feierlich überreicht, und bei der Subdiaconatsweihe erscheinen die Ordinandien bereits mit der Albe bekleidet vor dem Bischof. Auch das neue Dekret, welches den Dienst der niederen Kleriker als Stellvertreter des Subdiacons regelt, läßt den Minoristen mit der Albe bekleidet sein.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Kirchenschmuck I (1857) 15.

<sup>2</sup> Georgius, De liturg. Rom. pontif. c. 1, p. 138.

<sup>3</sup> 12. Juli 1892, n. 3780 ad 2. 24. Nov. 1899, n. 4048 ad 7.

<sup>4</sup> Decret. gen. 14. März 1906.



3. Zum Schürzen der Albe für den heiligen Dienst ist das Zingulum (cingulum, balteus, zona) notwendig und darum auch so alt wie diese selbst. Es wird am besten aus weißem Linnen<sup>1</sup> hergestellt; doch sind auch seidene oder wollene<sup>2</sup> Zingula und solche in der Tagesfarbe<sup>3</sup> zulässig. Nach der uralten moralischen Deutung, die ihren Ausdruck in dem Gebete bei der Anlegung des Zingulums findet, sinnbildet das Zingulum die Beherrschung aller verkehrten sinnlichen Begierden, um die in der Albe gefinnbildete Heiligkeit und Gerechtigkeit bewahren zu können, speziell um keusch und so für den Dienst des heiligsten Opfers wie auch für die Wiederkunft des Herrn<sup>4</sup> wohl vorbereitet zu sein. Auf das Leiden Christi bezogen, erinnert es an die Stricke, an denen der Heiland vor die Richterstühle geschleppt wurde, oder an die Geißeln, mit denen Pilatus den Gottessohn grausam schlagen ließ.

Die gewöhnlichsten Namen für den liturgischen Gürtel sind cingulum und zona, während balteus meist zur Bezeichnung des weiter unten zu besprechenden Subzinktorium gebraucht wird. Nur bei Rabanus Maurus bedeutet balteus auch das gewöhnliche liturgische Zingulum<sup>5</sup>. Da die römische Profantunica, ausgenommen die tunica laticlavata der Senatoren, stets gegürtet war, so ist dies auch ohne weiteres von der liturgischen Tunica anzunehmen, wenn auch erst im ersten römischen Ordo des liturgischen Gürtels ausdrücklich Erwähnung geschieht<sup>6</sup>. Auch in Gallien ward höchst wahrscheinlich von den Priestern das Zingulum getragen; für die Diakonen hingegen war eine umgürtete Tunica Vorschrift. Die gallischen Zingula scheinen mit einer besondern Schließe versehen gewesen zu sein, wie noch eine solche an dem ledernen Zingulum zu St-Trophime in Arles, welches der Überlieferung nach dem hl. Cäsarius von Arles († 542) gehört haben soll, wahrzunehmen ist. Im Gegensatz hierzu hatten die römischen Gürtel, zonae romanae, deren Pseudo-Alkuin<sup>7</sup> gedenkt, keine besondern Schließvorrichtungen, sondern ihre Enden wurden, wie das heutzutage noch der Fall ist, lediglich zum Zwecke des Gürtens zusammengeknüpft. Sehr häufig pflegte man im Mittelalter an der Innenseite des Zingulums Bänder anzubringen, mittels deren die eigentliche Gürtung bewerkstelligt wurde. Auch strickförmige Zingula waren nicht selten und werden schon im Inventar des Apostolischen Stuhles vom Jahre 1295 erwähnt<sup>8</sup>. Dem Zingulum letzterer Art wird sogar jetzt offiziell der Vorzug gegeben. Auf eine Anfrage, ob bandförmige Zingula gebraucht werden dürften, erwiderte die Ritenkongregation vom 24. November 1899: Tolerari potest enunciata consuetudo, ubi viget, donec cingula, hucusque adhibita, consumerentur<sup>9</sup>. Über die Maße des Zingulums bestehen keine allgemein verbindlichen Vorschriften. Wird das Zingulum gedoppelt angelegt, so ist nach Braun eine Länge von 3 m, wenn hingegen einfach, nur eine von 2,50 m erforderlich.

Die meisten Zingula des Mittelalters werden, wie auch gegenwärtig, von einfacher äußerer Gestalt, meist aus Linnen gewesen sein. Daneben kamen aber nach Ausweis mittelalterlicher Schatzverzeichnisse auch solche aus Seide vor. Zur Ornamentierung, für welche die geringe Breite des Zingulums ohnehin wenig Raum bot, dienten geometrische Figuren und Motive aus dem Pflanzen- und Tierreich, zuweilen wurden

<sup>1</sup> S. R. C. 22. Jan. 1701, n. 2067.

<sup>2</sup> S. R. C. 23. Dez. 1862, n. 3118.

<sup>3</sup> S. R. C. 8. Juni 1709, n. 2194.

<sup>4</sup> St 12, 35.

<sup>5</sup> De instit. cleric. l. 1, c. 17.

<sup>6</sup> n. 6.

<sup>7</sup> De div. off. c. 38.

<sup>8</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 111.

<sup>9</sup> Decret. authent. n. 4048.

auch bei besonders kostbaren liturgischen Gürteln Perlen und Edelsteine, goldene oder silberne Zierplättchen aufgenäht<sup>1</sup>. Wie schon oben erwähnt, entspricht es jetzt der kirchlichen Regel, das Zingulum aus weißer Leinwand herzustellen.

So oft die Liturgen sich das Zingulum um die Lenden legen, müssen sie fast notwendig der Mahnung ihres höchsten Herrn, dessen Diener sie ganz besonders am Altare sind, sich erinnern, der Mahnung: *Sint lumbi vestri praecincti . . . et vos similes hominibus expectantibus dominum suum*. Und weil der Herr von denen, welche ihm am Altar dienen, Keuschheit verlangt — woran schon die Aelbe erinnert —, die Keuschheit aber ohne strenge Beherrschung der geschlechtlichen Triebe und verkehrten Regungen, als deren Hauptsitz nach alttestamentlicher Anschauung<sup>2</sup> die Lenden galten, nicht möglich ist, so lag es dem Liturgen gewiß seit alters nahe, beim Anlegen des materiellen Zingulums den Herrn um das geistige Zingulum für die Keuschheit, d. i. um die Gnade der Selbstverleugnung und zugleich um die Gnade des Erlöschens der verführerischen fleischlichen Triebe im Körper (*humores libidinis*) zu bitten, wie es bis zur Stunde in dem Gebete geschieht, welches die Priester beim Anlegen des Zingulums sprechen: *Praecinge me, Domine, cingulo puritatis*<sup>3</sup> et *extingue in lumbis meis humorem libidinis, ut maneat in me virtus continentiae et castitatis*. Die aus dem früheren und späteren Mittelalter auf uns gekommenen Gebetsformeln beim Anlegen des Zingulums lauten im einzelnen verschieden, aber in allen wird der Lenden als Sitzes der Begierlichkeit gedacht und um das donum castitatis gebetet. Mit dieser Auffassung des Zingulums stimmen die Liturgiker von Amalar bis Durandus überein, wenn sie auch daneben noch andere symbolische Erklärungen verzeichnen. Schon bei Durandus<sup>4</sup> wird das Zingulum als die Geißeln gedeutet, mit welchen Pilatus den Heiland schlagen ließ. Etwas jüngeren Datums ist die Deutung auf die Fesseln des Herrn. — Am Zingulum pflegt bei der feierlichen Liturgie der Papst das Subzinktorium zu tragen. Es besteht dasselbe aus einem in der Mitte nach Art eines Manipels zusammengefalteten Stoffstreifen. Nahe an der Biegung ist derselbe zusammengenäht, so daß eine Masche entsteht, groß genug, um durch dieselbe das Zingulum hindurchzuziehen. Das eine untere Ende des Subzinktoriums ist geschmückt mit einem eingestickten goldenen Lamm, das andere mit einem goldenen Kreuz. Getragen wird dieser Ornat an der linken Seite. — Im Mittelalter waren verschiedene Namen für dieses Gewandstück üblich. Neben *subcinctorium* nannte man es auch *subcingulum*, *perizona*, im südlichen Italien *semicinctium* (*semicincthium*), nördlich der Alpen *halteus*, *praecinctorium*. Über den Ursprung des Subzinktoriums kann kein Zweifel bestehen, denn wie Thomas von Aquin<sup>5</sup> und Durandus<sup>6</sup> mit klaren Worten sagen, diente es anfänglich dazu, um

<sup>1</sup> Vgl. Braun, Die liturgische Gewandung 113—114.

<sup>2</sup> Vgl. Pf 37, 8.

<sup>3</sup> Im ersten Briefe Petri (1, 13) ist von einem „Gürtel der Lenden des Sinnes“ (*mentis*), also von einem Ungürteten des geistigen Menschen die Rede. *Cingulum puritatis* kann nun den Sinn haben: Gib mir ein Zingulum für meine seelische Reinheit, d. h. gib mir die Gnade, meine puritas fest zusammenzuhalten, sie vor dem Soder- und Loswerden zu bewahren, was durch Abtötung u. w. geschieht. *Cingulum puritatis* kann aber auch bedeuten: *cingulum*, das in der puritas besteht, die puritas selber ist; so wird auch *cingulum fidei* in dem Gebete zu nehmen sein, welches die Bischöfe beim Anlegen des Zingulums sprechen: *Praecinge me, Domine, cingulo fidei et virtute castitatis lumbos meos, et extingue in eis humorem libidinis, ut iugiter maneat in me vigor totius castitatis*.

<sup>4</sup> Rationale I. 3, c. 4, n. 6.

<sup>5</sup> In Lombard. I. 4, dist. 24, quaest. 3, art. 3.

<sup>6</sup> Rationale I. 3, c. 1, n. 3.

die Stola des Bischofs am Zingulum zu befestigen. Die Notwendigkeit einer besondern Vorrichtung hierzu mochte sich namentlich bei schön ausgestatteten Gürteln ergeben, die mehr zum Schmucke dienten, während eigene Bänder die Albe zusammenhielten. Da solch kostbare Gürtel wohl nur von Bischöfen oder höheren kirchlichen Würdenträgern getragen wurden, so ist es erklärlich, wenn das Subzinktorium schon seit dem 12. Jahrhundert, wo es zuerst von Bruno von Segni<sup>1</sup> erwähnt wird, als ein Bestandteil der bischöflichen Sakraltracht erscheint. Ausnahmen mögen immerhin stattgehabt haben; nach Beleth<sup>2</sup> und Ivo von Chartres<sup>3</sup> trugen höchst wahrscheinlich auch Priester diesen Ornat, sicher steht dieses fest von den Kanonikern der Mailänder Kathedrale<sup>4</sup>. Zu einem dem Papste reservierten Ornate wurde das Subzinktorium erst nach dem 14. Jahrhundert, da noch nach dem 14. römischen Ordo<sup>5</sup> die Kardinalbischöfe sich desselben bedienen durften. Übrigens war schon zur Zeit, als Stefaneschi diesen Ordo abfaßte, das Subzinktorium seinem früheren Zwecke, die Stola am Zingulum zu befestigen, entfremdet, da man nach Angabe des nämlichen Ordo bereits wie heute mittels der Enden des Zingulums die Stola in die richtige Lage brachte. Es diente daher bereits zu Beginn des 14. Jahrhunderts lediglich als Ornament. Die mittelalterlichen Liturgiker versuchten natürlich am Subzinktorium ihre symbolischen Erklärungen. Nach der angeblich von Hugo von St-Victor verfaßten Schrift *De caeremoniis*<sup>6</sup> bedeutet es den Eifer im Almosengeben, es bestünde aus einem doppelten Streifen, um zu zeigen, daß man zuerst mit seiner eigenen Seele Mitleid haben müsse, indem man die Sünde meide, hierauf mit dem Nächsten, indem man für dessen Bedürfnisse sorge. Nach Durandus<sup>7</sup> hingegen bedeutet das Subzinktorium wie das Zingulum die Keuschheit. Während aber letzteres die Keuschheit der Seele symbolisiere, erinnere das Subzinktorium, daß an der linken, daher minder vornehmen Seite getragen werde, an die Keuschheit des Leibes.

4. Aus der Albe entstanden zwei Gewänder, welche häufig nicht gehörig voneinander unterschieden werden: das Rochett und das Superpellizeum. In der äußeren Form unterscheiden sie sich gegenwärtig nur durch die größere oder geringere Weite der Ärmel; während nämlich das Rochett enge Ärmel besitzt, bilden das Charakteristikum des Superpellizeums die weiten Ärmel. Das Rochett, dessen erste Spuren sich schon im 9. Jahrhundert nachweisen lassen, entstand aus dem außerliturgischen linnenen Oberkleid (*camisia*), welches außerhalb Roms allen Klerikern zustand, in Rom aber schon frühzeitig als auszeichnendes Gewand der distinguierten Geistlichkeit galt. Auch gegenwärtig steht der *usus rochetti de iure* nur den Bischöfen, die nicht Regularen sind, und den Prälaten zu, ferner kraft speziellen päpstlichen Privilegiums auch Domherren und andern Kanonikern. — Da das Rochett sozusagen die Alltagsalbe der Kleriker war, so unterschied es sich auch nicht in der Form von der liturgischen Albe. Wie diese reichte es bis an die Knöchel hinab und mußte gegürtet werden. Noch im 15. Jahrhundert wies das Rochett eine immerhin beträchtliche Länge auf und reichte etwa bis gegen die Mitte des Schienbeins. Die Gürtung war aber bereits weggefallen. In neuerer Zeit mußte sich das Rochett eine stets zunehmende Kürzung gefallen lassen, bis es seine jetzige, mit der alten,

<sup>1</sup> Tract. de sacram. eccl. Migne, P. L. 165, 1104.

<sup>2</sup> Rationale c. 23.

<sup>3</sup> Sermo 3.

<sup>4</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 118.

<sup>5</sup> c. 48 53.

<sup>6</sup> c. 49.

<sup>7</sup> Rationale l. 3, c. 4.



würdigen Form oft stark kontrastierende Gestalt erhielt. Das Rochett war lange Zeit ein schmuckloses, einfaches Linnengewand; erst die aufblühende Spitzenindustrie hat ihre Erzeugnisse zur Verzierung auch dieses Gewandes dargeboten. Das Rochett ist kein eigentliches liturgisches Gewand, weshalb auch bei Spendung von Sakramenten und Sakramentalien dasselbe mit dem Superpellizeum vertauscht werden mußte, sondern bildet mit der Mozetta bzw. cappa magna das Chorkleid, den *habitus choralis*.

Im Gegensatz zum Rochett ist das Superpellizeum jüngerer Ursprungs und tritt erst gegen Ende des ersten oder mit Beginn des zweiten Jahrtausends auf. Es hat seine Heimat im Norden, wo man es über den Pelzkleidern (daher sein Name) zu tragen pflegte. Daher erwiesen sich auch eine größere Breite und weitere Ärmel als eine Notwendigkeit. Zunächst nur beim Chordienst verwendet, wird es schon seit dem 13. Jahrhundert bei allen kirchlichen Funktionen gebraucht und gilt als eigentliches liturgisches Gewand sämtlicher Kleriker. Auch das Superpellizeum erfuhr im Laufe der Zeit verschiedene Veränderungen. Das ursprünglich lange Gewand wurde mehr und mehr verkürzt, die Ärmel oft ins Ungemessene verbreitert, in späterer Zeit auch aufgeschlitzt, wodurch die sog. Flügelchorröcke entstanden. In neuerer Zeit beginnt man wieder zur älteren, würdigeren Form der Superpellizeen zurückzukehren.

a) Das Gewand, welches jetzt Rochett genannt wird, führte ehemals verschiedene Namen, wie z. B. *camisia* oder *alba romana*<sup>1</sup>, *subta* (*succa*, *sucta*)<sup>2</sup>. In Deutschland und in Nordfrankreich war dafür die Bezeichnung *saroth*, *sarcos*, *sarcotium*, *sarotus* in Gebrauch. Das Wort Rochett tritt zum erstenmal auf im 13. Jahrhundert, und zwar zunächst in England, wo schon 1220 in den Inventaren der Pfarrkirchen von Ruscomb und Hill Deverell<sup>3</sup> *rochettae* erwähnt werden. Auch die Synode von Trier (1238) bestimmt, daß die Priester, wenn sie sich zum Gottesdienst begeben, *camisia* i. e. *rochetto* induantur<sup>4</sup>. Dem Wort Rochett liegt der gleiche Stamm wie unserem deutschen „Rock“ zu Grunde.

Das Rochett tritt, wenn auch noch nicht unter diesem Namen, im 9. Jahrhundert bereits als Bestandteil der außerliturgischen klerikalen Tracht auf. Wenn nämlich im Jahre 889 Rikulph von Soissons<sup>5</sup> ausdrücklich untersagen muß, sich der Alltagsalbe auch bei der Feier der heiligen Geheimnisse zu bedienen, und Regino von Prüm<sup>6</sup> den Bischof anweist, sich bei Visitationen nach dieser Richtung hin zu erkundigen, so setzen solche Anordnungen voraus, daß vom Klerus auch im profanen Verkehr eine Albe getragen wurde, welche sich von der liturgischen nicht oder wenigstens nicht wesentlich unterschied. Dieses klerikale, außerliturgische Gewand hat Honorius von Autun<sup>7</sup> im Auge, wenn er bemerkt, daß der Priester bei der Vorbereitung zur heiligen Messe *mundae vestes* anziehen soll, welche nach dem Zusammenhang nicht die liturgischen sein können. Auch der Verfasser<sup>8</sup> der im Anfang der Schriften Hugos von St-Viktor enthaltenen *Sermones* kennt eine *linea interior*, welche unter der Albe, der *linea exterior* getragen werden mußte. In Rom selbst war, wie das dem 9. Jahrhundert angehörende Kleiderverzeichnis des fünften Ordo beweist, eine

<sup>1</sup> Ordo rom. XIII 2.<sup>2</sup> Ordo rom. XV 70.<sup>3</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 127.<sup>4</sup> Hartzheim, Conc. Germ. III 559.<sup>5</sup> Capit. c. 7.<sup>6</sup> De discipl. eccl. inq. n. 66.<sup>7</sup> Gemma animae I 199.<sup>8</sup> Sermo 14.

camisia, d. h. eine Tunika mit engen Ärmeln, welche unter der eigentlichen Albe getragen wurde, bekannt. Im Gegensatz zu andern Ländern aber scheint in Rom schon damals diese Albe den Charakter einer besondern Auszeichnung an sich getragen zu haben, da sie nur beim Papst und bei den Diakonen erwähnt ist. Den Charakter einer auszeichnenden Gewandung wahrte dem Rochett auch das vierte Laterankonzil<sup>1</sup>, nach dessen Bestimmung die Bischöfe, so oft sie öffentlich auftraten, selbst außerhalb der Kirche *superindumenta linea* tragen sollten. Jenseits der Alpen jedoch erschien das Rochett noch nicht als privilegiertes Kleidungsstück, sondern stand auch einfachen Priestern zu, während es solchen von Rom aus nur als besondere Gnade verliehen wurde, wie z. B. von Benedikt XII. im Jahre 1339 den regulierten Kanonikern. Dem Herstellen der liturgischen Einheit suchte man von Rom aus auch andernwärts dem Rochett als privilegiertem Gewande Anerkennung zu verschaffen: nach Vorschrift des *Caeremoniale episcoporum*<sup>2</sup> überreicht der Papst selbst einem neutreierten Bischof, der sich an der Kurie aufhält, das Rochett. In dem Dekrete, welches dem Missale vorgedruckt ist, wird der Gebrauch des Rochetts allen verboten, welchen es nicht de iure zusteht. De iure aber steht es nur den Bischöfen und Säkularprälaten zu, de privilegio den meisten Säkularkapiteln. Da aber noch jetzt das Rochett nicht als *vestis sacra*<sup>3</sup> gilt, so ist sein Gebrauch bei der Spendung der heiligen Sakramente und bei Vornahme von Segnungen verboten<sup>4</sup>. In einem solchen Falle mußte die Mozetta, die gewöhnlich mit dem Rochett getragen wird, abgelegt und über dem Rochett das Superpelliceum angezogen werden. Nur für die Spendung des heiligen Bußsakramentes könnten Rochett und Mozetta gebraucht werden, wenn eine *consuetudo* vorhanden ist<sup>5</sup>. Nach einer Entscheidung der Ritenkongregation<sup>6</sup> kann, wenn eine allgemeine, historisch begründete Gewohnheit, das Rochett zu tragen, vorliegt, selbst für den Klerus einer ganzen Diözese das Tragen des Rochetts außerhalb der Spendung der heiligen Sakramente und Sakramentalien erlaubt werden<sup>7</sup>.

b) Ist das Rochett nur ein Teil der außerliturgischen klerikalen Gewandung, so muß das Superpelliceum von Anfang an als Bestandteil der Sakralkleidung angesehen werden. Der Name *superpelliceum*, wofür schon in einer testamentarischen Verfügung Gregors von Antibari<sup>8</sup> und beinahe gleichzeitig auch bei Sicard von Cremona<sup>9</sup> der Name *cotta* vorkommt, deutet, wie schon aus seiner Etymologie hervorgeht, auf ein Gewand hin, welches über der Pelzkleidung getragen wurde<sup>10</sup>. „Die Pelzkleider waren namentlich in den feuchtkalten Gegenden des Nordens heimisch. Sie waren hier in der That wegen der mangelhaften Erwärmung der Wohnungen und Klosterräume ein Bedürfnis. Insbesondere aber machte sie der lange Aufenthalt in den frostigen und zugigen Kirchen, wie ihn der viele Gottesdienst und das Chorgebet bei Tag und Nacht erheischte, zur eifigen Winterszeit als Schutz gegen die Kälte notwendig.“<sup>11</sup> Deshalb wurde schon auf der Achener Synode vom Jahre 817<sup>12</sup> bestimmt, daß der Abt für jeden Mönch zwei bis an die Knöchel reichende Pelzkleider besorge. Auch die Prämonstratenserstatuten<sup>13</sup> sehen für einen jeden Kanonikus zwei Tuniken und ein polli-

<sup>1</sup> can. 16.      <sup>2</sup> L. 1, c. 1, n. 2.

<sup>3</sup> S. R. C. 10. Jan. 1852, n. 2993.

<sup>4</sup> S. R. C. 23. März 1882, n. 3542.      <sup>5</sup> De Herdt, Praxis pontif. 56.

<sup>6</sup> 27. Febr. 1847, n. 2935.      <sup>7</sup> Manuale decret. 67.

<sup>8</sup> Bona, Rer. liturg. I. 1, c. 24, § 20.

<sup>9</sup> Mitrale I. 2, c. 7. Migne, P. L. 123, 59.

<sup>10</sup> Super tunicas pelliceas: Durandus, Rationale I. 3, c. 1, n. 11.

<sup>11</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 139.

<sup>12</sup> can. 22. Hartzheim, Conc. Germ. II 4.

<sup>13</sup> Pars IV, c. 14 bei Martène, De antiq. eccl. rit. III, App.

ceum vor. Die Pelzkleider, welche man trug, veranlaßten eine Abänderung der liturgischen Tunika. Vor allem mußten die Ärmel erweitert werden, um das Anziehen zu erleichtern; dann empfahl es sich nicht, die Tunika, die auf das weite Pelzgewand zu liegen kam, zu gürteln. Zum erstenmal ist das Superpellizeum erwähnt in einer Bestimmung der Synode von Coyaca in Spanien (1050)<sup>1</sup>: Vestes presbyterorum sint superpilitium, amictus, alba. Zuerst kam das Superpellizeum auf beim Chorgebet, seit dem 13. Jahrhundert findet es auch bei der Spendung der heiligen Sacramente und Sacramentalien Verwendung<sup>2</sup>. Im Laufe der Zeit erfuhr dieses Ornatstück viele Veränderungen. Es wurde namentlich in der Zeit des Barock, wie das Rochett, mehr und mehr verkürzt, so daß es häufig, wie noch gegenwärtig in den italienischen Kirchen, kaum über die Hüften hinabreichte. Die meisten Veränderungen aber erfuhr die Ärmel, welche, namentlich im 16. Jahrhundert, eine überaus große Breite erhielten. Da nun solche Ärmel notwendig die Bewegung der Hände und Arme behinderten, so schnitt man anfänglich die Ärmel oben auf, um durch diese Öffnung die Arme hindurchzusteden. Bald aber ging man einen Schritt weiter, indem man nicht bloß eine Öffnung schnitt, sondern die Ärmel ihrer ganzen Länge nach aufschlitzte, wodurch die sog. Flügelchorröcke entstanden. Im Pontifikale des Bischofs Gundekar von Eichstätt erscheinen bereits auf den aus dem Ende des 15. Jahrhunderts stammenden Bildern die Kleriker in weitärmeligen Superpellizeen oder Flügelchorröcken<sup>3</sup>. Noch andere Umbildungen erfuhr dieses liturgische Gewand, nicht immer zu seinem Vorteil. Wohl die ärgste Mißbildung des Superpellizeums besteht darin, daß man es auch noch, wie es bei den Dalmatiken und Tunizellen geschieht, an den beiden Seiten aufschnitt oder es als bloßen Überwurf behandelte, der ähnlich wie die Kasula lediglich in der Mitte eine Öffnung zum Durchstecken des Kopfes ließ. Demgegenüber wahrte jenes Superpellizeum, bei welchem man die Ärmel nach Art des antiken Kolobium abge schnitten hatte, immerhin noch besser den alten Charakter des Gewandes. — Im Mittelalter waren die Superpellizeen ohne Saumstickerei; Spitzen an denselben kamen erst im 17. Jahrhundert auf. Zu gleicher Zeit fand auch das Fälteln weitere Verbreitung, besonders in Italien, wo die altherwürdige Cotta vielfach zu einer Art gefältem Panzerhemd zusammenschrumpfte.

Das Superpellizeum gilt als Sakralgewand der Kleriker sämtlicher Weihengrade. Wohl hat das Tridentinum<sup>4</sup> dringend gewünscht, es möchten, wie das noch im Mittelalter der Fall gewesen, wenigstens an Cathedral-, Kollegiat- und größeren Pfarrkirchen fortan die niederen Kirchen- und Altardienste nur mehr von Trägern der betreffenden niederen Weihen verrichtet werden; allein trotzdem ist es schon längst überall so weit gekommen, daß der Dienst der Ostiarier und Acolythen fast regelmäßig von Laien, besonders Knaben, verrichtet wird. Schon der hl. Karl Borromäus verordnete, daß in jenen Fällen, wo Dienste der Minoristen an Laien übertragen werden müssen, letztere hierbei das Gewand der Kleriker, Talar und Superpellizeum, zu tragen haben<sup>5</sup>. Eine allgemeine kirchliche Vorschrift besteht zwar hierüber nicht; doch wird es wohl dem Herkommen entsprechen, daß die Laienmesner in Kirche und Sakristei einen schwarzen Talar, und wenn sie einen eigentlichen liturgischen Dienst, z. B. am Altar, verrichten, über dem Talar das Superpellizeum tragen. Das gleiche ist auch für die ministrierenden Knaben zu empfehlen. Die *Instructio pastoralis Eystettensis*<sup>6</sup> schreibt für die Mesner vor: Ubi possibile et congruum videtur, aeditui, dum

<sup>1</sup> Mansi, Conc. coll. XIX 791.<sup>2</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 141.<sup>3</sup> Die Abbildungen sind reproduziert bei Schlect, Eichstätts Kunst, Eichstätt 1901.<sup>4</sup> Trid. sess. XXIII de reform. c. 17.<sup>5</sup> Hardouin, Conc. coll. X 858.<sup>6</sup> p. 533.



sacris functionibus assistant, etiam aliqua veste talari et superpelliceo induantur; bezüglich der Ministranten wird verfügt: Semper parati sint habitu choral.

Die symbolische Bedeutung des Superpelliceums ist im wesentlichen dieselbe wie die der Albe. Als glänzend weißes Linnengewand sinnbildet es das Rechtfertigungsleben in Christo, die nova creatura, weshalb der Bischof bei Übergabe desselben an den Tonsuristen im engsten Anschlusse an die Stelle Eph 4, 24 spricht: Induat te Dominus novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis.

#### § 48. Die liturgische Oberkleidung (1. Kasula; 2. Pluviale; 3. Dalmatiz und Tunizella).

1. Das Messgewand (casula, planeta) entstammt der antiken Pänuia, einem weiten, ringsum geschlossenen Mantel, welcher lediglich mit einer Öffnung zum Kopfdurchlaß versehen war. In dieser weiten Form („Glockentafel“) erhielt sich die Planeta lange Zeit, bis man gegen Ende des Mittelalters anfang, sie an den Seiten zuzufügen. Dadurch wurden zwar die Bewegungen der Arme freier, das Gewand aber hüfte, wie namentlich die verunstalteten Kaseln des 18. Jahrhunderts zeigen, viel an seiner Würde ein. Eine bestimmte Vorschrift über die Form des Messgewandes existiert nicht, auch die Typen, die sich in einigen Ländern allmählich gebildet haben, verpflichten keineswegs zur Nachbildung. Als Verzierung liebte man schon frühzeitig das (später sogenannte) Gabelkreuz, mitunter auch einen Vertikalstab, der an der Vorderseite mit einem Querbalken abschloß, anzubringen; erst in neuerer Zeit wurde ein geradliniges Kreuz an der Vorder- und Rückseite der Planeta gebräuchlich. Der Stoff, aus welchem die Kasula hergestellt wird, ist nach altem kirchlichem Herkommen Seide, welche durch neuere Bestimmungen zudem ausdrücklich gefordert wird.

Die Planeta gilt gegenwärtig fast ausschließlich als Priestergewand (vestis sacerdotalis)<sup>1</sup>. In alter Zeit aber stand sie sämtlichen Weihengraden zu; in der Abent- und Fastenzeit wird sie noch gegenwärtig von Diakon und Subdiakon getragen, allerdings in der Form der planeta plicata. Die Kasula wird nur bei der Feier der heiligen Messe oder bei solchen Funktionen gebraucht, die mit der heiligen Messe in innerem Zusammenhange stehen. Weil über allen andern liturgischen Gewändern getragen und sie alle umhüllend, galt die Planeta schon im früheren Mittelalter als Symbol der alle andern Tugenden überragenden<sup>2</sup>, alles, selbst die Sünden bedeckenden charitas<sup>3</sup>. Darum spricht noch jetzt der weihende Bischof, wenn er dem Presbyteranden die Planeta überreicht: Accipe vestem sacerdotalem, per quam charitas intelligitur: potens est enim Deus, ut augeat tibi charitatem et (sc. per charitatem) opus perfectum<sup>4</sup>; und wenn er am Schluß der Weihe die Planeta vollends entrollt, spricht er: Stola innocentiae induat te Dominus, da ja Unschuld und Heiligkeit Früchte der charitas sind. Weil auf den Schultern liegend, gilt die Planeta als Sinnbild des iugum Domini, weshalb der Priester beim Anziehen des Messgewandes sprechen muß: Domine, qui dixisti: Iugum meum

<sup>1</sup> Pontif. Rom.

<sup>2</sup> 1 Kor 13, 13.

<sup>3</sup> 1 Cor 13, 4 ff. 1 Petr 4, 8.

<sup>4</sup> Rom 13, 10.

suave est, et onus meum leve: fac, ut istud portare sic valeam, quod consequar tuam gratiam. Das Gebet, welches der Bischof bei dieser Gelegenheit zu sprechen hat, weist nur geringe Modifikationen auf, durch welche der Inhalt nicht berührt wird. Auf das Leiden Christi gedeutet, stellt die Kasel den Purpurmantel dar, mit welchem die Soldaten den Herrn bekleideten.

a) Die beiden offiziellen Bezeichnungen für das Messgewand sind *planeta* und *casula*. Die bei den mittelalterlichen Liturgikern beliebte Etymologie des Wortes *planeta* — schon bei Isidor von Sevilla<sup>1</sup> tritt die Ableitung des Wortes von *πλανᾶσθαι*, umherirren, auf, weil die Säume des breiten Gewandes gleichsam unregelmäßig „umherirren“, umherflatterten<sup>2</sup> — vermag nicht zu befriedigen. Ganz natürlich aber leitet sich, wie ebenfalls Isidor von Sevilla an gleicher Stelle betont, das Wort *casula* von *casa* ab und bedeutet „Hüttchen, kleine Hütte“, zu welcher Bezeichnung die ursprüngliche Form des Gewandes, das den ganzen Körper einschloß, die Veranlassung gab. *Casula* wird namentlich bei den liturgischen Schriftstellern des frühen Mittelalters, bei Rabanus Maurus, Walafried Strabo, Amalarius und Pseudo-Alkuin gebraucht. Im Norden ist *casula* die gebräuchlichere Bezeichnung geblieben; vergleiche das französische *chasuble*, das deutsche „Kasel“. Der Name *planeta* herrscht in den römischen und italienischen Quellen vor, wie noch gegenwärtig im *Caeremoniale episcoporum* (auch im italienischen *pianeta*), während das jetzige römische Missale und Pontifikale mit den Bezeichnungen abwechseln. — Ältere, nunmehr außer Gebrauch gekommene Namen des Messgewandes sind *amphibalus* und *infula*. *Amphibalus* hat in Gallien vor Einführung der römischen Liturgie einige Verbreitung gefunden, *infula* aber tritt als Bezeichnung des Messgewandes erst im 2. Jahrtausend, besonders in Frankreich auf. His supradictis (sc. vestibus), sagt z. B. das *Speculum de mysteriis ecclesiae*, *casula* apponitur, quae alio nomine *planeta* vel *infula* dicitur<sup>3</sup>.

Die *Planeta* ist hervorgegangen aus der antiken *paenula* (wahrscheinlich von *pannus*, das Tuch, sich ableitend), welche im Altertum eine geradezu internationale Verbreitung erlangt hatte und im Orient wie im Abendland von allen Ständen und von beiden Geschlechtern getragen wurde. Die *Pænula* war ein ärmelloser Überwurf, welcher den ganzen Körper umgab und oben nur eine Öffnung zum Kopfdurchlaß besaß; zuweilen war sie auch mit einer Kapuze versehen. Der *Pænula* wird wiederholt von Prosaschriftstellern gedacht, wie z. B. von Cicero<sup>4</sup> und Horaz<sup>5</sup>, bald erscheint sie als Reisemantel, bald als Überwurf zum Schutze gegen die Winterkälte. Auch der vom heiligen Apostel Paulus<sup>6</sup> erwähnten *paenula* wird der Charakter eines Reisemantels geeignet haben. Schon im 3. Jahrhundert erfreute sich die *Pænula* beim gewöhnlichen Volke und namentlich beim Militär großer Beliebtheit, von den höheren Ständen wurde sie nur ausnahmsweise, z. B. auf Reisen, getragen; doch bereits gegen Ende des 4. Jahrhunderts bestimmt ein Kleidergesetz<sup>7</sup> dieses Kleidungsstück zum Alltagsgewand der Senatoren, während die Toga für festliche Gelegenheiten als Staatskleid nach wie vor sich behaupten konnte. Hatte die *Pænula* sich einmal einen Platz unter den von den besseren Ständen getragenen Kleidungsstücken erworben, so stand nichts im Wege, dieselbe auch beim Gottesdienste zu tragen. Schon auf einem Fresko

<sup>1</sup> Etym. I. 19, c. 24.

<sup>2</sup> So schreibt z. B. Honorius von Autun: Haec vestis (i. e. casula) etiam planeta — quod error sonat — vocatur, eo quod errabundus limbus eius utrimque in brachia sublevatur (Gemma animae c. 207).

<sup>3</sup> Migne, P. L. 177, 353.

<sup>4</sup> Pro Milone 20. Pro Sestio 38. Atticus 13, 33.

<sup>5</sup> Ep. I, 11 18.

<sup>6</sup> 2 Tim 4, 13.

<sup>7</sup> Cod. Theod. I. 14, distinct. 10 de habitu.

des 3. Jahrhunderts erscheint ein Bischof mit der Pänula angetan<sup>1</sup>; ebenso stellen auch die dem 5. Jahrhundert angehörenden Mosaiken der Kapelle des hl. Satyrus zu S. Ambrogio in Mailand den hl. Ambrosius mit der Pänula bekleidet dar<sup>2</sup>. Auf dem berühmten, aus dem 6. Jahrhundert stammenden Mosaikbild von S. Vitale in Ravenna trägt Erzbischof Maximinus Pänula und Pallium. Mit den monumentalen Quellen stimmen auch die schriftlichen überein. Gregor von Tours erwähnt *casulae candidae, quae per festa paschalia humeris sacerdotum imponuntur*<sup>3</sup>; im 7. Jahrhundert bestimmt schon das vierte Konzil von Toledo, daß ein degradierter Priester durch Übergabe der Planeta wieder restituirt werden sollte. Mit ihrer Verwendung im liturgischen Dienste hörte aber die Pänula nicht sofort auf, auch profanes Gewand zu sein. Noch zur Zeit des Johannes Diaconus gab es im Kloster des hl. Andreas zu Rom ein Bild, welches den Vater Gregors d. Gr. mit der Pänula bekleidet darstellte<sup>4</sup>. Wahrscheinlich ist auch im 7. Jahrhundert die paenula nicht völlig aus der Reihe der profanen Gewänder verschwunden.

b) In ihrer äußeren Form mußte die antike Pänula gar manche Wandlungen durchmachen, bis aus ihr das moderne Meßgewand entstand. Da die Pänula, so praktisch sie sich auch gegen die Unbilden der Witterung erwies, durch ihre weite Form den Gebrauch der Hände und Arme vielfach behinderte, so treten schon im Altertum Bestrebungen auf, diesem Mißstand zu begegnen. Man schloß zuweilen die Pänula vom unteren Saum bis gegen die Brust zu auf<sup>5</sup>; auch kam es vor, daß man sie seitlich aufrollte und auf die Schultern legte<sup>6</sup>. Bei der liturgischen Kasel begegnet uns lange Zeit keinerlei Versuche, das anfänglich weite, würdige Gewand, das man wegen seiner Gestalt nicht mit Unrecht *Stoekentafel* nennt, behufs größerer Bequemlichkeit irgendwie zu verkürzen oder zuzustutzen; erst im 13. Jahrhundert geht man daran, die Form der Kasel zu verändern, indem man das Gewand zunächst an den Seiten verkürzte. Es geschah dies vielleicht auch in Anlehnung an die herrschende Kunststrichtung; denn eine Beschneidung an den Seiten mußte fast notwendig zu einer Zuspitzung der unteren Enden der Kasel führen, eine spitz zulaufende Kasel aber bequeme sich besser als eine unten abgerundete dem herrschenden Geschmacke des „Spitzbogenstiles“ an. Anfänglich, namentlich im 14. und 15. Jahrhundert, hielten sich die Veränderungen, die man an der Kasel vornahm, in mäßigen Grenzen; namentlich war man im Süden in dieser Hinsicht konservativer als in Deutschland und Frankreich. Erst das 16. Jahrhundert ist für die alte Form der Kasel verhängnisvoll geworden. Der Ausschneidungsprozeß selbst hat verschiedene Phasen durchgemacht. Anfänglich reichte die ausgeschnittene Kasel an den Armen noch bis an die Ellbogen, ja unter dieselben, das ziemlich spitz auslaufende Vorder- und Rückenteil bis an die Knöchel herab; allmählich schnitt man an den Armen noch mehr aus, verminderte die Längen der Kasel und gab ihren Enden statt der spitzen eine mehr geschweifte, abgerundete Form. Übrigens war die Kasel bis tief ins 17. Jahrhundert herein auch in Deutschland immer noch ein würdiges, beträchtlich langes<sup>7</sup> und faltenreiches Ge-

<sup>1</sup> Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen, Tafel 1.

<sup>2</sup> Abbildung bei Braun, Die liturgische Gewandung 158.

<sup>3</sup> Migne, P. L. 71, 1045.

<sup>4</sup> Ebd. 75, 229.

<sup>5</sup> Eine solche Pänula trägt Trajan auf dem Relief der Trajanssäule. Abbildung bei Braun, Die liturgische Gewandung 241.

<sup>6</sup> Wie dies ersichtlich ist auf einer im vatikanischen Museum befindlichen Grabstele eines Centurio. Abbildung bei Braun, Die liturgische Gewandung 241.

<sup>7</sup> Darum enthalten Missale (Rit. celebr. I. 8, c. 6) und Caeremoniale episcoporum (I. 1, c. 9, n. 5; I. 2, c. 8, n. 69) noch die Vorschrift, daß der Diakon bei der Elevation von Hostie und Kelch den hinteren Teil des Meßgewandes etwas in die Höhe



wand; erst seit dem 18. Jahrhundert gelangte von Frankreich aus eine unschöne, weit ausgeschnittene Kaselform auch bei uns in Aufnahme und wußte sich lange Zeit zu erhalten. In Rom hatte man diese Verbildungen der Kasel im großen und ganzen nicht angenommen und eine weite, würdigere Form beibehalten, der man sich auch in Deutschland seit der Mitte des 19. Jahrhunderts infolge der Regeneration des gesamten Paramentenwesens immer mehr näherte. Braun<sup>1</sup> unterscheidet die modernen Kaseln nach vier Typen, einem römischen (italienischen), französischen, spanischen und deutschen Typus. Die römischen Kaseln zeigen bei einer Rückenbreite von 75 cm und einer Länge von 1,20 m nur mäßige seitliche Ausschnitte; ihnen kommt zunächst der deutsche Typus mit einer Länge von ca 1,15 m und einer Rückenbreite von ca 70 cm. Die französischen Kaseln charakterisieren sich durch kleinere Maße gegenüber der deutschen und römischen Form. Die spanische Kasel hingegen zeigt den ausgeprägtesten Typus der sog. Baßgeigenform, die Rückenbreite beträgt etwa 45 cm, die untere Breite 60 cm, die Länge nur 1 m. — Auch die Verzierung des Messgewandes weist eine geschichtliche Entwicklung auf. Ein sehr früh, schon auf den Mosaiken von S. Vitale in Ravenna auftretender Schmuck des Messgewandes ist das später so genannte Gabelkreuz. Ursprünglich eine Verzierung selbst profaner Gewänder (sogar auf dem Gewande von Juden findet es sich dargestellt<sup>2</sup>, so daß an einen christlich-symbolischen Ursprung dieser Verzierung nicht zu denken ist), wird es seit dem 2. Jahrtausend immer häufiger auf den Kaseln angebracht. Beginnend am unteren Saume der Planeta, steigt ein Vertikalstab in der Mitte des Gewandes in die Höhe, um unter der Brust bzw. unter den Schultern sich zu gabeln und wie ein Pallium die Schultern zu umziehen; zuweilen jedoch, namentlich bei der älteren Form des Gabelkreuzes, wird der Vertikalstab auch über den Gabelungspunkt hinaus bis zum Kopfdurchlaß weitergeführt. Neben dem Gabelkreuz, das besonders in Deutschland, Frankreich und England heimisch war, kannte man als Verzierung auch das horizontalarmige Kreuz, das im Laufe des 15. Jahrhunderts immer größere Verbreitung fand und schließlich das Gabelkreuz ganz und gar verdrängte. Beschleunigt wurde dieser Prozeß durch die immer mehr beliebte seitliche Zustoßung der Kasel, wodurch schließlich die Anbringung eines Gabelkreuzes ohnehin zur Unmöglichkeit wurde. Eine einfachere Verzierung des Messgewandes war während des Mittelalters in Italien herrschend; sie bestand lediglich aus einem vertikalen Stab auf der Vorder- und Rückseite der Planeta, einem Querstück zu diesem Besatz, der wohl zunächst den praktischen Zweck hatte, ein weiteres Einreißen des Kopfdurchlasses zu verhindern, und einem Besatz rings um den letzteren. Nicht alle Kaseln des Mittelalters waren mit einer solchen Verzierung versehen; erst die Neuzeit pflegte regelmäßig Verzierungen an den Messgewändern anzubringen, wenn auch dieselben häufig höchst einfach, lediglich in Borten bestehend gehalten waren. Auch bestickte Messgewänder waren im Mittelalter verhältnismäßig selten, da solche beim Celebrieren sich nicht leicht auf die Arme nehmen ließen und zudem die Stidereien nicht recht zur Geltung gekommen wären. Erst die Zeit des Barock und Rokoko schuf bestickte Gewänder in größerer Zahl, freilich oft auf Kosten des Charakters der Planeta als Gewand, welche Bezeichnung der brettersteif auf Brust und Rücken aufliegenden Planeta nicht mehr gegeben werden konnte.

c) Aus welchem Stoffe die liturgische paenula in der ersten Zeit ihrer kirchlichen Verwendung regelmäßig hergestellt wurde, läßt sich nicht mehr bestimmen. Doch darf

hebe. Eine Erinnerung an die alte Form der planeta ist auch in folgender Bestimmung des Caer. ep. (l. 2, c. 8, n. 19) enthalten: Induitur ab eisdem (sc. diacono et subdiacono) planeta, quae hinc inde super brachia aptatur, et revolvitur diligenter, ne illum impediatur.

<sup>1</sup> Die liturgische Gewandung 150.

<sup>2</sup> Ebd. 210.

jedenfalls angenommen werden, daß man zu diesem Zwecke nur bessere und kostbarere Stoffe verwendete. Da nun schon in der Stiftungsurkunde<sup>1</sup> einer Landkirche bei Tivoli aus dem Jahre 471 seidene Wandverkleidungen erwähnt werden, so sind jedenfalls Seidenstoffe<sup>2</sup> für die Kasel nicht allzu selten gewesen. Der Markt für diese Stoffe war lange Zeit in Alexandrien, Damaskus und besonders in Byzanz. Später kamen auch die Produkte der unter Kaiser Justinian in Morea eingeführten Seidenindustrie hinzu, so daß an Seidenstoffen kein Mangel mehr war. Die Kreuzzüge, welche Morgenland und Abendland in enge Verbindung brachten und manch kostliches Kleinod der Kunst in den Schatzkammern Europas bargen, füllten auch die Sakristeien der Kirchen mit Gewändern aus kostbaren Seidenstoffen. Bald bedurfte es nicht mehr dieser importierten Gewebe, da im Abendlande selbst eine rege Seidenmanufaktur sich zu entwickeln begann, namentlich in Sizilien und Spanien, wo sich fleißige Muselmanen dieses Industriezweiges bemächtigt hatten. Im 13. Jahrhundert war bereits Lucca ein berühmter Industrieort für Seidenerzeugnisse, ihm eiferten bald Mailand, Genua und Venedig nach, deren Produkte im 14. und 15. Jahrhundert den abendländischen, besonders aber den deutschen Markt überschwemmten. Die Seidenstoffe waren bis ins 12. Jahrhundert meist einsarbig, nur bisweilen nach Art von Damastgeweben gemustert. Seit dieser Zeit aber kommen zwei- oder mehrfarbige Seidenstoffe vor, bei welchen naturgemäß die Zeichnungen klarer hervortreten. Als Dessins dienen geometrische Figuren, meist Kreise oder Polygone, welche mit Tierfragen, wie Löwen, Greifen, Adler, ausgefüllt sind. Zuweilen kommen diese Tiergestalten auch ohne Eingliederung in geometrische Figuren zur Darstellung. Seit dem 15. Jahrhundert ist der Granatapfel ein in unzähligen Variationen wiederholtes Ornamentmotiv. Bei der Wahl des Granatapfelmotives mochte immerhin eine Erinnerung an Ex 28, 33 sich lebendig erwiesen haben; doch kommen im allgemeinen Dessins mit spezifisch christlicher oder religiöser Auffassung nur ganz selten vor. Ja bei genauerer Betrachtung hätten manche Stoffe gerade wegen ihrer Zeichnung von kirchlicher Verwendung überhaupt ausgeschlossen werden müssen. „Denn Löwen, die Gazellen würgen, Falken, die auf Hasen stoßen, zähnefleischende Hunde, die an der Kette liegen, Halbmonde um Halbmonde, Mädchen, die Wasser schöpfen, um Hunde damit zu tränken, Frauengestalten, die aus einer Tritonsmuschel hervorragen und Nege auswerfen, Schwäne, die über das Wasser rudern, Affen im Spiel mit einem Hunde, der auf einem vierräderigen Karren sitzt, ein Hund im Kampf mit einem ergriminten Schwan, Anrufungen Allahs u. ä. sind nicht gerade passende Darstellungen für Messgewänder und sonstige Paramente.“<sup>3</sup> Bildeten im Mittelalter seidene Kaseln immerhin die Regel, so gab es doch vereinzelt auch solche aus Leinwand oder Baumwolle, selbst im päpstlichen Paramentschätze<sup>4</sup>, zumal bis in die neueste Zeit ausdrückliche Bestimmungen über den Stoff der Kasel mangelten. Darum konnte es noch im 18. Jahrhundert vorkommen, daß man Kaseln aus Leder herstellte<sup>5</sup>. Im Dome zu Prag befindet sich sogar ein Messgewand aus Stroh! Nach einigen neueren Bestimmungen, die nur das liturgische Herkommen fixieren, sind Manipel, Stolen

<sup>1</sup> Duchesno, *Libor Pontif.* I cXLVII. Die daselbst mitgeteilte Charta Cornutiana berichtet von *vela tramosirica, vela olosirica*. Braun, *Die liturgische Gewandung* 200.

<sup>2</sup> Über Geschichte der Seidenweberei und der Sticerei vgl. Voß, *Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters* I; ferner Braun, *Die liturgische Gewandung* 200—209.

<sup>3</sup> Braun, *Die liturgische Gewandung* 206.

<sup>4</sup> Ebd. 102.

<sup>5</sup> Solche Messgewänder aus Leder trifft man zuweilen noch in Museen, z. B. im bischöf. Diözesanmuseum in Eichstätt.

und Kaseln aus Leinwand oder Baumwolle verboten<sup>1</sup> und nur solche aus Seide gestattet; verboten sind ferner Meßgewänder, an welchen sich Glasperlen befinden oder in welche Glasfäden eingewebt sind<sup>2</sup>.

d) Die Planeta war ursprünglich nicht den Priestern allein reserviert, wie dies gegenwärtig fast ausnahmslos der Fall ist. Bei der großen Beliebtheit und Verbreitung der Pänula ist dies von vornherein anzunehmen und wird zudem noch durch ausdrückliche Zeugnisse bestätigt. So sagt z. B. Amalar von der Kasel: *Pertinet generaliter ad omnes clericos*<sup>3</sup>. Damit stimmt überein, wenn nach dem ersten römischen Ordo auch die Acolythen sich der Planeta bedienen, auf der Planeta das Evangelienbuch oder den Skypthos halten usw., und wenn der sechste Ordo die Planeta selbst beim Lektor kennt<sup>4</sup>. Nach Ausweis des zweiten und dritten Ordo trugen auch die Subdiakonen die Planeta, selbst die Diakonen, letztere nur bei den Stationsprozessionen, in der Kirche aber mußten sie sich der Planeta im Presbyterium entledigen<sup>5</sup>. Ihr eigentliches liturgisches Kleid für die Opferfeier war die Dalmatik. Nur an einzelnen Tagen trugen sie auch bei der heiligen Messe gleichwie die Subdiakonen die Planeta. Schon Amalar sagt, daß der Diakon an einzelnen Orten von Septuagesima an und im Advent sich der Dalmatik nicht bediene<sup>6</sup>. Der Grund für diese Bestimmung ist darin zu suchen, daß die Dalmatik von heller Farbe war und sich somit sofort nach außen hin als ein Gewand der Freude repräsentierte, das für Tage der Trauer und Buße nicht geeignet schien. Aus diesem Grunde verfügte schon der Ordo von St-Amand<sup>7</sup>, daß bei der Prozession an Lichtmeß *planetae nigrae*, am Karfreitag und bei den Bittprozessionen *planetae fuscae* von den Leviten getragen werden sollen. In der Zeit, in welcher Amalar schrieb, war übrigens dieser römische Gebrauch noch nicht wie gegen Ende des 11. Jahrhunderts allgemein durchgedrungen, wo nach Angabe des Johannes von Avranches<sup>8</sup> für den Advent, die Septuagesimal- und Quadragesimalzeit bis Gründonnerstag, für die Quatembertage und Exequien den Leviten der Gebrauch der Kasel vorgeschrieben war. Damit stimmt im allgemeinen die jetzige Vorschrift überein, wonach an allen Fasttagen und an den Sonntagen und Ferien des Advents und der Quadragesima, bei den Zeremonien vor der Pfingstvigilmesse, bei der Kerzenweihe und der sich daran schließenden Prozession an Lichtmeß, bei der Segnung der Asche, bei der Palmweihe und Palmprozession Diakon und Subdiakon sich der Planeta bedienen müssen. Nur an jejunierten Heiligenvigilien, an den Sonntagen Gaudete und Lätare, an der Weihnachtvigil, am Karfreitag bei der Kerzenweihe und Messe und an den Pfingstquatember müssen die gewöhnlichen Levitengewänder angezogen werden<sup>9</sup>. Übrigens darf die Planeta von Diakon und Subdiakon nur in Kathedralen und größeren Kirchen (*praecipuis ecclesiis*) getragen werden, in kleineren Kirchen müssen die Leviten an solchen Tagen in der Albe dienen.

e) Die Planeta aber, deren sie sich bedienen, ist die sog. *planeta plicata*. Eine doppelte Faltung der Kasel ist hier zu unterscheiden. Zunächst nämlich wird bei Diakon und Subdiakon die Kasel vorn gegen die Brust aufgeschürzt; vom Evangelium aber bis nach der Kommunion trägt der Diakon die *planeta* zusammengerollt als Schärpe, die unter dem rechten Arm mittels des Zingulums befestigt wird. An Stelle dieser schärpenartig gefalteten Planeta wird aber jetzt wohl allgemein als Surrogat eine etwas breitere Stola getragen, was schon das Missale ausdrücklich ge-

<sup>1</sup> S. R. C. 23. Dez. 1837, n. 2769.

<sup>2</sup> S. R. C. 11. Sept. 1847, n. 2949.

<sup>3</sup> De eccl. off. l. 2, c. 19.

<sup>4</sup> n. 40.

<sup>5</sup> Ordo rom. I, n. 8.

<sup>6</sup> De off. eccl. l. 1, c. 1.

<sup>7</sup> Duchesne, Origines du culte chrétien 474 480 485.

<sup>8</sup> Migne, P. L. 147, 38.

<sup>9</sup> Rubr. gen. XIX 6.



stattet: Aut ponitur super humerum diaconi aliud genus stolae latioris in modum planetae plicatae<sup>1</sup>. Eine Erinnerung daran, daß diese stola latior an Stelle der planeta plicata getragen wird, darf in dem Verbote gefunden werden, die stola latior mit drei Kreuzen zu versehen<sup>2</sup>. Die Sitte, die Planeta vor der Brust zu falten, ist wahrscheinlich schon dem ersten römischen Ordo<sup>3</sup> bekannt gewesen, nach welchem die Subdiakonen der Planeta vorne die Gestalt eines Bausches (sinus) zu geben pflegten. Ebenda ist schon die schärpenartige Faltung angedeutet, wenn es heißt: Igitur diaconus, quando dixerit: Per omnia saecula saeculorum, post Gloria in excelsis Deo, levant planetae in scapulas<sup>4</sup>. Von einer Gürtung ist hier allerdings noch nicht die Rede; doch ist eine solche schon bei Amalar erwähnt: Diaconus . . . casula legit circumcinctus, ut expedite possit ministrare<sup>5</sup>. Noch deutlicher beschreibt die Faltung und Gürtung der Planeta die Regularis concordia des hl. Dunstan: Diaconus vero ad evangelium legendum exuat casulam et duplicans eam circumponat sibi in sinistra scapula, annectens alteram summitatem eius cingulo albae. Peracto communionis sacramento induat eam, antequam collecta finiatur<sup>6</sup>. Von da ab läßt sich in allen Jahrhunderten eine Gürtung des Messgewandes nachweisen. — Dieser Brauch hat ohne Zweifel, wie schon aus Amalar hervorgeht, seinen Grund darin, daß der Diakon bei Ausübung seines Amtes durch die weite Planeta nicht behindert werden sollte. Darum mußte vor dem Evangelium die Faltung und Gürtung vorgenommen werden, weil erst vom Evangelium ab der Diakon recht eigentlich in Aktion zu treten pflegte, wenn er den Ambo bestieg, die oblata ordnet, bei der heiligen Kommunion den Kelch darreicht usw. Warum der Subdiakon die Epistel ohne Planeta liest, ist nicht recht ersichtlich; vielleicht geschah es aus weiter unten anzuführenden mystischen Gründen. Übrigens war die gekürzte oder gegürtete Kasula so sehr zum Distinktivum der Leviten geworden, daß ein Priester, wenn er ausnahmsweise die Dienste eines Diakons versah, während der ganzen Messe die Planeta in ihrer gewöhnlichen Form tragen mußte<sup>7</sup>.

f) Der Ornat, den die Kirchensprache casula oder planeta nennt, heißt in unserer deutschen Volkssprache nicht mit Unrecht „Messgewand“; denn er findet bei der heiligen Messe und den mit der heiligen Messe in Verbindung stehenden Segnungen und Weihungen seine vorzüglichste Verwendung. Außerhalb der heiligen Messe gebrauchen die Planeta nur die canonici parati, die dem feierlichen Pontificalamt<sup>8</sup> oder der Fronleichnamsprozession beizuhören<sup>9</sup>. In beiden Fällen handelt es sich aber um liturgische Akte, die mit dem heiligen Messopfer in inniger Beziehung stehen. Im früheren Mittelalter war die Kasula nicht in dem Maße ausschließlich Messgewand wie gegenwärtig. Sie wurde auch bei Gelegenheiten gebraucht, bei welchen man sich jetzt des Pluviale bzw. des Superpellizeums bedient, wie z. B. bei der Segnung des Taufwassers, bei Kirchenkonsekrationen, bei Krankenprovisuren und Spendung der heiligen Ehung. Erst mit dem 11. Jahrhundert beginnt sich die jetzige Praxis mehr und mehr zu fixieren<sup>10</sup>.

g) Einstimmig bezeichnen die Mittelalterlichen das Messgewand als letztes der priesterlichen Gewänder, das über alle andern gelegt wird, weshalb es, wie schon erwähnt, Sinnbild der charitas ist. Sehr schön äußert sich hierüber schon Rabanus Maurus: Casula (vel planeta) supremum omnium indumentorum est et caetera omnia

<sup>1</sup> Ebd. <sup>2</sup> S. R. C. 25. Sept. 1852, n. 3006.

<sup>3</sup> n. 51. Migne, P. L. 78, 960.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> De eccl. off. l. 4, c. 21.

<sup>6</sup> Migne, P. L. 137, 488—499.

<sup>7</sup> Ordo rom. I, n. 51.

<sup>8</sup> Caer. ep. l. 1, c. 15, n. 6.

<sup>9</sup> Ebd. l. 2, c. 33, n. 5.

<sup>10</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 170.

interius per suum munimen tegit et servat. Hanc ergo vestem possumus intelligere charitatem, quae cunctis virtutibus supereminet, et earum decorem suo tutamine protegit et illustrat. Nec enim ullus iam erit virtutum splendor, si non eas charitatis irradiaverit fulgor, quod ostendit apostolus dicens: Si linguis hominum. . .<sup>1</sup> — Über die Symbolik der planeta plicata läßt sich ausführlich Durandus<sup>2</sup> vernehmen. An Fast- und Bußtagen werde die planeta plicata getragen, sagt Durandus, weil die Kasel als Sinnbild der opferfreudigen charitas dem Diacon und Subdiacon eindringlich sagen sollte, an solchen Tagen müßten auch die ministri den Priestern gleichzukommen suchen an Werken der Buße und Entsagung, welche aber nicht im Geiste alttestamentlicher Furcht, sondern im Geiste der durch die Kasula versinnbildeten christlichen Liebe zu verrichten seien<sup>3</sup>. Weil (nach der mystischen Messerklärung) die Epistel resp. Lektion der Predigt des Täufers, also dem alttestamentlichen Standpunkt entspreche, darum lege der Subdiacon bei deren Lesung die Kasula ganz ab, um anzudeuten, im Alten Testamente sei die durch sie versinnbildete charitas noch nicht vorhanden gewesen, sondern habe noch der spiritus timoris geherrscht; der Diacon dagegen behalte beim Evangelium, welches die Botschaft von der Gnade und Liebe in Christo ist, die Kasula bei, nur rolle er sie zusammen, um ungehemmt seines Dienstes bei der Lesung und danach am Altare walten zu können.

2. Im Zusammenhang mit der Planeta muß auch des Pluviale (cappa, Rauchmantel) gedacht werden, da dieses wahrscheinlich gleich der Planeta aus der alten Pänula entstanden, wenn nicht etwa jene Anschauung den Vorzug verdient, wonach in der antiken lacerna das Urbild des Pluviale zu suchen ist. Während die römische cappa anfänglich gleich der Planeta ringsum geschlossen war, pflegte die im Norden gebräuchliche wohl schon frühzeitig, sicher aber seit dem 11. Jahrhundert vorn geöffnet und mit einer Schließe (monile, pectorale) zum Zusammenhalten des Gewandes versehen zu sein. An der Rückseite der cappa war nahe der Halsöffnung eine Kapuze angebracht, welche seit dem 13. Jahrhundert, da sie schon lange nicht mehr praktischen Zwecken diene, als Zierstück behandelt und allmählich zu einem dreieckigen Schild (clipeus) umgestaltet wurde, der seit dem 15. und 16. Jahrhundert immer größer wurde und schließlich rundliche Form nebst einer Quaste als Abschluß erhielt. Am unteren Saume brachte man im Mittelalter vielfach Fransen und Glöckchen an. Großen Luxus trieb man mit den Pluvialeschließen, von welchen sich viele, darunter wahre Meisterwerke der Goldschmied- und Ziselierkunst, bis in die Gegenwart erhalten haben. Die Auffassung des Pluviale als Prachtgewand hatte zur Folge, daß es mit den prächtigsten Stickereien, für welche die breite Fläche desselben ohnehin mehr als die übrigen liturgischen Gewänder Platz bot, geschmückt wurde. Ein bestimmter Stoff ist für das Pluviale nicht ausdrücklich vorgeschrieben, doch pflegt es regelmäßig nach altem Herkommen aus Seide hergestellt zu werden. — Das Pluviale ist keinem bestimmten ordo reserviert; es kann vielmehr vom einfachen Kleriker getragen werden, wie es vom Priester und Bischof bei bestimmten Funktionen gebraucht werden muß. So namentlich bei feierlichen Benediktionen, z. B. Kerzen-, Äschen-, Palmweihe, beim sakramentalen Segen mit der Monstranz, bei feierlichen Prozessionen, insbesondere

<sup>1</sup> De instit. cleric. I 21.

<sup>2</sup> L. 2, c. 9.      <sup>3</sup> Röm 8, 15—17.

bei solchen theophorischer Art. Eine ausgiebige Verwendung findet das Pluviale beim Stundengebet, was ganz und gar seiner ursprünglichen Bedeutung als Chorleind entspricht. Eine symbolische Deutung des Pluviale hat sich, trotz einiger Ansätze hierzu, im Mittelalter nicht Bahn brechen können.

Mit dem Pluviale verwandt und wohl auch aus ihm entstanden ist die cappa magna und die Mozetta der höheren Geistlichkeit. Statt der Mozetta müssen die Prälaten in bestimmten Fällen das Mantelsettum tragen. In einigen Gegenden wird noch gegenwärtig ein vorne geöffneter und mit Kapuze versehener Schulterkragen aus Pelz, die sog. almucia, gebraucht, die im späteren Mittelalter größere Verbreitung gefunden hatte.

a) Die deutschen Namen „Rauchmantel, Vespermantel“, mit welchen der Volksmund das Pluviale zu benennen pflegt, erinnern an den Gebrauch des Pluviale bei der Vesper und bei der während der Vesper vorgenommenen Veräucherung des Altars. Die offiziellen Bezeichnungen jedoch sind pluviale und cappa. Unter pluviale, welches seiner Etymologie nach offenbar einen Regenmantel bedeutet, verstand man, als es in liturgischen Gebrauch genommen wurde, überhaupt einen Mantel, der nach Art eines Regenmantels angefertigt und mit einer Kapuze versehen war, da, wie Braun<sup>1</sup> mit Recht bemerkt, die Funktionen, bei denen dieser Mantel zur Anwendung kam, sich vornehmlich in der Kirche oder sonstigen bedeckten Räumen, wo ein Regenmantel durchaus nicht am Platze war, vollzogen. Der Name pluviale, der zum ersten Male im 9. Jahrhundert<sup>2</sup> auftritt, war hauptsächlich in Rom und im Süden gebräuchlich, während das ältere Wort<sup>3</sup> cappa namentlich in den Kirchen Deutschlands und Frankreichs angewendet wurde. Die jetzigen liturgischen Bücher gebrauchen cappa und pluviale unterscheidungslos; Pluviale findet sich vorzugsweise im Missale, Rituale und Pontificale, während das Caeremoniale episcoporum mit Vorliebe, wenn auch nicht ausschließlich, cappa gebraucht.

Weil das Pluviale gegenwärtig einen vorn geöffneten und mit einer Schließe zusammengehaltenen Mantel darstellt, so glaubte Wilpert dessen Ursprung aus dem antiken birrus oder in der lacerna annehmen zu müssen<sup>4</sup>. Da aber die lacerna zur Zeit, als die cappa im liturgischen Gebrauche auftauchte, aus dem profanen Leben schon verschwunden war, empfiehlt es sich mehr, den Ursprung der cappa auf die paenula zurückzuführen. Der Umstand, daß die paenula rings geschlossen zu sein pflegte, spricht nicht dagegen, da ja auch die cappa der römischen Kleriker, wie eine solche Erzbischof Arno von Salzburg an Alkuin fandte<sup>5</sup>, ringsum geschlossen war. Doch schon im 11. Jahrhundert war sie, wie aus Rupert von Deuz<sup>6</sup> und Honorius von Autun<sup>7</sup> hervorgeht, vorn geöffnet. Wie lange eine wirkliche Kapuze am Pluviale angebracht zu sein pflegte, ist nicht mehr festzustellen. Das aus dem 13. Jahrhundert stammende Pluviale von St Paul in Kärnten besitzt noch eine solche, die aber, wie die kleinen Maßverhältnisse erkennen lassen, unmöglich praktischen Zwecken dienen konnte. Auch die kostbaren Stoffe, aus welchen das Pluviale hergestellt wurde,

<sup>1</sup> Die liturgische Gewandung 309. E. Bishop, The origin of the cope as a church vestment: Dublin Review CXX 31.

<sup>2</sup> Im Pontificalbuch des Agnellus (c. 9) M. G. SS. Lang. 350.

<sup>s</sup> In der Stiftungsurkunde des Klosters Obona in Spanien: Braun, Die liturgische Gewandung 310.

<sup>4</sup> Wilpert, Gewandung der Christen 45.

<sup>5</sup> Ep. 184. M. G. Epp. Carol. aev. II 309.

<sup>6</sup> De div. off. 1, 24.      <sup>7</sup> Gemma animae c. 227.



erwiesen sich nicht passend für eine Kopfhülle, weshalb man ganz von selbst dazu kam, die Kapuze lediglich als Verzierung zu behandeln. Anfänglich hatte dieses Zierstück noch zur Erinnerung an seine Entstehung aus der Kapuze die Form eines Dreiecks, allmählich aber, namentlich seit dem 14. Jahrhundert, wurden die Seiten dieses Dreiecks zu Bogen umgestaltet und auf diese Weise die Gestalt eines Schildes (clipeus) erzielt, nach welchem fortan das Zierstück benannt wurde. Im weiteren Verlaufe wurde der in einem Spitzbogen endende Abschluß des Schildes rund oder oval gestaltet, und der Schild allmählich so sehr vergrößert, daß er die ganze Breite des Rückens einnahm. Nur die häufig am Pluviale angebrachte Quaste erinnert noch an den ursprünglich spitzen Abschluß des clipeus. — Das vorn geöffnete Gewand mußte durch besondere Haken an der Brust zusammengehalten werden. Statt einfacher Haken wurden aber im Mittelalter sehr häufig überaus kostbare Schließen oder Agraffen (monile oder pectorale<sup>1</sup> genannt) verwendet, die wegen ihrer Schwere und Kostbarkeit meist getrennt von den Pluvialien aufbewahrt wurden. Von einer im Nachener Schatz aufbewahrten Agraffe aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts gibt Braun folgende Beschreibung: „Ein rechteckiger, mit Perlen und Rosettchen dicht besetzter Rahmen ist durch einen Querstab in eine größere obere und in eine kleinere untere Abteilung geschieden. Die obere enthält unter zierlichen Baldachinen in vortrefflichster Arbeit eine Gruppe der Verkündigung: Maria auf dem Throne zur Linken, den Engel mit dem Spruchband zur Rechten, eine Blumenvase in der Mitte. Den mit Rauten gemusterten Hintergrund bedeckt durchsichtiges, blaues Email. Die untere Abteilung ist durch Pilaster in drei Kammern geteilt, von denen die mittlere die Statuette eines heiligen Papstes, die beiden seitlichen den hl. Christophorus bzw. den knienden Donator aufweisen. Von den vier Kreisabschnitten, welche sich an die Seiten des Rechtecks anlehnen, enthält der obere einen Engel, der untere das Wappen des Stifters; die seitlichen füllen Maßwerk.“<sup>2</sup> Die Größe der Agraffe beträgt 20 cm in der Höhe und 18,5 cm in der Breite. — Als Schmuck des Pluviale liebte man besonders Ausrüstungen oder Besätze am Vorderaum anzubringen und selbst diese mit Bildwerk zu verzieren. Die beste Gelegenheit, reiche Bildstickereien anzubringen, bot natürlich die ausgedehnte Stofffläche des Pluviale, bei welchem wegen der Breite der Falten die Stickkunst viel mehr zur Geltung kam als bei der Kasel. Wohl hauptsächlich um Platz für Stickereien zu gewinnen, hat man auch den Pluvialeschild immer mehr vergrößert. In der Ausschmückung des Pluviale hat die mittelalterliche Paramentenkunst ihre höchsten Triumphe gefeiert. Beschreibungen solcher Prachtpluvialien, neben welchen es selbstverständlich auch solche von geringerem Werte geben mußte, bietet Braun in großer Anzahl.<sup>3</sup> Ein Pluviale, welches Papst Nikolaus IV. († 1292) der Kathedrale zu Ascoli zum Geschenke machte, weist 19 eingestickte Rundmedaillons auf: sie enthalten ein Brustbild Christi, Christi Kreuzigung, Maria mit dem Kinde, umgeben von Engeln, ferner Darstellungen von je sechs Bekenner- und sechs Märtyrerpäpsten, endlich die Bildnisse der Päpste des 13. Jahrhunderts von Innozenz IV. († 1254) bis Klemens IV. († 1268).

b) Gleich den übrigen Sakralgewändern eignete auch dem Pluviale anfänglich noch nicht der Charakter eines Sakralgewandes; beim Pluviale dauerte es, wie es scheint, länger als bei den übrigen liturgischen Gewändern, bis man in ihm anstatt eines

<sup>1</sup> So noch jetzt im Caer. ep. l. 2, c. 1, n. 4: Pluviale cum pectorali in conjunctura illius.

<sup>2</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 324. Zahlreiche Abbildungen von Pluvialeschließen ebd. 322—328.

<sup>3</sup> Ebd. 332—348.

gewöhnlichen klerikalen Kleides ein liturgisches erblickte, woraus sich auch erklärt, daß die ältesten liturgischen Schriftsteller, wie Rabanus Maurus und Amalar, desselben nicht gedenken. Im 11. Jahrhundert war aber bereits das Pluviale zum liturgischen Gewande geworden, da Honorius von Autun dasselbe gleich den übrigen Sakramentalen symbolisch zu deuten versucht. Zunächst erscheint die cappa als liturgisches Kleid der cantores; schon Honorius sagt: *Cappa vestis propria cantorum est*<sup>1</sup>. Wie diese cantores nicht notwendig Priester sein mußten, so ist auch noch gegenwärtig die cappa, wiewohl sie in den meisten Fällen nur von Priestern getragen wird, keineswegs ausschließlich Priestergewand, sondern kann von sämtlichen Klerikern angelegt werden<sup>2</sup>. Laien hingegen, selbst wenn sie im Presbyterium der Kirche singen, ist der Gebrauch des Pluviales untersagt; sie dürfen sich in einem solchen Falle nur des Superpelliceums bedienen<sup>3</sup>.

Schon in alter Zeit wurde das Pluviale vor allem beim Stundengebete gebraucht, und auch gegenwärtig findet es bei der feierlichen Abhaltung der kanonischen Horen in größeren Kirchen, namentlich in Kathedralen, ausgiebige Verwendung<sup>4</sup>. Auch in kleineren Kirchen trägt der Priester das Pluviale bei der feierlichen Vesper und bei den Laudes<sup>5</sup>. Nach dem sechsten Ordo, welcher die um das Jahr 1000 bestehende außerrömische Praxis widerspiegelt, mußten die dem Bischof beim Pontifikalamt assistierenden Priester mit cappae bekleidet sein<sup>6</sup>; das ist noch jetzt dem presbyter assistens beim Pontifikalamt geboten<sup>7</sup>. Nach den Generalrubriken des Missale wird das Pluviale außerdem noch hauptsächlich verwendet bei Prozessionen und Segnungen. Bei Bittprozessionen hat sich desselben nur der Offiziator zu bedienen<sup>8</sup>, während bei feierlichen theophorischen Prozessionen, besonders am Fronleichnamstag, auch die begleitenden Dignitäre und die den Baldachin tragenden beneficiati, ferner der den Stab des Bischofs während der Prozession haltende Kanonikus mit Pluvialien bekleidet sein müssen<sup>9</sup>. Da nach den Intentionen der Kirche die Übertragung des Viatikums in feierlicher Prozession erfolgen soll<sup>10</sup>, so kann auch bei dieser Gelegenheit das Pluviale verwendet werden. Unter den Segnungen, bei welchen es getragen werden muß, ist in erster Linie der sakramentale Segen zu erwähnen<sup>11</sup>, dann die Weihe der Kerzen, der Äsche, der Palmen und des Taufwassers, die Beerdigungen und die absolutio ad tumbam. Der Bischof trägt es bei Kirchentonsekrationen (nachweisbar schon seit dem 11. Jahrhundert)<sup>12</sup>, bei der Glockenweihe, beim Mandatum, bei Synoden usw.; außerdem bei Spendung der heiligen Firmung.

c) Nach Rupert von Deuz erinnert die cappa daran, daß alle Auserwählten bei der künftigen Auferstehung zwei stolae erhalten werden, ferner an die Ruhe der

<sup>1</sup> Gemma animae c. 227.

<sup>2</sup> Z. B. von jenen Klerikern, welche bei Pontifikalfunktionen des Bischofs als ministri de mitra und de baculo dienen. Das Caer. ep. (l. 1, c. 11, n. 2) hält zwar den ordo acolythatus für diese ministri für wünschenswert, ohne jedoch eine strenge Verpflichtung aufzulegen.

<sup>3</sup> S. R. C. 22. April 1871.

<sup>4</sup> Caer. ep. l. 1, c. 15, n. 6; l. 2, c. 2, n. 2; c. 3, n. 16.

<sup>5</sup> Rubr. gen. miss. tit. XIX, n. 3. <sup>6</sup> n. 1.

<sup>7</sup> Rubr. gen. miss. tit. XIX, n. 3.

<sup>8</sup> S. R. C. 17. Mai 1782, n. 2302 ad 2.

<sup>9</sup> Caer. ep. l. 2, c. 33, n. 5 u. 6.

<sup>10</sup> Rit. rom. tit. IV, c. 4, n. 9.

<sup>11</sup> Ohne Pluviale (etwa bloß mit Stola und Velum bekleidet) eine theophorische Prozession zu halten oder den sakramentalen Segen, wenn auch unmittelbar nach der heiligen Messe, zu erteilen, ist verboten. S. R. C. 22. Juni 1874, n. 3333 ad 1; 7. Dez. 1888, n. 3697 ad 12.

<sup>12</sup> Lanfranci ep. 13.

Seelen und die herrliche Unsterblichkeit des auferweckten Körpers. Die cappa ist vorn geöffnet, weil der umgewandelte und unsterbliche Leib dem Leben der Seele, namentlich der Betrachtung der himmlischen Geheimnisse, nicht mehr Hindernisse bereiten kann. Franzen sind am Pluviale angebracht, weil dann nichts mehr an unserer Vollkommenheit fehlen wird und wir das, was wir jetzt nur stückweise erkennen, erkennen werden, wie auch wir erkannt sind, wenn wir von Angesicht zu Angesicht schauen werden<sup>1</sup>. Indes ist weder diese Deutung noch jene des Honorius von Autun<sup>2</sup> jemals populär geworden, um so weniger, als ein besonderes Gebet beim Anlegen des Pluviale oder eine besondere Übergabe desselben mit bestimmter Formel, welche die symbolische Deutung der übrigen liturgischen Gewänder allgemein machten, nirgends vorgefunden ist.

d) Mit dem Pluviale steht, was den Ursprung betrifft, die cappa magna (cappa pontificalis) in enger Verwandtschaft. Die cappa magna ist ein den ganzen Körper umhüllendes und ringsum geschlossenes Gewand, welches auf der Rückseite in einer langen Schleppe (cauda, syrma) endet und auf der Vorderseite bis gegen die Brusthöhe aufgezogen zu werden pflegt. Über die cappa kommt das caputium<sup>3</sup> zu liegen, welches in seiner Verlängerung die Schultern und die Brust bedeckt. Dieses caputium besteht im Winter, d. h. von der ersten Vesper des Allerheiligensfestes bis zur Messe am Karfreitag, aus weißem Pelzwerk, im Sommer, d. h. vom Karfreitag bis Allerheiligen, aus roter Seide<sup>4</sup>. Die cappa magna dürfen de iure tragen die Kardinäle und Bischöfe, de privilegio die Kanoniker wohl aller Domkapitel, denen an sich als habitus choralis nur das Superpelliceum und der Talar zustehen würden. Die cappa magna der Kardinäle ist aus Seide (nur am Karfreitag aus Wolle), und zwar von roter Farbe; in der Fasten- und Adventszeit jedoch bedienen sie sich einer violetten cappa, mit Ausnahme der Sonntage Lätare und Gaudete. Die cappa magna der Bischöfe ist stets aus Wolle und von violetter Farbe. Nur an Festen erster Klasse tritt an ihre Stelle eine aus Kamelott — gewohnheitsrechtlich auch aus Seide gefertigte. Die Kapuze ist im Winter aus Pelzwerk, im Sommer aus roter Seide. Bei Ordenskardinälen und Ordensbischöfen entspricht die Farbe der cappa magna der Farbe ihres Ordenshabits. Da die cappa magna als signum iurisdictionis gilt, ist ihr Gebrauch den Bischöfen und Erzbischöfen außerhalb ihrer Diözesen bzw. Provinzen verboten, mit Ausnahme der curia romana, wo sie die cappa magna in Gegenwart des Papstes und der Kardinäle tragen dürfen. Die cauda jedoch dürfen sie in diesem Falle nicht entfalten, sondern müssen sie über den linken Arm legen. Letzteres ist bei der cappa magna der Kanoniker immer gefordert, die deshalb auch zusammengewickelt oder zusammengebunden unter dem caputium befestigt wird. Die cappa magna darf von den Kanonikern außerhalb ihrer Kirche nur dann getragen werden, wenn das Kapitel als Korporation auftritt<sup>5</sup>. In der cappa magna, die eigentlich ein Chorgewand

<sup>1</sup> 1 Kor 13, 9 12. De off. div. l. 2, c. 24.

<sup>2</sup> Gemma animae c. 227.

<sup>3</sup> Mit dieser Kapuze oder mit einem Birett bedeckt der Bischof sein Haupt, wenn er der Matutin beiwohnt (Caer. ep. l. 2, c. 5, n. 7); bei der Trauermesse während des Triduum sacrum ist aber des Birettes nicht Erwähnung getan (Caer. ep. l. 2, c. 22, n. 3). Dieser Brauch hat sich aber, wie es scheint, in Deutschland nirgends eingebürgert.

<sup>4</sup> Martinucci, Manuale sacrarum caeremoniarum l. 5, c. 2, n. 15. Im Caer. ep. (l. 1, c. 3, n. 3) heißt es jedoch, daß das Pelzwerk an der Vigil von Pfingsten abgelegt wird, seu pro diversitate locorum citius aut tardius prout episcopo opportunum videbitur.

<sup>5</sup> Hierfür genügt es, daß wenigstens drei Kanoniker anwesend sind, die unter dem Kapitalkreuz einhergehen. S. R. C. 23. Mai 1639, n. 681; 17. Juli 1640, n. 710.



ist, darf man zwar predigen, aber nicht Sacramente spenden<sup>1</sup>; wo eine consuetudo dafür spricht, darf man auch mit der cappa magna Beicht hören<sup>2</sup>. — Die cappa magna geht zurück auf jene cappa, deren sich die Kleriker im gewöhnlichen Leben, dann aber auch beim Chorgebete bedienten. Eine solche, die bekannte cappa rubea, gebrauchte auch der Papst. Aus letzterer ist die schon im 14. römischen Ordo<sup>3</sup> erwähnte cappa der Legaten und die im 15. Ordo<sup>4</sup> angeführte cappa der Kardinäle aller Wahrscheinlichkeit nach entstanden<sup>5</sup>.

e) An Stelle der cappa magna tragen Kardinäle, Bischöfe und Kanoniker häufig die sog. Mozzetta, einen mit kleiner Kapuze versehenen, bis über die Mitte der Arme reichenden Schultertragen, der vorn durch eine Reihe von Knöpfen geschlossen ist. Die Farbe der Mozzetta ist bei Kardinälen rot bzw. violett, bei Säkularbischöfen violett, bei Regularbischöfen entsprechend der Farbe ihres Ordenshabits. Die Mozzetta, über dem Hochett getragen, gilt als ein Zeichen der Jurisdiktion, weshalb außerhalb ihrer Diocese die Bischöfe das Hochett mit dem Mantelletum, das sie unter der Mozzetta tragen, zu verdecken haben. Das Mantelletum ist ein mantelförmiges, mit Armslöchern versehenes Kleid, welches bis gegen die Knie reicht. Bloße Titularbischöfe pflegen nur das Mantellet ohne Mozzetta zu tragen. Gleich den Bischöfen tragen auch die Kanoniker an Dom- und Kollegiatkirchen auf Grund speziellen päpstlichen Privilegs die Mozzetta, die auch andern Geistlichen, welche mit den betreffenden Kapiteln eine Korporation darstellen, zuweilen durch den Papst verliehen wird. — Der Ursprung der Mozzetta wird zuweilen zurückgeführt auf die Almutia. In ihrer ältesten, im 14. Jahrhundert nachweisbaren Gestalt erscheint die Almutia als eine Pelzkapuze, welche das Haupt und die Schultern bedeckt<sup>6</sup>. Später wurde sie zum bloßen, vorn meist geöffneten Schultertragen, dessen Saum durch Pelztroddeln verziert war. In letzterer Form erscheint sie auf zahlreichen Grabdenkmälern des ausgehenden Mittelalters. Noch gegenwärtig wird die Almutia gebraucht in Amiens, Arras, Bayeux, Chartres<sup>7</sup>, Innichen ufs. In Gestalt eines weißen Pelztragens hat sich, wie Braun<sup>8</sup> bemerkt, die Almutia auch bei den Pfarrern der Stadt Köln erhalten. Man geht wohl nicht fehl, wenn man auch den schwarzen Tragen, den in vielen Diöcesen Deutschlands die Priester über dem Superpelliceum tragen, auf die Almutia zurückführt, zumal ja die Almutia auch aus gewöhnlichem Tuche hergestellt wurde. Wahrscheinlich leitet dieses Gewand seinen Ursprung zurück auf eine bloße Kopfbedeckung. Die Mozzetta aber wird wohl kaum mit der Almutia zusammenhängen, da die Mozzetta zuerst in Italien<sup>9</sup> auftritt, die Almutia hingegen sich hauptsächlich in Deutschland verbreitete. Die Mozzetta ist vielmehr aller Wahrscheinlichkeit nach, wie schon ihr Name andeutet (Mozzetta vom ital. mozzare, abschneiden, verkürzen<sup>10</sup>), durch Verkürzung aus der cappa magna hervorgegangen; darauf deutet auch hin, daß sie stets vorn geschlossen ist.

3. Dalmatik und Tunizella sind gegenwärtig die liturgischen Oberkleider der Leviten. Die Dalmatik, ursprünglich identisch mit dem gleichnamigen profanen

<sup>1</sup> S. R. C. 31. Mai 1817, n. 2578 ad dub. addit. 1.

<sup>2</sup> De Herdt, Praxis pontificalis 55—56.

<sup>3</sup> n. 118.

<sup>4</sup> n. 145.

<sup>5</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 355.

<sup>6</sup> Auf einer Miniatur des Codex Gundecarianus sind die Kanoniker, welche den Eichstätter Bischof Albert von Hohenfels († 1355) umgeben, mit kapuzenähnlichen Pelz-Almutien bekleidet.

<sup>7</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 357.

<sup>8</sup> Ebd. 357.

<sup>9</sup> Auf einem Fresko Melozzo da Forlì aus dem Jahre 1477 ist Sixtus IV. bereits mit der Mozzetta bekleidet. Abbildung bei Braun, Die liturgische Gewandung 134.

<sup>10</sup> Diese Etymologie vertritt auch Pallavicino (Storia del Concilio di Trento I. 15, c. 13, n. 5): Cappa breve o mozza, che perciò volgarmente è chiamata mozzetta.

Gewande, wurde schon im 4. Jahrhundert vom Papste und den römischen Diakonen getragen. Zunächst als Ehrenausszeichnung an einzelne außerrömische Bischöfe und Diakonen verliehen, galt sie schon im 9. Jahrhundert im Abendlande ganz allgemein als ein denselben von Rechts wegen zustehendes liturgisches Gewand, das bald von den Päpsten auch Äbten und Kanonikern als Auszeichnung gewährt wurde. Ursprünglich war die Dalmatik ein langes, weites, ringsum geschlossenes Gewand mit breiten Ärmeln. Als erste Veränderung zeigt sich an ihr eine Verkürzung. Ferner wird der Schliß, der schon frühzeitig an den beiden Seiten behufs leichteren Aus- und Anziehens angebracht ist, immer mehr vergrößert, bis schließlich das ganze Gewand, selbst die Ärmel aufgeschnitten werden. Die Dalmatik, die von jeher aus besseren Stoffen, namentlich Seide, hergestellt wurde (eine bestimmte Vorschrift besteht noch gegenwärtig hierüber nicht), war bis zum Auftreten des liturgischen Farbenkanons regelmäßig von weißer Farbe; als Verzierung dienten die sog. *clavi*, rote Parallelstreifen, die in vertikaler Richtung auf Brust und Rücken verliefen und noch heute in den sog. „Stäben“ fortleben; ferner Fransen und Fransenslöfchen, denen man im Mittelalter eine besondere symbolische Deutung gab. — Die *Tunizella*, welche seit dem 11. Jahrhundert von den Subdiakonen, seit dem 13. Jahrhundert auch von den Bischöfen unter der Kasel allgemein getragen wird, erscheint zunächst als ein Mittelding zwischen Albe und Dalmatik, schließt sich aber in ihrer weiteren Entwicklung ganz an letztere an. Gegenwärtig ist jeder Unterschied zwischen Dalmatik und *Tunizella* verschwunden; nur für die *Tunizella* des Bischofs besteht die Vorschrift, daß sie längere und engere Ärmel habe als die Dalmatik. Dalmatik und *Tunizella* unter der Kasel zu tragen, ist nur den Bischöfen (und den Priestern, welche die Pontifikalien besitzen) gestattet, und zwar nur bei der Opferfeier und den damit zusammenhängenden Segnungen. Diakon und Subdiakon gebrauchen die Levitengewänder in *missa solemni et processionibus et benedictionibus, quando sacerdoti ministrant*<sup>1</sup>. Wegen der anfänglich weißen Farbe der Dalmatik und *Tunizella* gelten diese noch jetzt als *indumenta laetitiae* und dürfen deshalb an Tagen, welchen Bußcharakter eignet und an welchen die *planeta plicata* zu verwenden ist, nicht getragen werden. Aus dem gleichen Grunde spricht der Bischof bei Übergabe der Dalmatik an den Diakon: *Induat te Dominus indumento salutis et vestimento laetitiae; et dalmatica iustitiae circumdet te semper* und bei Überreichung der *Tunizella* an den Subdiakon: *Tunica iucunditatis et indumento laetitiae induat te Dominus*. Als *indumentum salutis et iustitiae* bezeichnete man die Dalmatik wohl deshalb, weil sie ursprünglich weiß und mit zwei roten oder purpurnen Parallelstreifen geziert war, die an das vergossene Blut Jesu erinnerten, aus welchem unser Heil und unsere Gerechtigkeit stammt.

a) Die Dalmatik ist in ihrem Ursprung identisch mit dem gleichnamigen profanen Gewande, welches bereits im 2. Jahrhundert in Rom auftauchte und nach der Angabe des Isidor von Sevilla<sup>2</sup> in Dalmatien — worauf auch der Name hindeutet — seine Heimat hat. Die Dalmatik war eine *Tunika*, unterschied sich aber von der

<sup>1</sup> Rubr. gen. Miss. tit. XIX, n. 5.

<sup>2</sup> Etymol. I. 19, c. 22.

gewöhnlichen Tunika dadurch, daß sie nicht gegürtet war und breitere Ärmel hatte. Da es als nicht anständig galt, ungegürtet in der Öffentlichkeit zu erscheinen, so erklärte sich daraus ein gewisser Widerstand, den man anfänglich dem Eindringen der Dalmatik entgegenstellte. Commodus und Heliogabalus, welche entgegen der strengen altrömischen Etiquette mit Dalmatiken in der Öffentlichkeit erschienen, erfuhren deshalb eine tadelnde Bemerkung ihres Biographen<sup>1</sup>. Die Dalmatik galt als Obergewand, was jedoch nicht hinderte, daß über derselben zuweilen noch ein zweites Obergewand getragen wurde<sup>2</sup>. Die Dalmatik war ferner nicht bloß Männergewand, sondern konnte auch von Frauen getragen werden. Stets aber wurde sie als ein Kleid der besseren Stände betrachtet. Aus diesem Grunde hat sie auch Eingang in die Liturgie gefunden. Zum erstenmal erblickt man die Dalmatik in liturgischer Verwendung auf einem dem 3. Jahrhundert angehörigen Fresko der Priskillakatakomba, die Konsekration einer gottgeweihten Jungfrau darstellend, auf welchem der Bischof unter der Pänula die Dalmatik trägt<sup>3</sup>. Für das 4. Jahrhundert bezeugen die liturgische Verwendung der Dalmatik die unter Papst Damasus (366—384) entstandenen *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*<sup>4</sup>. Somit stehen der im *Liber pontificalis* dem Papste Silvester I. (314—335) zugeschriebenen Verfügung, *ut diaconi dalmaticis in ecclesia uterentur*<sup>5</sup>, keine chronologischen Schwierigkeiten entgegen. Zugleich kann man dieser Verfügung entnehmen, daß anfänglich die Dalmatik als ein privilegiertes Gewand angesehen wurde, das zunächst den römischen Diakonen, später aber auch auswärtigen Bischöfen und Diakonen zu teil wurde. Schon Papst Symmachus (498—514) verleiht die Dalmatik den Diakonen von Arles<sup>6</sup>, Gregor d. Gr. dem Bischof und dem Archidiacon von Gap, die ihn um diese Gunst gebeten hatten<sup>7</sup>. Mit der Annahme der römischen Liturgie im Frankenreiche wurde auch der Gebrauch der Dalmatik bei Bischöfen und Diakonen allgemein, ohne daß hierfür ein besonderes Privileg erbeten oder erhalten worden wäre. Nach Walafried Strabo kam es zu seiner Zeit bereits vor, daß selbst einfache Priester unter der Kasula die Dalmatik trugen; indes wurde dies nie allgemein. Nur die römischen Kardinalpriester zählten bereits im 10. Jahrhundert die Dalmatik zu den ihrem Stande gebührenden Gewändern, was daraus ersichtlich ist, daß Benedikt VII. im Jahre 975 das gleiche Recht auch den Kardinalpriestern von Trier gewährt<sup>8</sup>. Etwa um die gleiche Zeit wurde die Dalmatik auch Äbten verliehen<sup>9</sup>.

b) Wie alle liturgischen Gewänder, so hat auch die Dalmatik im Laufe der Jahrhunderte mannigfache Veränderungen über sich ergehen lassen müssen, wenn sie sich auch lange in der Gestalt erhielt, in der sie von den antiken Völkern getragen wurde: sie blieb ein weites Gewand mit zuweilen überaus breiten Ärmeln. Doch schon mit dem 9. Jahrhundert beginnt, zunächst bei der bischöflichen Dalmatik, die Verkürzung, die immer mehr zunimmt, bis seit dem 15. Jahrhundert die Länge der Dalmatik auf etwa 1,20 m zusammenschrumpfte. Im 12. Jahrhundert begegnet man häufig seitlichen Ausschnitten von geringer Größe, die oben bald in einer geraden Linie, bald

<sup>1</sup> Hist. Aug. Commodus 8, 8. Heliogabalus 26, 2.

<sup>2</sup> Nach Acta procons. c. 5, inter opp. S. Cypr. ed. Hartel III, App. cxiii, war der hl. Cyprian am Tage seiner Hinrichtung über der Dalmatik noch mit dem birrus bekleidet.

<sup>3</sup> Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen, Tafel 1.

<sup>4</sup> Migne, P. L. 35, 2246.

<sup>5</sup> Duchesne, Liber Pontif. I 171.

<sup>6</sup> Vita S. Caesaris Arelat. I. 1, c. 4.

<sup>7</sup> Ep. I. 9; ep. 107.

<sup>8</sup> Jaffé, Regesta n. 3783.

<sup>9</sup> Ein Verzeichnis der Äbte, welche dieses Vorrecht erhielten, siehe bei Braun, Die liturgische Gewandung 256.



in einer Rundung abschließen. Diese seitlichen Ausschnitte bildeten nur den Vorläufer eines Schlitzes, der im späteren Mittelalter bis gegen die Mitte des Gewandes, ja sogar bis zu den Ärmeln reichte. Seit dem 17. Jahrhundert wurde es auch allgemein üblich, selbst die Ärmel aufzuschlagen, die dann wie Tuschlappen den oberen Teil der Ärmel bedeckten. In neuerer Zeit ist man wieder dazu übergegangen, die Ärmel nach dem Anziehen der Dalmatik durch Bänder, Knöpfe oder Haste zu schließen, wodurch wenigstens einigermaßen das alte Charakteristikum der Dalmatik hervortritt. In Italien hat man übrigens immer die geschlossenen Ärmel der Dalmatik beibehalten.

Der Stoff der Dalmatik war im Altertum Leinwand oder Wolle; noch nach dem ersten römischen Ordo bestand die unter der Planeta getragene Dalmatik aus Leinwand<sup>1</sup>. Wahrscheinlich aber ward für die stets als Oberkleid getragene Dalmatik der Diakonen schon frühzeitig Seide verwendet. Für die spätere Zeit läßt die Musterung der Diakonaldalmatik, welche jener der gebräuchlichen Seidenstoffe entspricht, daran keinen Zweifel übrig. Eine bestimmte kirchliche Vorschrift besteht auch jetzt noch nicht, doch spricht sich das kirchliche Herkommen entschieden für die Verwendung von Seide aus. Lederdalmatiken, wie solche noch in der Stiftskirche zu Oberwesel am Rhein und zu Kremsbrücken in Kärnten<sup>2</sup> gezeigt werden, sind das Produkt einer Zeit, welcher der Sinn für eine würdige Feier des Gottesdienstes ganz und gar abhanden gekommen war. Geraume Zeit hindurch war die Farbe der Dalmatik weiß. Die noch erhaltenen Darstellungen der Dalmatik lassen nur die weiße Farbe erkennen. Damit stimmen auch die Berichte der mittelalterlichen Liturgiker überein. Eine Änderung in der Farbe weist zuerst die bischöfliche Dalmatik auf, die schon das früher Hugo von St-Viktor zugeeignete *Speculum de mysteriis ecclesiae*<sup>3</sup> als hyazinthenfarbig bezeichnet. Der liturgische Farbenkanon mußte schließlich auch für die Dalmatik maßgebend sein. In Deutschland begegnet uns, wie Braun<sup>4</sup> berichtet, der eigentümliche Brauch, zur Herstellung der Dalmatik Stoffe von verschiedener Farbe und Musterung zu verwenden; „hie und da ging die Laune und Geschmacklosigkeit selbst so weit, die Vorderseite des Gewandes aus ganz andern Zeugen zu machen als die Rückseite“.

Als Verzierung der Dalmatik sind schon im Altertum die purpurnen clavi charakteristisch. Es waren dies zwei schmale Streifen, die von den Schultern an auf der Vorder- und Rückseite in vertikaler Richtung bis zum Saume hinab liefen. Rabanus Maurus beschreibt uns die Dalmatik also: *Est vestis in modum crucis facta* (durch die langen, weiten Ärmel ergab sich die Kreuzesform), *et passionis Domini indicium est. Habet quoque et purpureos tramites a summo usque ad ima, ante ac retro descendentes neque per utramque manicam* (am Ärmelsaum)<sup>5</sup>. Amalar bezeichnet die Farbe der beiden Parallelstreifen als *color coccineus* und bemerkt, daß auch in der Mitte vorn und rückwärts ein solcher Streifen herablaufe, was aber sicher nicht überall der Fall war. Noch Innozenz III. will an den Dalmatiken rote clavi; bald hernach aber verschwanden dieselben, wohl deswegen, weil sie auf den verschiedenfarbigen Dalmatiken, die es nach Ausbildung der liturgischen Farbenregel gab, ohnehin nicht zur Geltung gekommen wären. Übrigens verschwanden die clavi nicht ganz und gar als Schmuck der Dalmatik, sie erfuhren sogar in den späteren „Stäben“, welche namentlich im 15. Jahrhundert Mode wurden, eine Neubelebung. Häufig pflegten die beiden vertikalen Stäbe noch durch einen horizontalen Querstreifen miteinander verbunden zu sein. Die Stäbe treten auch auf der

<sup>1</sup> n. 6.<sup>2</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 282.<sup>3</sup> Migne, P. L. 177, 335 f.<sup>4</sup> Die liturgische Gewandung 270.<sup>5</sup> De inst. cleric. l. 20.

modernen Dalmatik hervor: sie sind schmal auf der Dalmatik des italienischen Typus, breiter hingegen auf der deutschen und französischen Dalmatik. Der Querstab befindet sich bei der italienischen unten, nahe am Saume des Gewandes, bei der deutschen und französischen vor der Brust bzw. in der Mitte des Rückens<sup>1</sup>. — Seit dem 9. Jahrhundert pflegte man den linken unteren Saum, ebenso den linken Ärmelsaum mit Fransen zu verzieren; auch die clavi wurden mit Fransenflöckchen von roter Farbe versehen. Die Zahl der Flöckchen selbst (56—60) mußte bei Amalar zur Grundlage einer moralischen Deutung werden; er deutet sie auf die 15 Früchte der Liebe, welche der hl. Paulus 1 Kor 13, 4—7 erwähnt<sup>2</sup>. Nach anderer Deutung symbolisierten diese Fransen wegen ihrer Ähnlichkeit mit Zungen bald die mühsame Predigt des Evangeliums, bald die Sorgen des Erdenlebens überhaupt, weil sie auf der linken Seite getragen wurden. Gegen Ende des 12. Jahrhunderts kommt diese Art der Verzierung, die in Italien nie recht heimisch geworden war, endgültig in Abnahme. Die Quasten, welche sich seit dem 15. Jahrhundert auf der Rückseite der Dalmatik zeigen, haben mit diesen Fransen nichts gemein. Diese Quasten waren vielmehr ursprünglich nur die Verzierung der Bänder, mit welchen man die Öffnung des Kopfburchlasses schloß.

c) Als Nachbildung der Dalmatik erscheint auch die Tunizella, das liturgische Kleid der Subdiaconen und der feierlich pontifizierenden Bischöfe. Der Name *tunicella*, wofür im Mittelalter häufig *subtile*, auch *stricta* gebraucht wurde, ist erst seit dem 13. Jahrhundert allgemein gebräuchlich geworden. Als Pontifikatskleid tritt die Tunizella schon im ersten römischen Ordo hervor; denn die *dalmatica minor*, womit der Papst bekleidet wird, ist offenbar nichts anderes als die Tunizella. Bei den übrigen Bischöfen aber wird es erst nach dem 12. Jahrhundert allgemein üblich, unter der Dalmatik eine von der Albe verschiedene tunica zu tragen. Als Grund, warum die Bischöfe sich der Dalmatik und der Tunizella bedienen, gibt Durandus an: *ut ostendant, se perfecte omnes habere ordines*<sup>3</sup>. Schon früher war für die Subdiaconen eine besondere tunica als auszeichnendes Gewand im Gebrauch. Wenn auch nach Angabe der ältesten römischen Ordines die Subdiaconen nur die Planeta als Übergewand trugen, so kennt doch schon der dem 8. Jahrhundert angehörende Ordo von St-Amand besondere *tunicae albae* als subdiaconales Gewand. Wie es scheint, kam zuerst außerhalb Roms die Tunizella für die Subdiaconen auf. Die wachsende Bedeutung dieses Weihengrades, welcher allmählich zum Ordo maior mit tief einschneidenden Verpflichtungen wurde, hat gewiß viel zu dem Bestreben beigetragen, diesen Weihengrad auch äußerlich durch ein besonderes liturgisches Gewand auszuzeichnen. Von der Albe unterschied sich die Tunizella der Subdiaconen (und Bischöfe), wie aus einer Abbildung des 9. Jahrhunderts<sup>4</sup> hervorgeht, dadurch, daß sie ungegürtet war, von der Dalmatik hingegen dadurch, daß sie enge Ärmel besaß, weder clavi noch *simbrae* aufwies und schon frühzeitig eine andere als die bei der Dalmatik traditionelle weiße Farbe zuließ. Im übrigen schlug die Entwicklung der Tunizella die gleiche Bahn ein wie jene der Dalmatik: sie wurde allmählich immer kürzer, an den Seiten aufgeschlitzt, schließlich ganz aufgeschnitten und unterscheidet sich gegenwärtig gar nicht mehr von der Dalmatik. Nur für die Tunizella des Subdiacons bei der *missa pontificalis* hat das Caeremoniale episcoporum<sup>5</sup> längere und engere Ärmel

<sup>1</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 248.<sup>2</sup> Migne, P. L. 105.<sup>3</sup> Rationale I. 3, c. 11, n. 4.<sup>4</sup> Vgl. Abbildung des Subdiacons Iuvenius auf einer Miniatur der Vatikanische, bei Braun, Die liturgische Gewandung 267.<sup>5</sup> L. I, c. 10, n. 1.

vorgeschrieben. Im Widerspruch mit dieser Bestimmung und der ganzen historischen Entwicklung verfügt das Provinzialkonzil von Prag (1860): *Dalmatica diaconi eiusdem cum casula longitudinis sit, manicisque ad manum usque protensis et paulo amplioribus differat a tunica subdiaconi, veste videlicet simili quidem, ast paulo breviori, cuius manicæ proinde breviores quoque et strictiores esse debent*<sup>1</sup>.

#### § 49. Die liturgische Kopfbedeckung. Liturgische Handschuhe. Liturgische Fußbekleidung.

1. Dem christlichen Altertum war eine liturgische Kopfbedeckung unbekannt. Erst mit dem Beginne des zweiten Jahrtausends trat die *Mitra* (*mitra*, *infula*) als besondere liturgische Kopfbedeckung der Bischöfe auf. Die *Mitra*, welche dem bereits im 8. Jahrhundert bekannten päpstlichen *camelaucum*, einer weißen, kegelförmigen Mütze entstammte, wurde nachweisbar seit dem 11. Jahrhundert einzelnen Bischöfen und Äbten als päpstliche Auszeichnung verliehen; aber bereits im 12. Jahrhundert erblickte man in ihr ein den Bischöfen als solchen zustehendes Ornatsstück. Die *Mitra* gebrauchten stets die Kardinäle; außer den Bischöfen und Äbten, welchen sie schon bei der Konsekration bzw. Benediktion übergeben wird, tragen die *protonotarii* mit Ausnahme der *protonotarii titulares*, zuweilen auch, auf Grund speziellen päpstlichen Privilegs, Dignitäre oder Kanoniker hervorragender Dom- und Kollegiatkapitel. Zum Unterschied von der *Mitra* der Bischöfe ist die *Mitra* der letzteren Kategorien einfacher gehalten; auch sind die Tage, an welchen solche Würdenträger sich der *Mitra* bedienen dürfen, beschränkt. — Die *Mitra* war anfänglich eine kegelförmige, hohe Mütze, behielt aber diese Gestalt nicht allzulange bei. Wahrscheinlich durch Einbuchtung der anfangs weichen Mütze entstanden die beiden *cornua*, die anfangs seitlich, dann aber über Stirn und Hinterhaupt sich erhoben. Zuerst nieder und schmucklos, wächst die *Mitra* im Verlaufe der Zeit zu immer größerer Höhe an; gleichen Schritt hält damit ihre immer kostbarere und prächtigere Ausstattung. Je nach dem Grade ihrer Kostbarkeit unterscheidet man eine *mitra pretiosa*, *mitra auriphrygiata* und *mitra simplex*, deren Verwendung für die einzelnen Teile des Gottesdienstes durch das *Caeremoniale episcoporum* bestimmt ist.

Der *Mitra* bedient sich auch der Papst bei liturgischen Funktionen; nur auf dem Wege zur und von der Kirche trägt er die *Tiara*, welche gegenwärtig die Gestalt eines seitlich etwas ausgebauchten Kegels hat und mit drei übereinander liegenden Kronen verziert ist. *Tiara* und *Mitra* waren ursprünglich identische Ornatsstücke, die sich nur durch den goldenen Reif (oder die goldene Krone) unterschieden, welcher den unteren Rand der *Tiara* umgab. Unter Bonifaz VIII. kam eine zweite, bald hernach eine dritte Krone hinzu.

Gleich der *Mitra* der Bischöfe ist auch die liturgische Kopfbedeckung der Priester, das seit dem 14. Jahrhundert so genannte *Birett*, anfänglich eine einfache, weiße Mütze (*pileus*) gewesen. Schon im 10. Jahrhundert nachweisbar, erhält der *pileus* durch die behufs leichteren Anfassens zu Wülsten, später zu brettchen-

<sup>1</sup> Coll. Lac. V 539.



artigen Erhöhungen (cornua, apices) ausgebildeten Mähte seine jetzige Gestalt. Der Name pileus hat sich nur erhalten für das Scheitelskappchen der Bischöfe (und anderer distinguirter Geistlichen), das dieselben nachweisbar seit dem 14. Jahrhundert als pileolus unter der Mitra trugen. — Die liturgischen Vorschriften bestimmen die Entblößung des Hauptes gemäß dem Worte des Apostels beim eigentlichen Gebet, ferner zum Zeichen der ehrfurchtsvollen Anbetung oder der Ehrfurchtsbezeugung gegen Höhere. Dagegen wird in der Regel das Haupt bedeckt, wenn es sich um Amtsverrichtungen handelt, welche vorwiegend autoritativer Natur sind. Wenn der Bischof häufiger als der einfache Priester bei der Liturgie bedeckten Hauptes erscheint, so kann dies damit erklärt werden, daß der Bischof als Träger höherer, übernatürlicher Machtvollkommenheit hingestellt werden soll. — Nach der mittelalterlichen, symbolischen Auffassung ist die Mitra wegen ihrer beiden cornua Sinnbild der Kenntniss des Alten und des Neuen Bundes, die den Bischof in seinem Kampfe gegen die Feinde des christlichen Heiles wie mit einem Helme beschützt.

a) Der offizielle Name für die liturgische Kopfbedeckung der Bischöfe ist mitra. Das Wort mitra weist im profanen Sprachgebrauch die verschiedensten Bedeutungen auf. Optatus von Mileve<sup>1</sup> und Isidor von Sevilla<sup>2</sup> verstehen darunter die Kopfbedeckung oder den Kopfschleier gottgeweihter Jungfrauen; der hl. Hieronymus<sup>3</sup> kennt die Mitren ganz allgemein als Kleidungsstück des weiblichen Geschlechts. Auch noch im Mittelalter hat das Wort mitra die Bedeutung von Mütze. Vor allem aber ist mitra gebraucht für die pontifikale Kopfbedeckung, wohl mit Rücksicht auf den Sprachgebrauch der Vulgata, wo es von dem Kopfschmuck des Hohenpriesters heißt: Strinxerunt eam cum mitra vitta hyacinthina, sicut praeceperat Dominus Moysi<sup>4</sup>. Schon im Mittelalter, wie noch heutzutage im Volksmunde, wurde die Mitra auch infula genannt, eine Bezeichnung, die dem offiziellen liturgischen Sprachgebrauch fremd geblieben ist. Das Wort infula konnte übrigens die liturgische Gewandung ganz im allgemeinen bezeichnen, wie z. B. selbst das Messgewand infula genannt wurde. Häufig diente es sogar bloß zur Bezeichnung der priesterlichen oder bischöflichen Würde überhaupt<sup>5</sup>. Andere Namen, wie tiara, cidaris, pileum<sup>6</sup>, sind nur im Mittelalter und auch hier nur ganz vereinzelt vorgekommen. — Die Ansätze der Mitra sind in dem camelaucum (camelaucium, calamaucum, calamacum) zu suchen, dessen sich der Papst schon im 8. Jahrhundert bei feierlichen Aufzügen zu bedienen pflegte. Von dem Einzug des Papstes Konstantin I. (708—715) in Konstantinopel berichtet das Papstbuch<sup>7</sup>: Apostolicus pontifex cum camelauco, ut solitus Roma procedere a palatio egressus in Placidias properavit. Das camelaucum war eine kegelförmige, mit einem Besatzstreifen versehene, weiße Mütze. Diese Mütze ist unter dem Namen phrygium (frigium) auch in der Konstantinischen Schenkung erwähnt, laut deren Bericht Kaiser Konstantin dieses Ornatsstück dem Papst Silvester verlieh und dabei bestimmte: Eundem frigium omnes eius successores pontifices singulariter uti in processionibus. Was der Liber pontificalis camelaucum und die Donatio Constantina frigium nennt, erhält im neunten römischen Ordo den Namen regnum<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> De schism. Donat. I. 2, c. 19.      <sup>2</sup> Etymol. I. 19, c. 31.

<sup>3</sup> Ep. 54 ad Furiam n. 7.      <sup>4</sup> Ex 39, 30.

<sup>5</sup> Eine Zusammenstellung der verschiedenen Anwendungen des Wortes infula bietet Braun, Die liturgische Gewandung 426—428.

<sup>6</sup> Sicard, Mitrale I. 2, c. 5.

<sup>7</sup> Duchesne, Liber Pontif. I 390.

<sup>8</sup> n. 6.

Auch hier wie in der Konstantinischen Schenkung wird bemerkt, daß das regnum von weißer Farbe sei. Daß aber im camelaucum der Urhypos der Mitra zu erblicken ist, geht unwiderleglich daraus hervor, daß das camelaucum, welches auf päpstlichen Münzen bei Sergius III. (904—911) und bei Benedikt VII. (974—983) erscheint<sup>1</sup>, mit der ältesten uns bekannten Form der Mitra ganz und gar übereinstimmt. Das camelaucum stammt aus dem Orient, wo sich noch gegenwärtig der griechische Priester des καμηλαύκιον bedient. Ob aber Papst Konstantin es gewesen, der diese Mütze eingeführt hat, muß bezweifelt werden, wiewohl die orientalische Abstammung dieses Papstes dafür spricht; denn die Erwähnung derselben in der dem gleichen Jahrhundert entstammenden Konstantinischen Schenkung setzt bereits einen längeren Gebrauch in der römischen Kirche voraus<sup>2</sup>. Die genannte Urkunde erwähnt noch nichts von einer Mitra der Kardinäle. Da aber schon im 11. Jahrhundert auch an auswärtige Priester die Mitra verliehen wurde, so wird wahrscheinlich auch bei den römischen Priestern, den Kardinälen, eine Mitra im Gebrauch gewesen sein.

Im 11. Jahrhundert tritt die Mitra auch in außerrömischen Kirchen auf, in Italien<sup>3</sup> sowohl als auch in Deutschland. Besonders zahlreich sind die Mitraverleihungen unter dem Pontifikate Leos IX. (1049—1054), unter dem nachweisbar zum erstenmal (1049) ein auswärtiger Prälat, Erzbischof Eberhard von Trier, für sich und seine Nachfolger das Privileg der mitra Romana erhielt<sup>4</sup>. Das gleiche Recht wurde noch unter demselben Pontifikate den Erzbischöfen Liuthbold von Mainz<sup>5</sup> und Leo von Hamburg<sup>6</sup>, ferner dem Bischof Hartwig von Bamberg<sup>7</sup> zu teil. Da auch die Nachfolger Leos mit Privilegien dieser Art nicht sorgten, so erblickte man bald in der Mitra ein den Bischöfen als solchen zustehendes Ornatsstück. In der Mitte des 12. Jahrhunderts hat sich diese Wandlung in den Anschauungen bereits vollzogen. Denn schon Innozenz II. (1130—1143) rechnet die Mitra zu den bischöflichen Abzeichen, ohne einer besondern päpstlichen Verleihung Erwähnung zu tun<sup>8</sup>. Fast gleichzeitig wie den Bischöfen wurde auch andern hervorragenden kirchlichen Würdenträgern vom Papste die Mitra verliehen. Bereits Leo IX. gewährte im Jahre 1051 den sieben „Kardinälen“, d. h. den Kanonikern der Kathedrale von Besançon, die Mitra<sup>9</sup>; im 11. und 12. Jahrhundert mehrten sich die Mitraverleihungen an Priester im gleichen Maße wie bei den Bischöfen. Auch Äbte erhielten das Recht, die Mitra zu tragen. Der erste bekannte Fall trifft den Abt Egelfinus in Canterbury, der durch Alexander II. (1063) dieser Auszeichnung teilhaftig wurde<sup>10</sup>. Im 12. Jahrhundert war den Äbten die Mitra bereits ein so begehrter Gegenstand, daß der hl. Bernhard sich veranlaßt sah, das Streben nach bischöflichen Auszeichnungen bei denselben ernstlich zu tadeln<sup>11</sup>. Die allgemein rechtlichen Normen für den Gebrauch der Mitra seitens der Äbte sind in den Verordnungen Alexanders VII. vom 27. September 1659<sup>12</sup> und Pius' VII. vom 4. Juli 1823<sup>13</sup> zu finden; in neuester Zeit hat ein Motu proprio Pius' X. vom 21. Februar

<sup>1</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 497.

<sup>2</sup> E. Wülfher-Bechi (Ursprung der päpstlichen Tiara [regnum] und der bischöflichen Mitra: Römische Quartalschr. XIII [1899] 77—108) versucht die liturgische Kopfbedeckung aus der antiken, orientalischen Kopfbedeckung zu erklären.

<sup>3</sup> Auf einer dem 11. Jahrhundert angehörenden Miniatur eines Taufrotels aus Bari. Braun, Die liturgische Gewandung 417.

<sup>4</sup> Hontheim, Hist. Trev. diplom. I 386.

<sup>5</sup> Gudén, Cod. diplom. I 17.

<sup>6</sup> Bappenberg, Hamburger Urkunden I 74.

<sup>7</sup> Migne, P. L. 143, 697.

<sup>8</sup> Pflugk-Harttung, Acta pontif. Rom. ined. II, n. 346.

<sup>9</sup> Jaffé, Regesta n. 4249.

<sup>10</sup> Goscelin, Histor. transl. S. Augustini ep. tit. II, c. 5. Jaffé, Regesta 4249.

<sup>11</sup> Tract. de mor. et off. ep. c. 9, n. 36.

<sup>12</sup> Decret. authent. n. 1131.

<sup>13</sup> Ebd. n. 2624.

1905 den Gebrauch der Pontificalien, darunter auch der Mitra, für die Apostolischen Protonotare genauestens geregelt.

b) Die Mitra hat, bis sie ihre moderne Gestalt erhielt, mancherlei und nicht unwesentliche Veränderungen erfahren müssen. Die Mitra des 11. Jahrhunderts, wie sie uns in dem schon oben erwähnten Taufrotel entgegentritt, hatte eine kegelförmige Gestalt. Im 12. Jahrhundert verlor sie die Kegelform und wurde zur oben abgerundeten Haube gestaltet, welcher man durch Eindrüken eine kleine Einbuchtung gab. Aus den dabei seitlich entstandenen Wülsten entwickelten sich durch Zuspitzung die beiden cornua, die schon gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts nicht mehr über den Schläfen, sondern über der Stirn und dem Hinterkopf aufstiegen. Damit war die Grundform der heutigen Mitra bereits erreicht. Im ausgehenden 12. und im 13. Jahrhundert besaß die Mitra eine relativ geringe Höhe, die Ränder ihrer cornua stiegen noch geradlinig bis zur Spitze, wo sie sich in einem rechten oder auch stumpfen Winkel schnitten. Später nahm die Mitra beträchtlich an Höhe zu; schon im 16. Jahrhundert war sie so sehr gewachsen, daß „Barock und Pops ihrer Höhe kaum noch etwas hinzufügen konnten“. Auch die geraden Seitenlinien gehen immer mehr in die gekrümmte Linie über, welche anfänglich noch etwa in der Mitte der Mitra, später aber bereits an deren unterem Rande anhebt. Seit dem 12. Jahrhundert ist die Mitra regelmäßig mit zwei Bändern (*fasciae*, *vittae*) versehen, welche von dem hinteren Rande der Mitra auf den Rücken, zuweilen aber auch, namentlich auf älteren Darstellungen, seitlich über die Schläfen auf die Schultern herabfallen. Da man während des 11. und 12. Jahrhunderts auch im profanen Leben Bänder zur Verzierung anzubringen pflegte, z. B. an der deutschen Kaiserkrone, so ist damit die Erklärung des Ursprunges der *vittae* von selbst gegeben<sup>1</sup>. — Die Mitra war bei ihrer Aufnahme in den liturgischen Gebrauch eine einfache, weiße Mütze. Aber schon im 12. und ganz besonders im 13. Jahrhundert traten als Verzierungen die sog. *aurifrisia* auf, Säume aus Goldborten oder auch aus Stickereien bestehend. Diesen die Aurifrisien wie eine Krone um den unteren Rand der Mitra, so sprach man von einem *aurifrisium in circuitu*; jener Besatz hingegen, welcher auf der Stofffläche eines jeden der beiden Hörner vom unteren Rande zur Spitze emporsteigt, hieß *aurifrisium in fundo vel titulo*. Vielsach wurden auch schon in dieser Zeit die Flächen der beiden cornua mit Stickereien, Perlen und Edelsteinen geschmückt; zum förmlichen Prunkstück jedoch wurde die Mitra erst in der Spätgotik, welche selbst architektonische Motive zur Ausschmückung der Inful verwertete. Die Renaissance, für welche die Lust am Ornament charakteristisch ist, hielt an der eingeschlagenen Bahn fest; in der Barockperiode war es gerade die Sucht, stets neuen Schmuck an der bischöflichen Kopfbedeckung anzubringen, welche die Mitren jener Zeit zu solch ungewöhnlicher Höhe emportürmte.

Zur Zeit des Durandus unterschied man für den bischöflichen Gebrauch bereits zweierlei Mitren, die *mitra simplex* aus weißem Linnen ohne allen Schmuck, deren man sich schon damals in den kirchlichen Bußzeiten (Abvent mit Ausnahme des Sonntags Gaudete; von Septuagesima bis Ostern, Vätare, Gründonnerstag und Karfreitag ausgenommen), an Buß- und Fasttagen (sejunierte Vigilien, Quatember-tage) bediente, und die *mitra aurifrisiata*, welche der Bischof an den Festtagen sowie in jenen Zeiten und an jenen Tagen des Kirchenjahres trug, an welchen Te Deum und Gloria in excelsis trifft, wo also Freude herrscht: *quia aurum et gemmarum nitor* (an den Aurifrisien) *gaudium repraesentat*. Ein Zeitgenosse Durandus, der Verfasser des 13. römischen Ordo<sup>2</sup>, unterscheidet für den Gebrauch des Papstes dreierlei Mitren, indem er zwei Arten der *mitra aurifrisiata* namhaft

<sup>1</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 460.

<sup>2</sup> n. 12.



macht. Er schreibt: Dominus Papa tres mitras diversas habet, quibus diversis temporibus utitur, scilicet unam albam totam, unam cum aurifrisio in titulo sine circulo (bloß gerade aufsteigendes, kein rundum laufendes Aurifrisium) et mitram aurifrisiatam in circulo et titulo. Mitra aurifrisiata in circulo et in titulo utitur in officiis diebus festivis et aliis, excepto a Septuagesima usque ad Pascha, et ab Adventu usque ad Natale et quando cantat pro defunctis. Mitra vero cum aurifrisio in titulo sine circulo utitur, cum sedet in consistorio et iudicat.

Auch unser bischöfliches Zeremoniale<sup>1</sup> kennt drei Arten der Mitra, wobei aber nicht mehr die Lage oder auch nur das Vorhandensein von Aurifrisien, sondern die größere oder geringere Kostbarkeit der gesamten Ausstattung in Betracht kommt. Die erste Art ist die mitra pretiosa sic dicta, quia gemmis et lapidibus pretiosis vel laminis aurois vel argenteis contexta est. Altera est auriphrygiata (= aurifrisiata) sine gemmis et sine laminis aureis vel argenteis; im Fehlen der Steine und lamina liegt für sie das Unterscheidende, im übrigen kann sie nach Angabe des Zeremoniale ganz aus kleinen Perlen zusammengesetzt oder aus weißem Seiden- und Goldbrokat oder aus reinem Goldbrokat gefertigt sein. Aurifrisien in circulo vel titulo, welche Karl Borromäus selbst für die mitra simplex vorschreibt, sind nicht erwähnt; das Prädikat auriphrygiata scheint sich nur auf den Goldstoff (Brokat) zu beziehen. Die dritte, die mitra simplex, ist entweder aus weißem Seidendamast oder anderem Seidenstoff oder aber aus weißem Linnen, ohne Aurifrisien, die hinabwallenden vittae sind mit roten Franzen geschmückt. Die mitra simplex gebraucht der Bischof vorchriftsmäßig am Karfreitag, bei Totenämtern und bei der Absolutio ad tumbam. Der mitra auriphrygiata soll sich nach dem Zeremoniale der Bischof bedienen im Advent (mit Ausnahme des Sonntags Gaudete), von Septuagesima bis einschließlich Mittwoch in der Karwoche (ausgenommen Vätere), an jejunierten Vigilien, Quatember- und Rogationstagen, bei Bußprozessionen und so oft die Messe kein Gloria hat; der pretiosa nur an höheren Festtagen, doch kann er auch da sowohl beim Hochamt als in der Vesper ad commoditatem, ne nimis gravetur, abwechselnd mit der mitra pretiosa der mitra auriphrygiata oder der mitra simplex sich bedienen. Gewöhnlich nimmt der Bischof an hohen Festtagen die mitra pretiosa nur zu Anfang der Vesper (bis die erste Antiphon angestimmt ist) und beim Magnifikat, im Hochamt zu Anfang, dann zum Lavabo und zum Schlussgebet, während er dagegen beim Sitzen während des Gloria, der Lesungen und des Kredo sich der auriphrygiata oder der mitra simplex bedient. Wo man keine pretiosa im Sinne des Zeremoniale, d. h. keine mit Edelsteinen, Gold und Silber bedeckte, sondern nur eine mit schön gestickten Aurifrisien in circulo et titulo besitzt, wird diese als pretiosa gelten und bei feierlichen Gottesdiensten abwechselnd mit einer minder reich ausgestatteten oder auch der mitra simplex gebraucht werden können; wo überhaupt nur zweierlei Mitren vorhanden sind, wird man sich an allen Tagen, für welche das Caeremoniale die mitra auriphrygiata vorschreibt, der einfachen Mitra zu bedienen haben.

c) Wie die Mitra stammt auch die päpstliche Tiara aus dem camelaeum. Seit dem 11. Jahrhundert wird zwischen der bischöflichen Mitra und einer spezifisch päpstlichen Kopfbedeckung unterschieden, welche in der Vita Paschalis II. (1099—1118) zuerst mit ihrem jetzt gebräuchlichen Namen thyra<sup>2</sup> genannt wird. Der Unterschied wurde begründet durch einen einfachen goldenen Reifen, welcher den unteren Rand der päpstlichen Mitra umgab. Im Gegensatz zur Mitra der Bischöfe besteht die

<sup>1</sup> L. 1, c. 17, n. 1.

<sup>2</sup> Duchesne, Liber Pontif. II 296.

päpstliche Tiara die spize Kegelform bei, bis sie in der Zeit der Renaissance ihre jetzige Gestalt durch Ausbauchung der Seiten erhielt. Der einfache goldene Reifen war schon im 13. Jahrhundert durch eine Zackenkrone ersetzt worden. Unter der Regierung Bonifatius' VIII. (1294—1303) kam noch eine zweite Krone hinzu, zu der sich, wahrscheinlich schon unter Benedikt XI. (1303—1304), sicher aber unter Klemens V. (1305—1314) eine dritte gesellte. Anfänglich von verhältnismäßiger Einfachheit, ließ bald die Ausstattung der Tiara erkennen, daß man in ihr einen Prunk- und Luxusgegenstand zu erblicken gewohnt war. Die kostbare Ausstattung der Tiara brachte es auch mit sich, daß in Zeiten finanzieller Bedrängnis die Päpste gerade dieses Ornatstück vorzugsweise zum Pfand gaben. Eine eigentliche liturgische Kopfbedeckung ist die Tiara nicht; sie findet nur Verwendung bei der Krönung des Papstes, ferner wenn der Papst in feierlichem Zuge sich zur Kirche begibt oder von derselben zurückkehrt.

d) Das Bedürfnis, das Haupt gegen die Kälte namentlich beim Chorgebet und bei Prozessionen im Freien zu schützen, hat die Einführung einer gesonderten Kopfbedeckung für die Priester und die übrigen Kleriker veranlaßt. Eine solche Kopfbedeckung ist wahrscheinlich die in einer dem 10. Jahrhundert angehörenden Urkunde<sup>1</sup> des Erzbischofs Willigis von Mainz erwähnte *infula*, welche dort einen Ornat der Sänger bezeichnet. Schon zu Beginn des 12. Jahrhunderts findet man dafür bei Honorius von Autun<sup>2</sup> die Bezeichnung *pileus*, zwei Jahrhunderte später tritt der Name *birretum*<sup>3</sup> und fast gleichzeitig *pileolus* auf. Dieser *pileus* war anfänglich eine weiche Mütze, oben wohl schon ursprünglich mit einem Stücken oder Knopfe behufs bequemerer Abnehmens versehen. Gegen Ende des 15. und im Laufe des 16. Jahrhunderts wurden diese Mützen immer höher und infolgedessen das Aufsetzen und Abnehmen derselben unbequem; um hier abzuhelpen, formte man die Mützen des *birretum* zu anfänglich noch unbedeutenden Erhöhungen in Gestalt von Wülsten. Aus diesen bildeten sich während des 16. und 17. Jahrhunderts die vier vorspringenden *cornua*, wie wir sie noch an den Doktorenbiretten einzelner Universitäten zu sehen gewohnt sind. Als man etwa zu Beginn des 17. Jahrhunderts daran ging, die Einlage des Biretts und seiner Wülste nicht mehr wie bisher durch steifen Stoff, sondern aus Pappe herzustellen, war die Grundform des modernen Biretts gegeben, welches bei uns in Deutschland vier, in Italien hingegen drei *apices* aufweist, weil hier ein solches mit vier als Auszeichnung des Doktorates galt. Deshalb ist auch durch die Ritenkongregation der Gebrauch eines Birettes mit vier *apices* verboten<sup>4</sup>. Da aber bei uns das Doktorenbirett sich hinlänglich vom liturgischen Birett unterscheidet — und nur diese Unterscheidung will die kirchliche Verordnung aufrecht erhalten wissen —, so dürfte bei uns an der allgemein bestehenden Gewohnheit festzuhalten sein. — Aus dem *pileus*, aus welchem sich das Birett entwickelte, ging auch das Scheitelläppchen (*pileolus*, auch *Soli-Deo*-Käppchen genannt) hervor. Für den gleichen Ursprung spricht auch der Name *birretum*, der anfänglich sowohl für das eigentliche Birett als auch für das Scheitelläppchen gebraucht wurde. Schon im 14., namentlich aber im 15. Jahrhundert wird der *pileolus* unter der Tiara bzw. unter der Mitra getragen<sup>5</sup>. Vielleicht ist gerade deswegen der *pileolus* eingeführt worden, „um zu verhindern, daß die Mitra durch etwaigen Schweiß leide“, oder auch in der „Absicht, um die drückende Last der Mitra dem Kopfe weniger fühlbar zu machen“<sup>6</sup>. Gegenwärtig ist der *pileolus* nur ein rundes Käppchen; im Mittelalter jedoch deckte er auch das

<sup>1</sup> Guden, Cod. diplom. I 663.<sup>2</sup> *Gemma animae* c. 228.<sup>3</sup> Rubric. 10 der Synode von Ravenna 1314.<sup>4</sup> 7. Dez. 1844, n. 2877.<sup>5</sup> Vgl. Ordo XV, n. 144.<sup>6</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 509.

Hinterhaupt und einen Teil des Ohres. Der pileolus ist bei allen Priestern ohne Ausnahme, auch bei Äbten und Prälaten, von schwarzer Farbe; die Bischöfe und Erzbischöfe, denen früher gleichfalls nur das Tragen des schwarzen pileolus gestattet war, erhielten durch Pius IX. im Jahre 1867 das Recht, sich eines violetten zu bedienen<sup>1</sup>. Der Papst trägt jetzt ein weißes, die Kardinäle ein rotes Scheitelskappchen. An Stelle des pileolus wurde früher vom Papste der sog. camauro getragen, eine rotseidene, an den Rändern mit weißem Pelz besetzte, das Hinterhaupt und einen Teil der Ohren deckende Mütze. Wahrscheinlich war der camauro ursprünglich vom pileolus nicht verschieden, wiewohl die Etymologie des Wortes auf camelaucaum hinweist. Bis ins 19. Jahrhundert trug der Papst diese Mütze, jetzt wird sie nur mehr bei der ersten Aufbahrung dem toten Papste angezogen.

e) Nach den geltenden kirchlichen Vorschriften hat der Liturg beim eigentlichen Gebet sein Haupt zu entblößen. Das gilt vor allem für die Feier des heiligsten Opfers, mit welchem durchgängig auch mündliches Gebet verbunden ist. Durch ein dem Messbuch vorgedrucktes Dekret ist es strengstens untersagt, am Altare den sog. Pileus zu tragen. Bischöfe, Prälaten und wer sonst vom Papste das Privilegium des pileolus erhalten hat, müssen diese Kopfbedeckung wenigstens vom Beginn des Kanons<sup>2</sup> an bis nach der *sumptio sanguinis*<sup>3</sup> ablegen; auch dürfen Priester, welchen das Tragen eines pileolus gestattet wurde, denselben nur gebrauchen, wenn sie selbst zelebrieren, nicht aber, wenn sie als Assistenten oder Deviten dem Bischof am Altare dienen<sup>4</sup>. Weil der Psalmengesang ohne Zweifel Gebet ist, sollte man eigentlich während desselben entblößten Hauptes sein, wie dies im Mittelalter der Brauch war und von einzelnen Orden noch jetzt beobachtet wird. Jetzt ist es durchgängige Regel, daß man bei allen Teilen des Stundengebetes, bei welchen man sitzt, also während des Psalmengesanges und den dazu gehörigen Antiphonen (mit Ausnahme der ersten), ferner bei den Lesungen und Responsorien der Matutin bedeckten Hauptes sei. Wer aber eine Antiphon anzustimmen oder eine Lektion zu lesen hat, muß sein Haupt entblößen und darf nicht einmal den pileolus tragen. Außer der Rücksicht auf die menschliche Schwäche läßt sich zur Rechtfertigung des Brauches, während der Psalmodie das Haupt zu bedecken, auch noch anführen, daß die Psalmen wenigstens nicht ausschließlich Gebetscharakter besitzen, sondern vielfach betrachtender Natur sind; das Gloria Patri hingegen, welches den Psalm abschließt, ist ausgesprochene Doxologie, Lobpreis des Dreieinigens, weshalb die im Chöre Anwesenden das Haupt zu neigen und zu entblößen haben<sup>5</sup>. Desgleichen ist für den Hymnus, für das Benediktus und das Magnificat (für diese zwei Kantiken auch deshalb, weil sie evangelische Texte sind), für das Te Deum, weil sie ausgeprägtes Lobgebet sind, Stehen und Entblößen des Hauptes vorgeschrieben; auch die Kollekten müssen jederzeit entblößten Hauptes gesprochen werden. Was vom Priester gesagt wurde, gilt auch für den Bischof; in der gesamten Pontificaliturgie findet sich keine einzige eigentliche Oration, welche er mit der Mitra auf dem Hauptes spricht. Wenn er auch seinen pileolus aufbehält, so muß er doch denselben wenigstens beim Beginn der Präfation und des Kanons, welche Amalar<sup>6</sup> die

<sup>1</sup> Acta S. Sedis III 158.

<sup>2</sup> Martinucci, Manuale sacrarum caeremoniarum I. 5, c. 9, n. 126.

<sup>3</sup> Ebd. n. 139.

<sup>4</sup> S. R. C. 31. Aug. 1680, n. 1650; 10. Jan. 1693, n. 1891; 18. Febr. 1896, n. 3381. Das Tragen von Perücken während der heiligen Messe kann die Ritenkongregation gestatten; vgl. Kitting, Die römische Kurie (1906) 279.

<sup>5</sup> Cum dicitur versiculus Gloria Patri etc. in fine cuiuslibet Psalmi, omnes caput detegunt, illudque sedentes profunde inclinant. Caer. ep. I. 2, c. 3, n. 8.

<sup>6</sup> Ista oratio specialiter ad sacerdotem pertinet. Eclog. de off. Missae: Migne, P. L. 105, 1326.



*specialis oratio sacerdotalis* nennt, ablegen. — Wie der Priester *aperto capite* betet, so segnet er in der Regel auch entblößten Hauptes, zumal Segnungen, Spendung von heiligen Sakramenten und Sakramentalien meist in Gebetsform vollzogen und von Gebeten umrahmt zu sein pflegen. Bezüglich der Benedictionen schreibt das römische Rituale ausdrücklich dem Priester vor: *Aperto benedicat capite*<sup>1</sup>. Nur der Bischof vollzieht auch Segenshandlungen, Salbungen und Inzensationen, ja selbst die sakramentalen Akte bei der Taufe, bei der Firmung, bei der Diakons-, Priester- und Bischofsweihe (Handauslegung), indem er die Mitra auf dem Haupte trägt<sup>2</sup>. Vielleicht soll damit der Bischof in seiner hohen Würde und Gnadenvollmacht, als oberster Träger aller kirchlichen Gewalten hingestellt werden, so daß von ihm die Kopfbedeckung zum Zeichen seiner höheren Autorität getragen wird. Aus letzterem Grunde befiehlt das römische Rituale, daß bei der *absolutio a censura in foro externo*, die ein richterlicher Akt ist, die eigentliche Absolutionsformel vom Priester bedeckten Hauptes gesprochen werden muß<sup>3</sup>. Weil die Verkündigung des göttlichen Wortes in höherer Autorität, kraft der Sendung Jesu Christi vollzogen wird, darum ziemt es sich für den Prediger, bedeckten Hauptes zu sein<sup>4</sup>. — Das Entblößen des Hauptes gilt ferner ganz allgemein als eine Ehrenbezeugung. Von diesem Gesichtspunkte aus sind jene liturgischen Verordnungen zu erklären, wonach vor ausgesektem Sanctissimum und bei theophorischen Prozessionen alle liturgischen Personen unbedeckten Hauptes sein müssen<sup>5</sup>. Das gleiche gilt für Provissurgänge. Für schwierige Verhältnisse kann ein bevollmächtigter Bischof eine Kopfbedeckung, sei es *pileolus* oder *Birett*<sup>6</sup>, selbst eine Wollhaube mit Ohrlatz gestatten<sup>7</sup>. Bei Prozessionen mit heiligen Reliquien oder mit einer Partikel des heiligen Kreuzes müssen zwar die Träger derselben entblößten Hauptes sein, die übrigen Kleriker aber können sich eines *Biretts* bedienen. Letzteres gilt auch für die gewöhnlichen Bittprozessionen an den Rogationstagen<sup>8</sup>. Als ein einfaches Zeichen der Ehrfurcht endlich erscheint es, wenn das Haupt bei der *salutatio episcopi, chori* und bei der Inzensation entblößt wird.

f) Die Mitra kann allein unter den verschiedenen Arten der liturgischen Kopfbedeckung eine bis ins Mittelalter zurückgehende Symbolik aufweisen. Sofern sie einem Helme ähnlich das Haupt des Bischofs bedeckt und schirmt, ist sie Sinnbild jenes geistigen Helmes, welcher den Bischof als den Vorkämpfer für die Wahrheit in Christo schirmt gegen die Feinde des Glaubens und der kirchlichen Lehre, nämlich der gründlichen Kenntnis beider Testamente, auf welche die beiden *cornua* der Mitra (hinteres = Altes, vorderes = Neues Testament) hinweisen, während die beiden Bänder, welche über den Rücken hinabwallen, den zweifachen Sinn der heiligen Schriften andeuten, den *sensus historicus vel literalis* und den *sensus mysticus*. Sofern die Mitra für den Bischof auch Kopfschmuck ist, erscheint sie als Insignie seiner hohenpriesterlichen Würde, in welcher er gleich Aaron Mittler ist zwischen Gott und dem sündigen Volke, auch mit Gott in einem ganz besonders innigen Verkehr steht gleich Moses, der infolge seines unmittelbaren Verkehrs mit Gott als *cornutus* erschien, woran die beiden *cornua* der Mitra erinnern sollen, wie aus den Worten hervorgeht, welche

<sup>1</sup> Rit. Rom. tit. VIII, c. 1, n. 3.

<sup>2</sup> Auch den Schlüssel beim Hochamt vollzieht der Bischof, wenn ihm nicht etwa das erzbischöfliche Kreuz zusteht, bedeckten Hauptes. In diesem Falle wird das Kreuz zum Segnungsakte herbeigebracht, so daß der Bischof im unmittelbaren Hinblick auf den Gekreuzigten und darum aus Ehrfurcht vor ihm entblößten Hauptes segnet.

<sup>3</sup> Tit. III, c. 3, n. 6.

<sup>4</sup> Caer. ep. I, c. 22, n. 3.

<sup>5</sup> S. R. C. 23. Aug. 1695, n. 1931; 31. Aug. 1872, n. 3276 ad 2.

<sup>6</sup> S. R. C. 12. Sept. 1857, n. 3059 ad 19; 22. April 1871, n. 3246 ad 1.

<sup>7</sup> Schmid, *Reverentiale* 419.

<sup>8</sup> S. R. C. 2. Sept. 1690, n. 1841 ad 3.

bei der Weihe eines Bischofs der Konsekrator spricht, wenn er dem neuen Bischof die Mitra auf das Haupt setzt, nämlich: *Imponimus, Domine, capiti huius antistitis et agonistae tui galeam munitionis et salutis, quatenus decorata facie et armato capite cornibus utriusque testamenti terribilis appareat adversariis veritatis; et te ei largiente gratiam impuglator eorum robustus existat, qui Moysis famuli tui faciem ex tui sermonis consortio decoratam lucidissimis tuae claritatis ac veritatis cornibus insignisti et capiti Aaron pontificis tui tiaram imponi iussisti.*

2. Der Gebrauch liturgischer Handschuhe (*chirothecae*) ist seit dem Beginn des 10. Jahrhunderts (die griechischen Bischöfe kennen bis zur Stunde keine besondere liturgische Handbekleidung) nachweisbar. Sie verdanken ihre Einführung lediglich dem Bestreben, die Gewandung des Bischofs immer glänzender und prunkvoller zu gestalten. Als bischöfliches Ornaststück außerhalb Roms in die liturgische Kleidung aufgenommen, gelangen die Handschuhe bald in die römische Kirche und werden von hier aus als päpstliche Gunstbezeugung schon im 11. Jahrhundert auch an Äbte verliehen. Seither besitzt jeder, der das Recht hat, die Mitra zu tragen, auch die Pontificalhandschuhe. Die *chirothecae* werden jetzt nur noch aus Seide hergestellt und richten sich nach der jeweiligen Tagesfarbe. Als Schmuck dieser Handschuhe begegnen uns schon frühzeitig reich verzierte Stulpen; eine besonders charakteristische Verzierung ist das medaillonförmige Plättchen, welches auf der die Oberfläche der Hand bedeckenden Seite der Handschuhe angebracht ist. Es bestand aus Metall oder wie gegenwärtig aus besticktem Stoff. Die Handschuhe werden nur während der Feier der heiligen Messe getragen. Die bei der Weihe und beim Anlegen der Handschuhe gesprochenen Gebete legen die Deutung nahe, es sollen die Handschuhe, die an sich zum Schutze der Hände vor Verunreinigung und zur Hier der Hände dienen, den Bischof mahnen, daß sein gesamtes Handeln rein sein und sich auszeichnen müsse, damit das Opfer aus seinen Händen von Gott gnädig angenommen werde und reichsten Segen bringe.

a) In den offiziellen Büchern werden die liturgischen Handschuhe nur mit dem schon von Honorius von Autun<sup>1</sup> gebrauchten Namen *chirothecae* bezeichnet. Daneben waren vor dem 12. Jahrhundert die Bezeichnungen *manicae*<sup>2</sup>, zuweilen auch *wantus*<sup>3</sup> (= franz. gant) üblich. In die liturgische Kleidung wurden die Handschuhe in der Zeit von der Mitte des 9. Jahrhunderts bis zu Beginn des 10. Jahrhunderts aufgenommen. Denn die großen Liturgen der Karolingerzeit, Rabanus Maurus, Amalar und Walafried Strabo, kennen noch keine sakrale Handbekleidung, deren erste sichere Spuren erst zu Beginn des 10. Jahrhunderts in dem *Chronicon Centulense* bemerkbar sind. Gegen Ende dieses Jahrhunderts erwähnt sie das *Sacramentarium Ratoldi* von Corbie. Wahrscheinlich ist die Heimat dieses Sakralornates Frankreich oder Oberitalien. Seine Aufnahme in die Zahl der sakralen Gewänder erfolgte wohl kaum zu dem Zwecke, die Hände des Bischofs gegen Kälte zu schützen, da die Handschuhe auch im Sommer getragen und bei einem großen Teil der heiligen Messe nicht einmal benützt wurden; sondern sie verdanken, wie richtig bemerkt wurde<sup>4</sup>, ihre Aufnahme dem Bestreben, die liturgische Kleidung des Bischofs möglichst glanzvoll zu

<sup>1</sup> *Gemma animae* l. 1, c. 215.

<sup>2</sup> Martène, *De antiq. eccl. rit.* l. 1, c. 4, art. 12, ordo 11.

<sup>3</sup> *Chronicon Centulense* l. 3, c. 3.

<sup>4</sup> Braun, *Die liturgische Gewandung* 383.

gestalten. Nachdem nun schon für die Füße eine gesonderte sakrale Bekleidung gefunden war, wollte man auch die Hände des Bischofs nicht ohne Schmuck lassen. Auch in Rom wurden die Handschuhe bald aufgenommen, da schon im Jahre 1070 Alexander II.<sup>1</sup> dem Abt von S. Pietro in Cielo d'Oro das Tragen der liturgischen Handschuhe erlaubt. An Bischöfe wurden die Handschuhe nie verliehen, da dieselben von Anfang an bischöfliches Ornatsstück waren und als solches auch in Rom bekannt wurden. — Die liturgischen Handschuhe konnten in verschiedener Technik hergestellt werden. Honorius von Autun spricht von *chirothecae inconsutiles*, und in der That waren wohl die meisten Handschuhe durch Nadeltechnik hergestellt; so z. B. waren die im Grabe Bonifatius' VIII. gefundenen nach Angabe des aufgenommenen Protokolls<sup>2</sup> *ex serico ad acum versutis*. Neben gestrickten oder in anderer Nadelarbeit hergestellten Handschuhen gab es auch solche, die durch entsprechendes Aufeinandernähen zweier Stoffblätter entstanden. Seit dem 16. Jahrhundert jedoch mußten sie gewirkten *chirothecae* Platz machen. Anfänglich waren die Handschuhe oben und unten von annähernd gleicher Breite. Aber schon sehr bald bildete sich die Mode aus, den Einschlupf der Handschuhe mit reich verzierten, noch die Enden der Albe bedeckenden Stulpen zu versehen. Sehr beliebt war es auch, das untere Ende derart zu verbreitern, daß dasselbe in einen längeren, oft mit einer Quaste oder mit einem Glöckchen versehenen Zipfel ausmündete, wie an zahlreichen Abbildungen zu ersehen ist. Jener Teil der Handschuhe, welcher die obere Fläche der Hand bedeckte, war stets ornamentiert, und zwar gewöhnlich mit dem schon von Innozenz III. erwähnten *circulus aureus*, für welchen auch andere Bezeichnungen, wie *tassellus*, *fibula*, *paratura* sich finden. Diese Zierplättchen waren aus edlem Metall oder auch aus Zeug, welcher mit Edelsteinen, Perlen oder Stidereien besetzt war, hergestellt. Beliebte Darstellungen auf diesem *circulus* waren das Lamm Gottes, die segnende Rechte Gottes und das Kreuz, Abbildungen, die unverkennbar auf die Verwendung der Handschuhe beim heiligen Messopfer hindeuten. — Die liturgischen Handschuhe wurden gewöhnlich, wie noch gegenwärtig, wiewohl keine besondere Vorschrift besteht, aus Seide hergestellt, was auch ihrer Bestimmung, die Hände des Bischofs zu schmücken, am besten entspricht. Daneben gab es, wenn auch seltener, Handschuhe aus Leinwand oder Wolle. Aus symbolischen Gründen bevorzugte man für die Handschuhe die weiße Farbe, die, wie aus Durandus<sup>3</sup> ersichtlich ist, noch im 13. Jahrhundert für dieses Ornatsstück gewöhnlich gewählt wurde. Später werden auch Handschuhe in den gewöhnlichen liturgischen Farben verwendet, und dies ist noch gegenwärtig der Fall, wiewohl eine bestimmte Vorschrift niemals erlassen wurde. Nur Handschuhe in schwarzer Farbe gibt es nicht, da bei Requiemsmessen und am Karfreitag Handschuhe überhaupt nicht Verwendung finden<sup>4</sup>. Die Handschuhe werden von den dazu Berechtigten nur während der heiligen Messe getragen. Nach der Händewaschung vor der Opferung zieht man dieselben aus, ohne sie bei derselben Messe noch ferner benützen zu dürfen<sup>5</sup>. Die *chirothecae* nur bei der heiligen Messe zu benützen, war auch im Mittelalter Regel, wenn auch zuweilen Ausnahmen vorkamen. Alexander III. z. B. gestattete dem Abte von Monte Cassino die Handschuhe bei den Konzilien, dem Abte Marinus von La Cava dieselben auch bei den Exequien hervorragender Personen geistlichen oder weltlichen Standes zu benützen<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Jaffé, Regesta n. 46 79.<sup>2</sup> Bzovius, Annales ad 1303, XIV 52.<sup>3</sup> Rationale I. 3, c. 12, n. 3.<sup>4</sup> Der Papst trug im 15. Jahrhundert auch bei der Karfreitagsliturgie Handschuhe. Ordo rom. XV, c. 76 77.<sup>5</sup> S. R. C. 5. März 1870, n. 3213.<sup>6</sup> Pflugk-Harttung, Acta pontif. Rom. ined. III, n. 215 221.



b) Die oben angedeutete Symbolik der bischöflichen Handschuhe ergibt sich aus den Gebeten, welche bei der Weihe und beim Anlegen der Handschuhe gesprochen werden. In dem ersten Segensgebete nämlich, welches bei der Bischofsweihe der Konsekrator über die Handschuhe des neuen Bischofs spricht, fleht er, Gott, welcher befohlen, die Hände (als Organe des sittlichen Handelns) rein zu bewahren, möge dem neuen Bischof, welcher die geweihten Handschuhe trägt, die Gnade verleihen, die *munditia tam cordis quam operis* zu bewahren. In dem Gebete beim Anlegen der Pontificalhandschuhe sodann wird gefleht, Gott möge die Hände (= sittliches Handeln) des gottbestellten Trägers dieser indumenta mit der *munditia novi hominis*, qui de coelo descendit, umgeben, d. h. er möge dem Bischof, welcher sichtbarer Stellvertreter Christi ist, jene Reinheit verleihen, welche Christus, der vom Himmel gekommene *novus homo*, in seiner heiligsten Menschheit selbst besaß und die in der Rechtfertigung auch den ihm Eingegliederten zuteil wird. Um diese *munditia novi hominis* fleht der Bischof gerade vor der Opferfeier beim Anlegen der Handschuhe, damit Gott das Opfer aus seinen Händen gnädig annehme und Segen darauf lege, wie einst Isaak dem Jakob auf Grund seiner mit durch Ziegenfelle verhüllten Händen dargebotenen Oblation wirksamen Segen erteilt hat. Im abschließenden *Per Dominum nostrum etc.* dieser Oration beruft sich der Betende ausdrücklich darauf, daß in Christo die typisch bedeutsame Händeverhüllung Jakobs mit Ziegenfellen ihre Erfüllung erhalten habe, und zwar damals, als Christus bedeckt mit den Sünden des ganzen Geschlechts seinem himmlischen Vater am Kreuze sich opferte und dessen Segen für die Menschheit erwarb.

3. Den Bischöfen kommt, im Gegensatz zu den Priestern, bei der Opferfeier eine besondere liturgische Fußbekleidung zu, bestehend aus Pontificalstrümpfen (*caligae*, *udones*) und Pontificalschuhen (*sandalia*, *campagi*). Ursprünglich die Fußbekleidung höherer Stände erscheint der *campagus* (und damit auch die *udones*) bereits im 6. Jahrhundert als eine Standesauszeichnung der römischen Kleriker, welche später, wohl infolge des Vordringens des römischen Ritus, auch von den Bischöfen angenommen wurde. Seit dem 10. Jahrhundert beginnen die Päpste auch an auswärtige Äbte und Priester die auszeichnende pontifikale Fußbekleidung zu verleihen. Nach gegenwärtigem liturgischen Rechte kommt dieselbe außer dem Papste den Kardinalbischöfen und -priestern, nicht aber den Kardinaldiakonen, ferner den Bischöfen zu; Äbte und andere Priester erhalten die Pontificalschuhe und -strümpfe durch spezielles päpstliches Privileg. — Die *sandalia*, welche ursprünglich in der Tat eine den Sandalen nahekommende Gestalt hatten, unterscheiden sich jetzt nur mehr durch die äußere Verzierung von den gewöhnlichen Schuhen, die *caligae* sind in deutschen Diözesen meist außer Gebrauch gekommen. *Caligae* und *sandalia* sind dem kirchlichen Herkommen gemäß aus Seide hergestellt und richten sich nach der Tagesfarbe. Nur die schwarze Farbe ist ausgeschlossen, da die Pontificalschuhe, wie die Pontificalhandschuhe, bei Requiemsmissen und am Karfreitag nicht gebraucht werden dürfen. — Im Anschlusse an die bekannte Isaassstelle: „Wie schön sind auf den Bergen die Füße dessen, der den Frieden verkündet und predigt!“, auf welche Stelle auch das beim Anlegen der Fußbekleidung zu sprechende Gebet anspielt, wird der Bischof durch die pontifikale Fußbekleidung als erster Verkündiger des göttlichen Wortes, als Träger der kirchlichen Lehrgewalt in seiner Diözese dargestellt.

a) Die liturgischen Strümpfe trugen anfänglich den Namen *udones*, später, wohl nach Änderung ihrer Form, wird dafür die Bezeichnung *caligae* (*caliga*) gebräuchlich und hat sich bis zur Gegenwart erhalten. Ebenso war für die liturgischen Schuhe zuerst der Name *campagus*, später die Bezeichnung *sandalia* üblich. Die liturgischen Schuhe mit den dazu gehörigen Strümpfen, die schon im 6. Jahrhundert als Privileg der römischen Kleriker erscheinen, gehen auf eine Fußbekleidung der höheren Stände zurück, die nach der sog. konstantinischen Schenkung von Kaiser Konstantin selbst den römischen Klerikern als Auszeichnung verliehen wurde. Schon vor Gregor d. Gr. wurde diese Fußbekleidung auch an auswärtige Kleriker verliehen. So besaßen dieselben die Kleriker von Messina, die Gregor d. Gr. im Besitze ihres Vorrechtes nicht behelligt, während er sich anderseits mit Schärfe gegen die Diakonen von Catania wendet, die für sich widerrechtlich die gleiche Auszeichnung in Anspruch nahmen<sup>1</sup>. Außerhalb Roms trugen im 6. Jahrhundert, wie man an den Mosaiken von S. Vitale und von S. Apollinare in Ravenna sieht, auch die Erzbischöfe und Diakonen *Ravennas campagi* und *udones*. Große Verbreitung fand seit dem 8. Jahrhundert die römische Fußbekleidung in Gallien, wo sich ihrer nicht bloß Bischöfe, sondern bis gegen Ende des 1. Jahrtausends auch gewöhnliche Priester, Diakonen und Subdiakonen bedienten<sup>2</sup>. Doch schon im 12. Jahrhundert galt sie hier nur mehr als ein Privileg der Bischöfe<sup>3</sup>. In Rom trugen auch die Kardinaldiakonen, die erst seit dem 13. Jahrhundert — die Gründe hierfür sind unbekannt — dieser Auszeichnung entbehrten.

b) In seiner ältesten Gestalt erscheint der liturgische Schuh als eine Sohle, an der Ferse versehen mit einem Hakenleder, vorn mit einer kleinen Kappe, die eben groß genug ist, um die Zehen zu bedecken. An den Seiten sind schmale Lederstreifen angebracht; der Schuh, dessen Farbe durchweg schwarz war, wurde mit Riemen am Fuße befestigt. Die weitere Entwicklung der Pontifikalschuhe schildert Braun<sup>4</sup> auf Grund eingehendster Studien: „Um die Wende des Jahrtausends wurden die Riemen und die Vorderkappe zu langen, zungenförmigen Laschen, welche oben durch eine von der hinteren Kappe ausgehende Schnur vor dem Fußgelenk zusammengebunden wurden. Im 12. Jahrhundert begannen diese Laschen langsam, aber stetig zu verflümmern, bis sich schließlich die Sandale im 13. Jahrhundert zum völligen Schuh umgebildet hatte. Diese Form behauptete sich von da an im wesentlichen unverändert das ganze späte Mittelalter hindurch. In der Neuzeit fing dann eine Art von rückläufiger Bewegung an, bei welcher der Pontifikalschuh zu einem Pantoffel wurde, der gern, namentlich aber nach römischem Brauch, mit Hilfe von zwei von der Kappe ausgehenden Laschen am Fuße festgehalten wurde. Das Material der Pontifikalschuhe war bis ins 13. Jahrhundert hinein Leder; erst seit dieser Zeit fing man an, die Sandalen aus Seide herzustellen. Für die Verzierung bestehen keine besondere Vorschriften; ein quadratisches Kreuz auf den bischöflichen Sandalen anzubringen, ist zwar jetzt nicht mehr ausdrücklich verboten, widerspricht aber ganz und gar dem *usus romanus*. — Die *caligae* hatten ursprünglich die Form eines Luchses bzw. einer Binde, mit welchen der Fuß und der Unterschenkel umhüllt wurde. Der Name *caliga* (= Stiefel) aber, welcher seit dem 12. Jahrhundert üblich ist, legt die Vermutung nahe, daß schon um

<sup>1</sup> Ep. 8, 27.<sup>2</sup> Amalaricus, De eccl. off. 1, 2, c. 25.<sup>3</sup> Ivo Carnot., Sermo 3. Unter den Personen, welchen die Päpste seit dem 10., namentlich aber seit dem 11. Jahrhundert die liturgische Fußbekleidung als Ehrenauszeichnung verliehen, finden sich Äbte, Priester und Diakonen, aber keine Bischöfe erwähnt. Braun, Die liturgische Gewandung 398.<sup>4</sup> Die liturgische Gewandung 416.

diese Zeit sich die Umänderung der Bindenform zur eigentlichen Strumpfform vollzogen hat. Die Pontifikalstrümpfe wurden durch Nadelarbeit, vielfach aber auch durch Zusammennähen seidener Stoffstücke hergestellt. Die Farbe der caligae war ursprünglich bis ins 12. Jahrhundert hinein weiß, wie die der Sandalen schwarz. Von dieser Zeit an beginnen rote, blaue, violette oder grüne Strümpfe in den Inventaren aufzutauchen, ohne daß daraus für sie auf eine Geltung des liturgischen Farbenkanons geschlossen werden darf. Diesem werden sie erst seit dem 15. Jahrhundert unterworfen.

#### § 50. Die liturgischen Insignien (1. Manipel; 2. Stola; 3. Pallium; 4. Rationale).

1. Der Manipel (manipulus, mappula, fano, mantile) diente ursprünglich als Schweiß Tuch praktischen Zwecken, erscheint aber schon im 6. Jahrhundert in der römischen und zu Beginn des 2. Jahrtausends auch in der übrigen abendländischen Kirche als ein Ehrenornat, welcher nicht mehr wie anfänglich aus Linnen, sondern aus besseren Stoffen, gewöhnlich aus dem gleichen Stoffe wie das Messgewand, d. h. aus Seide, hergestellt wurde, was jetzt sogar durch besondere Vorschrift festgesetzt ist. Die Farbe des Manipels hat jener der Planeta zu entsprechen; an demselben können mannigfache Verzierungen angebracht werden, wie dies auch zu jeder Zeit geschah; vorgeschrieben ist jedoch nur ein einfaches eingesticktes oder aufgenähtes Kreuz. Der Gebrauch des Manipels ist schon seit langer Zeit auf die höheren Ordines vom Subdiakon aufwärts beschränkt und wird von diesen in der Regel nur bei der Opferfeier oder enge mit derselben zusammenhängenden Riten (z. B. bei der Ölweihe am Gründonnerstag), niemals aber zum Pluviale getragen. Der Manipel wird am linken Arme, und zwar, wie es am richtigsten ist, am Vorderarme angelegt, an welchem er mittels einer Zugschnur oder mit Bändern befestigt werden kann. Nach der symbolischen Deutung ist der Manipel Sinnbild der Mühsale dieses Erdenlebens und der Verdienste, welche man sich durch geduldige Ertragung derselben für die Ewigkeit erwirbt; auf das Leiden Christi gedeutet, erinnert er an die Bande, mit welchen man die Hände Jesu fesselte.

a) Das jetzt Manipel genannte Gewandstück führt bis zum 11. Jahrhundert, namentlich in römischen Quellen, meist den Namen mappula (Deminutiv von mappa = Tuch). Das Wort manipulus bedeutet im klassischen Latein eine Garbe oder auch eine Abteilung Soldaten. Für die Aufnahme dieses Wortes in den liturgischen Sprachgebrauch wird aber wohl die Ableitung von manus maßgebend gewesen sein. Da das fragliche Ornatstück ein Tuch war, das man in der Hand trug, so war dafür das Wort manipulus ganz entsprechend. Größere Verbreitung fand im Mittelalter auch der Name fano, so schon bei Rabanus Maurus<sup>1</sup>, in späterer Zeit bei Sicard von Cremona<sup>2</sup>. Selbst im 16. und 17. Jahrhundert trifft man diese Bezeichnung noch in französischen und englischen Inventaren<sup>3</sup>. Fano, wofür im Mittelhochdeutschen hantfane, hantfan, hängt wie unser deutsches Wort „Fahne“ etymologisch zusammen mit pannus, das Tuch.

<sup>1</sup> L. 1, c. 18.

<sup>2</sup> Mitrale I. 2, c. 5.

<sup>3</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 518.



Bereits bei seinem ersten Auftreten in der Geschichte erscheint der Manipel als eine Art Ehrenabzeichen. Nach dem Liber pontificalis bestimmt Papst Sylvester, ut diaconi . . . pallea linostima leva eorum tegerentur<sup>1</sup>; eine ähnliche Verfügung erläßt auch Papst Zosimus<sup>2</sup>. In diesem palleum linostimum darf eine Nachbildung der mappa erblickt werden, eines Stiftetüchleins, dessen sich die römischen Konsuln und wohl auch andere höhere römische Beamte bei offiziellen Gelegenheiten, z. B. wenn sie das Zeichen zum Beginn der Zirkusspiele gaben, bedienten. Anfänglich war ohne Zweifel diese mappa ein einfaches Tuch, zum Abtrocknen des Schweißes bestimmt. Diese offizielle Verwendung aber machte aus ihm ein „Stiftetuch“, das bald als ein Abzeichen der Beamtenwürde selbst erschien und wahrscheinlich deshalb in nachkonstantinischer Zeit auch von distinguierten römischen Geistlichen getragen wurde, die, wie die sog. konstantinische Schenkung zeigt, ein großes Gewicht auf gewisse Ehrenauszeichnungen legten. Zuerst wird wohl der Papst selbst sich dieser Insignie bedient haben, die dann später auch von den Diakonen angenommen oder, wie der Liber pontificalis nahelegt, denselben vom Papste verliehen wurde. In außerrömischen Kirchen hat sich die Erinnerung an den ursprünglichen Charakter der mappula als eines Schweißtuches länger erhalten. Denn noch Amalar<sup>3</sup> schreibt: Sudario solemus tergere pituitam oculorum et narium atque superfluum salivam decurrentem per labia, . . . und Pseudo-Astin wiederholt dies in fast gleichlautenden Worten<sup>4</sup>. Mit dem beginnenden 2. Jahrtausend aber ist die Umwandlung des Sudariums in einen liturgischen Ornat auch in außerrömischen Kirchen wohl unter dem Einfluß des römischen Brauches endgültig vollzogen. — Wilpert<sup>5</sup> leitet den Manipel von einem serviettenartigen Tuch der Diakonen her, dessen sich dieselben bei ihren ursprünglich etwas materiellen Funktionen bedient hätten. Dem wurde entgegengehalten<sup>6</sup>, daß nach dieser Hypothese der Bischof und die Priester eine spezifische Auszeichnung der Diakonen angenommen haben müßten, was an sich ganz unwahrscheinlich ist. Ferner erkläre diese Annahme nicht, wie eine ursprüngliche Serviette zu einem Schweißtuch werden konnte.

Der Manipel war noch im 9. Jahrhundert ein wirkliches Tuch. In demselben Jahrhundert aber tritt bereits ein Manipel auf, welcher einen bloßen Bierstreifen darstellt, wie aus der Abbildung des Subdiakons Zuvonianus in einem dem 9. Jahrhundert angehörenden Codex der Vallicellana in Rom ersichtlich ist<sup>7</sup>. Der älteste, streifenförmige Manipel, der sich noch erhalten hat, stammt aus dem 10. Jahrhundert und wurde 1827 im Grabe des hl. Guthbert gefunden<sup>8</sup>. Er ist reich verziert, was darauf hindeutet, daß schon seit geraumer Zeit das Manipeltuch zum Manipelstreifen geworden war. Zur Verwendung des Streifens anstatt eines Tuches gelangte man ohne Zweifel in der Weise, daß anfangs der Manipel in der Gestalt eines streifenförmig zusammengelegten Tuches getragen wurde, an dessen Stelle später ein einfacher Streifen trat. Eine ähnliche Entwicklung hat auch die planeta plicata durchgemacht, an deren Stelle die sog. stola latior trat. Mit dem 11. Jahrhundert ist der streifenförmige Manipel Regel geworden. Nach Ausweis zahlreicher Abbildungen trug man im Mittelalter ungewöhnlich lange Manipel, die mit einem trapezförmigen, in späterer Zeit, etwa seit dem 14. Jahrhundert, mit einem geradlinigen Abschluß endeten. Gegen

<sup>1</sup> Liber Pontif. ed. Duchesne I 171.<sup>2</sup> Ebd. I 225.<sup>3</sup> De eccl. off. I. 2, c. 24.<sup>4</sup> De div. off. c. 39.<sup>5</sup> Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten 56.<sup>6</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 557.<sup>7</sup> Abbildung bei Braun, Die liturgische Gewandung 267.<sup>8</sup> Abbildung bei Rohault de Fleury, La messe, pl. DXXXI.

Ende des 16. Jahrhunderts wurde der Manipel an seinen Enden immer breiter, bis er allmählich jene Form erhielt, die, bekannt unter dem Namen Taschen- oder Schaufelmanipel, eine völlige Mißgestaltung dieses kirchlichen Ornates darstellt.

Der als Schweißtuch dienende Manipel war wohl stets aus Linnen hergestellt. Die pallia linostima der römischen Diakonen jedoch waren wahrscheinlich aus einem kostbareren Stoffe, dessen Kette zwar aus Leinwand, dessen Einschlag hingegen aus Seide bestand. Der als Zierstreifen behandelte Manipel war meist aus Seide, und Seide ist auch gegenwärtig durch kirchliche Vorschrift als Material für den Manipel gefordert<sup>1</sup>. In der Ausstattung des Manipels zeigte sich während des Mittelalters wie bei den übrigen liturgischen Gewändern nicht selten große Prachtliebe, wiewohl die kleinen Maßverhältnisse desselben der Ausschmückung nicht gerade günstig waren. In den Schatzverzeichnissen des Mittelalters werden Manipel erwähnt, die mit Perlen und Edelsteinen besetzt und mit Nadelmalereien geschmückt sind<sup>2</sup>. An den Enden des Manipels befanden sich Fransen, Glöckchen, kleine Äpfel oder Eichen aus Silber oder vergoldetem Kupfer. Ein Kreuzlein als Schmuck des Manipels ist im Mittelalter noch eine seltene Erscheinung. Erst die Generalrubriken des römischen Missale<sup>3</sup> schreiben vor, ein Kreuz am Manipel anzubringen. Nach weit verbreiteter Sitte aber werden gewöhnlich drei Kreuze, eines in der Mitte und je eines an den beiden Enden des Manipels, angebracht, d. h. entweder eingestickt oder durch aufgenähte Borten hergestellt.

b) Nach den ältesten Nachrichten wurde die mappula zunächst den römischen Diakonen verliehen; dies setzt aber voraus, daß zum mindesten der Papst schon vorher diesen Ornat angenommen hatte. Übrigens lassen die frühesten Beschreibungen der Sakraltracht keinen Zweifel aufkommen, daß der Manipel von sämtlichen höheren Ordines und im 9. Jahrhundert bereits auch von den Subdiakonen getragen wurde<sup>4</sup>. Jedoch war sein Gebrauch keineswegs auf diese Weihegrade beschränkt. Nach dem fünften römischen Ordo<sup>5</sup> stand er auch den Acolythen zu; selbst Laienbrüder, überhaupt alle, welche im Chore erschienen<sup>6</sup>, durften in einzelnen Kirchen den Manipel tragen. Freilich erhoben sich auch Stimmen<sup>7</sup> gegen einen solch ausgedehnten Gebrauch des Manipels, der in Rom schon im 13. Jahrhundert auf die gleichen Weihestufen beschränkt war<sup>8</sup> wie heutzutage. Aber selbst in der Gegenwart noch wird den Kartäusernonnen bei ihrer Benediktion ein wirklicher Manipel angelegt. Minoristen dürfen sich des Manipels nicht bedienen, auch wenn sie im Notfalle die Stelle des Subdiakons vertreten. — Nach der Angabe Amalars und nach Ausweis alter Abbildungen wurde die mappula in der linken Hand gehalten, vom 12. Jahrhundert ab wird sie jedoch am linken Vorderarm getragen. Dem Namen des Ornatstückes (manipulus) und der traditionellen Anlegungsweise entspricht es daher besser, den Manipel am Vorderarm, nicht wie einige Rubrizisten wollten, am Oberarm anzulegen. — Solange der Manipel in der Hand getragen wurde, war es natürlich, denselben erst nach der Bekleidung mit der Planeta zu nehmen. Es geschah dies aber nicht etwa am Altare, sondern in der Sakristei. Der Bischof unterschied sich, was die Anlegungs-

<sup>1</sup> S. R. C. 23. Dez. 1837, n. 2769.

<sup>2</sup> Vgl. Braun, Die liturgische Gewandung 537—541.

<sup>3</sup> Tit. XIX, n. 4.

<sup>4</sup> Vgl. die eben erwähnte Darstellung des Subdiakons Juvenianus.

<sup>5</sup> n. 3: Sestace in sinistra latera. Lanfranci epist. 13 ad Ioann. Rotomag. Migne, P. L. 150, 520: Plerique autumant manipulum esse commune ornamentum omnium . . . nam et in caenobiis monachorum etiam laici . . . solent ferre manipulum.

<sup>6</sup> Rupertus Tuit., De div. off. 2, 23: A senibus usque ad infantem manipulos portamus.

<sup>7</sup> Konzil von Poitiers (1100) c. 5.

<sup>8</sup> Ordo rom. XIII, n. 5 u. 6.

weise des Manipels anbelangt, nicht von dem einfachen Priester. Die Sitte, daß der Bischof den Manipel erst nach dem Confiteor anzog, tritt erst im Laufe des 13. Jahrhunderts auf; Durandus<sup>1</sup> ist der erste Liturgiker, der ihrer Erwähnung tut. Was die Veranlassung hierzu bot, kann nicht gesagt werden. Vielleicht waren es mystische Gründe. Der Bischof, welcher in allem *forma gregis* sein muß, soll durch diese Anlegung des Manipels augenfällig vor allem Volke bekennen, daß er von Herzen bereit ist, zur Sühnung der eben bekannten Sünden die *fletus et dolores* dieses Erdenlebens, welche der Manipel symbolisiert, in Geduld zu ertragen. Weil aber in dieser Anlegungsweise doch auch eine Auszeichnung vor dem Priester gelegen ist, nimmt der Bischof den Manipel bei der Requiemsmesse in *signum humilitatis et moestitiae* nach dem älteren Brauche gleich dem Priester mit den übrigen Paramenten. Diakon und Subdiakon<sup>2</sup> nehmen ihn bei der Pontificalmesse erst, nachdem sie den Bischof angezogen haben; wenn sie dem Bischof am Schlusse der Messe die Paramente ausziehen, müssen sie zuvor den Manipel ablegen<sup>3</sup>. Es war dies eine direkte Notwendigkeit, als der Manipel noch in der Hand getragen wurde.

Im Mittelalter wurde der Manipel zuweilen auch außerhalb der Opferfeier getragen, z. B. bei der Spendung der letzten Ölung<sup>4</sup>. Weit verbreitet war, wie oben erwähnt, seine Verwendung beim Chorgebet. Nach jetziger Praxis ist der Manipel aber ausschließlich Messornat und wird auch von den *ministri sacri* in der Regel nicht bei feierlichen Segnungen und Prozessionen (auch nicht bei theophorischen) getragen. Daß bei der Ölweihe am Gründonnerstag die assistierenden Priester, Diakonen und Subdiakonen den Manipel tragen, hat seinen Grund darin, daß diese Weihe *intra missam* geschieht und einen Bestandteil der bischöflichen Messe an diesem Tage ausmacht. „Der wahre Grund für diese fast ausschließliche Verwendung des Manipels bei der heiligen Messe liegt“, wie Braun<sup>5</sup> richtig bemerkt, „darin, daß nach dem ursprünglichen römischen Gebrauch die alte Mappula nur da gebraucht wurde, wo die Geistlichen in ihrer ganzen liturgischen Amtsstracht erschienen, d. i. bei der Messfeier, ähnlich wie die Pontificalschuhe und später die Pontificalhandschuhe.“ Da bei der heiligen Messe der Diakon sein liturgisches Ehrenrecht, das Evangelium zu singen, in seinem vollständigen Ornat mit Manipel angetan ausübt und auch am Schlusse der Glockenweihe ein Evangelium zu singen ist, so erklärt sich ebenso, warum der Diakon bei dieser Gelegenheit den Manipel tragen muß. Die Palmweihe ist eine *missa sicca*, und deshalb tragen bei ihr die Leviten, ebenso wie bei der *missa praesanctificatorum* des Karfreitags, den Manipel. Die Regel, daß zum Pluviale niemals der Manipel getragen wird, ist ausnahmslos; nach dem *Memoriale rituum* trägt der Priester bei der Palmweihe auch in dem Falle keinen Manipel unter dem Pluviale, wenn er wegen Mangels an Leviten die Lektion und das Evangelium selbst singen muß. Das gleiche gilt, wenn er im Pluviale ohne Leviten das Praeconium paschale singt.

c) So verschieden die alten symbolischen Deutungen des Manipels sind, darin stimmen sie zusammen, daß sie in ihm als einem Tuche zum Abtrocknen von Schweiß und Tränen (*sudarium*) ein Symbol des mühe- und leidvollen Erdenlebens erblickten, wo man nicht bloß aus Liebe zu Gott viel Schweiß, sondern namentlich auch Tränen der Buße vergießen soll; auch darin, daß der Manipel in der linken Hand (*sinister* = unglücklich, schlimm) bzw. am linken Arme getragen wurde, erblickte man einen Hinweis auf das mühselige Erdenleben im Unterschiede von der himmlischen Seligkeit

<sup>1</sup> Rationale I. 2, c. 8.<sup>2</sup> Caer. ep. I. 1, c. 9, n. 1; c. 10, n. 2.<sup>3</sup> Ebb. I. 1, c. 9, n. 8.<sup>4</sup> Martène, De antiq. eccl. rit. I. 1, c. 7, art. 4, ordo 1.<sup>5</sup> Die liturgische Gewandung 546.



(dextera Dei). Dadurch, daß man hienieden Buße tut, die Mühsale des Lebens in Geduld erträgt, vollbringt man die gottgefälligsten guten Werke und begründet ein Anrecht auf den Himmel, so daß man, nachdem man hienieden in Mühsal und unter Tränen gesät hat (euntes ibant et flebant, mittentes semina sua <sup>1)</sup>), am Tage der großen Ernte jauchzend, weil beladen mit herrlichen Garben (manipulus = Garbe), aus diesem Tale der Verbannung in die ewige Heimat ziehen kann (venientes venient, portantes manipulos suos). Unter diesen Gesichtspunkten sind auch die älteren und jetzigen Gebete beim Anlegen des Manipels zu würdigen. Nach Vorschrift des römischen Missale spricht der Priester beim Anlegen des Manipels: Merear, Domine, portare manipulum fletus et doloris, ut cum exultatione recipiam mercedem laboris; der Bischof betet: Merear, precor Domine, manipulum portare mente flebili, ut cum exultatione portionem accipiam cum iustis. Und bei der Überreichung des Manipels an den Subdiakon spricht der Bischof: Accipe manipulum, per quem designantur fructus bonorum operum (= die Garben der guten Werke als Frucht der fletus et dolores).

2. Die Stola (stola, orarium) ist ein dem Diakon, Presbyterat und Episkopat gemeinsames und für jeden derselben insofern charakteristisches Parament, als jeder die Stola in anderer Art trägt, der Diakon von der linken Schulter nach rechts hinab unter den rechten Arm, der Priester wie ein Joch um den Hals gelegt und über der Brust gekreuzt, der Bischof vom Nacken gerade über die Brust herabwallend. Eben weil die Stola charakteristische Insignie für jede der drei genannten Wehestufen ist, darum wird sie in der Regel auch nur bei Ausübung des betreffenden Ordo und des in ihm spezifisch gelegenen heiligen Dienstes getragen werden, nämlich bei der Opferfeier, ferner bei Spendung der Sakramente und Sakramentalien, sowie bei allen Funktionen, bei welchen das Allerheiligste oder ein Gefäß, in welchem die heiligste Eucharistie sich befindet, zu berühren ist. Nur ausnahmsweise und in bestimmten Fällen darf die Stola auch als bloßes Zeichen des Vorranges, ohne daß eine Ausübung des Ordo vorgenommen wird, getragen werden.

Über den Ursprung der Stola sind verschiedene Theorien von verschiedenem Werte aufgestellt worden. Sicher ist, daß die Stola bei ihrem ersten Auftreten im abendländischen Gottesdienst (6. Jahrhundert) als eine liturgische Insignie galt, welche damals schon die Gestalt eines Streifens hatte, der später in Form, Farbe und Ausstattung dem Manipel gleich behandelt wurde. Als Verzierung der Stola sind seit dem 16. Jahrhundert drei Kreuze allgemein üblich.

Schon im früheren Mittelalter erblickte man in der Stola, weil sie auf dem Nacken liegt, ein Sinnbild des iugum Domini, das süß und leicht und unter welchem wohl das Evangelium mit seinen Pflichten überhaupt, speziell aber der in der Weihe übernommene Priesterberuf zu verstehen ist. Anknüpfend an den Namen stola im Sinne von Prachtgewand deutete man die im Mittelalter oft prachtvoll ausgestattete Stola auch auf das durch den Sündenfall verlorene, in Christo aber wiedererlangte Gewand der heiligmachenden Gnade, der übernatürlichen Unsterblichkeit und himmlischen Verklärung (Gebet beim Anlegen der Stola). Auf das Leiden Christi gedeutet, ist die Stola Sinnbild

<sup>1</sup> Ps 125, 6.

jenes schweren iugum, welches der Heiland aus Gehorsam auf Nacken und Schultern nahm, des Kreuzes.

a) Die ältere Bezeichnung für die jetzt allgemein stola genannte Insignie ist orarium. Orarium, zusammenhängend mit os, der Mund, ist seiner Wortbedeutung nach ein Tuch, das zum Abwischen des Mundes bestimmt ist. Es diente teils ähnlichen Zwecken wie das Sudarium, teils fand es Verwendung als Halstuch. So wird z. B. von Satyrus, dem Bruder des hl. Ambrosius<sup>1</sup>, erzählt, daß er bei einem Schiffsbruch die heiligste Eucharistie in sein Orarium band und dieses alsdann um den Hals wickelte; der Sohn des Burgunderkönigs Sigismund, Sigirich, wurde nach dem Berichte des Gregor von Tours<sup>2</sup> mit dem Orarium erdrosselt, welches er während des Schlafes zu tragen pflegte. Im Morgenlande, wohin das Wort orarium vom Okzidente kam, erscheint es bereits als Bezeichnung einer liturgischen Insignie im 4. Jahrhundert<sup>3</sup>, während es in dieser Bedeutung im Abendlande erst im 6. Jahrhundert<sup>4</sup> nachweisbar ist. Seit dem 13. Jahrhundert ist hier orarium endgültig durch stola verdrängt und wird nur mehr im Pontifikale bei der ordinatio presbyteri gebraucht: Pontifex reflectit orarium seu stolam humero cuiuslibet. Im Orient hingegen blieb die Bezeichnung ὠράριον, später auch ὠράριον geschrieben, wurde aber in gänzlicher Verkenntung seiner Etymologie bald mit ὠραῖον<sup>5</sup>, „schmücken“, bald mit ὦρα<sup>6</sup>, „Zeit“, in Verbindung gebracht. — Das Wort stola leitet sich ab von στολή, welches im klassischen Griechisch sowohl die Kleidung im allgemeinen als auch die einzelnen Teile derselben bezeichnen kann. Im lateinischen profanen Sprachgebrauch hingegen bedeutete stola das lang herabwallende, weite Gewand der Matronen. Als Bezeichnung einer liturgischen Amtsinignie tritt stola vorwiegend im Norden auf. Wie man dazu kam, orarium durch stola zu ersetzen, kann auf verschiedene Weise erklärt werden. Zunächst bietet eine Erklärung der Umstand, daß die mittelalterlichen Liturgen orarium mit orare im Sinne von reden, d. i. predigen, in Verbindung brachten und das Orarium als Symbol der Predigtgewalt des Diakons, Priesters und Bischofs betrachteten. Orarium, so sagt Pseudo-Askuin, id est stola, dicitur eo, quod oratoribus, i. e. praedicatoribus, concedatur<sup>7</sup>. Bei einer solchen Auffassung des Orarium als Insignie des Predigers mochte man an Sir 15, 4—5 denken, wo von demjenigen, der Gottesfurcht und wahre Weisheit besitzt, wie es beim Prediger des Evangeliums sein soll, gesagt ist: In medio ecclesiae aperiet (sapientia) os eius, et adimplebit illum spiritu sapientiae et intellectus, et stola gloriae (= mit auszeichnendem Prachtgewand) vestiet illum. Auf den Prediger des Evangeliums angewendet, erschien als das ihn auszeichnende Prachtgewand der Stelle zunächst die von Gott durch die Ordination ihm übertragene Predigtgewalt, also das ministerium verbi Dei selber<sup>8</sup>; das sinnenfällige Zeichen

<sup>1</sup> De excessu fratris Satyri l. 1, n. 43.

<sup>2</sup> Hist. Franc. l. 3, c. 5: Orarium sub collo positum ac sub mento ligatum.

<sup>3</sup> Vgl. can. 22 u. 23 des Konzils von Laodicea.

<sup>4</sup> Vgl. c. 9 des Konzils von Braga (563).

<sup>5</sup> Vgl. Simeon Thessalonicensis, De sacris ordinationibus c. 174: ὠράριον καλεῖται διὰ τὸ ὠραῖον αὐτὸν τῇ χάριτι.

<sup>6</sup> So von Balsamon in can. 22 Conc. Laodic.: καὶ ἐκλήθη ὠράριον ἀπὸ τοῦ ὥρῳ, τὸ φυλάσσω καὶ ἐπιτηρῶ.

<sup>7</sup> De div. off. c. 39. Ähnlich spricht sich auch Rabanus Maurus (De instit. cler. l. 1, c. 19) aus: Hoc genere vestis solummodo eis personis uti est concessum, quibus praedicandi officium est delegatum. Bene etiam oratoribus Christi orarium habere convenit.

<sup>8</sup> So ist es auch in der Formel, welche der Bischof bei Darreichung der Stola an den neugeweihten Diakon anwendet, da er spricht: Accipe stolam candidam de manu

aber dieses erhabenen ministerium war das Orarium, und da lag es wenigstens nicht fern, wenn man einmal das auszeichnende Amt sinnbildlich als stola gloriae betrachtete, auch das Amtszeichen, das Orarium nämlich, als stola gloriae oder kurzweg als stola zu bezeichnen, ohne darauf zu reflektieren, ob das Orarium ein Gewand in sensu stricto oder nur ein Zierstreifen sei. Braun<sup>1</sup> weist zur Erklärung des Wechsels der Bezeichnung darauf hin, daß stola nicht da aufkommt, wo es die enger begrenzte Bedeutung „Matronengewand“ hatte, d. h. zu Rom, sondern im Norden, wo der Sprachgebrauch nicht so festgelegt war. „Man hat da, wo das Wort stola in einem minder eingeeengten Sinn gebraucht wurde, d. i. im Norden, und zwar wohl im Anschluß an den Sprachgebrauch der Heiligen Schrift, in welcher stola mehrfach ein hervorragendes Kleid bedeutet, eben das Stück der liturgischen Gewandung stola genannt, welches als Abzeichen des Amtes und darum als das liturgische Gewand im besondern Sinne galt.“

Die Sitte, die Stola vor der Brust zu kreuzen, wird schon im 7. Jahrhundert in der spanischen Kirche angetroffen und ist seitdem nicht mehr aus der Kirche verschwunden. Daneben bestand aber für Priester und Bischöfe im Mittelalter auch der andere Brauch, wie aus Ivo von Chartres<sup>2</sup> und Innocenz III.<sup>3</sup> ersichtlich ist, die Stolaenden vorn an der Brust gerade herabfallen zu lassen. Ein Unterschied zwischen Priestern und Bischöfen in der Anlegungsweise der Stola wurde, wie aus Durandus<sup>4</sup> hervorgeht, im 13. Jahrhundert noch nicht allgemein beobachtet. Erst das römische Missale und das Caeremoniale episcoporum setzen denselben für die ganze Kirche durch. Das Hauptmotiv, warum der Bischof die Stola anders trägt als der Priester, liegt wohl darin, den Ordo des Bischofs als einen von dem des Priesters verschiedenen und über ihn erhabenen augenfällig darzustellen. Die Kreuzung der Priesterstola vor der Brust kann als eine Mahnung betrachtet werden, das Kreuz Christi im Sinne des Apostels in einem Leben der Abtötung zu tragen, wozu die Bischöfe durch ihr unmittelbar vor der Stola angelegtes Pectorale nachdrücklich aufgefordert werden. Bei der Bischofsweihe trägt der Electus zu Anfang während des Examen die Stola noch über der Brust gekreuzt und kein Pectorale, vor Beginn der Messe aber nimmt er das Pectorale und legt nunmehr die Stola nach Art der Bischöfe um. — Die ersten Nachrichten, wie der Diakon die Stola zu tragen hatte, stammen aus der spanischen Kirche. Nach can. 40 des vierten Konzils von Toledo (633)<sup>5</sup> mußte der Diakon sein Orarium auf die linke Schulter über die Tunika legen, so daß die beiden Enden des Orariums an der linken Seite herabfielen. Ebenso wurde es im griechischen Ritus und unter dessen Einfluß bis ins 13. Jahrhundert auch im südlichen Italien gehalten. In Mailand wird bis zur Stunde die Diakonalstola über der Dalmatik spärpenartig angelegt. In der römischen Kirche trug man die Stola, im Gegensatz zu den außer-römischen Kirchen, stets unter der Dalmatik, und zwar lag sie nicht wie in den übrigen Riten auf der linken Schulter, sondern wie bei den Priestern am Nacken bzw. Halse<sup>6</sup> auf. Wenn aber der Diakon die Planeta vor dem Evangelium auszog und dieselbe zusammengerollt spärpenartig umlegte, so pflegte er auch, wie aus Amalar hervorgeht,

Dei; aus der Hand Gottes empfängt der Ordinand das Amt, welches die vom Bischof dargereichte Stola sinnbildet; darum fährt dieser fort: Adimple ministerium tuum, potens est enim Deus, ut augeat tibi gratiam suam; Gott gibt die Amtsgnade, wie er das in der Stola gesinnbildete, erhabene Amt gibt.

<sup>1</sup> Die liturgische Gewandung 568—569.

<sup>2</sup> Sermo 3.

<sup>3</sup> De sacrific. miss. l. 1, c. 54.

<sup>4</sup> Rationale l. 3, c. 5.

<sup>5</sup> Mansi, Conc. coll. X 629—630.

<sup>6</sup> De eccl. off. l. 2, c. 20. Ordo rom. IX, n. 8.



seine Stola als Schärpe zu tragen. Im 13. Jahrhundert<sup>1</sup> war indes die jetzt den Diakonen vorgeschriebene Anlegeweise der Stola bereits allgemein üblich.

b) Die Stola war schon im Mittelalter im großen und ganzen für die gleichen Funktionen vorgeschrieben wie heutzutage; doch war zeitweise ihr Gebrauch ein viel ausgedehneter. Synoden des 9. Jahrhunderts, z. B. jene von Mainz im Jahre 813<sup>2</sup>, verfügen, daß die Priester stets mit der Stola bekleidet sein sollten; würde ein mit der Stola bekleideter Priester getötet, so sollten, wie das Konzil von Tribur (895) verfügt<sup>3</sup>, die Töter dreimal so streng bestraft werden, als es sonst geschehen würde. Noch im 10. Jahrhundert befahl Rotherius von Verona († 978)<sup>4</sup> seinen Priestern das beständige Tragen der Stola. Die Gründe für diese Verordnungen dürften wohl darin gefunden werden, daß der Priester stets als solcher kenntlich<sup>5</sup> gemacht und ihm gerade dadurch ein sittlicher Halt geboten werden sollte: *propter signum castitatis*, sagt ein bei Benedikt Levita sich befindliches Kapitular<sup>6</sup>. Wie die Neugetauften einst die Osterwoche hindurch zur Erinnerung an die empfangene Taufgnade weiße Kleider tragen mußten, so bestand im 9. Jahrhundert<sup>7</sup>, vielleicht auch noch im 10. Jahrhundert<sup>8</sup> an einzelnen Orten die Gepflogenheit, daß die neugeweihten Priester zur Erinnerung an die erhaltene Ordination während eines ganzen Jahres nach ihrer Priesterweihe stets mit der Stola bekleidet sein mußten. — Die Stola darf jetzt nurmehr bei der Opferfeier, bei Spendung von Sakramenten und Sakramentalien, auch bei der Predigt, wenn hierfür eine *immemorabilis consuetudo* spricht<sup>9</sup>, überhaupt bei aktueller Ausübung des *Ordo*<sup>10</sup>, keineswegs aber als bloßes *signum iurisdictionis*<sup>11</sup> getragen werden. Bei der Opferfeier assistieren ist kein eigentliches *exercitium ordinis*, weshalb der *presbyter assistens* sich der Stola nicht bedienen darf. Eine Ausnahme hiervon ist nur für den *presbyter assistens*<sup>12</sup> bei der ersten heiligen Messe eines neugeweihten Priesters gegeben, weil bei dieser Gelegenheit leicht eine Berührung des heiligsten Sakramentes notwendig werden könnte. Die vorschriftsmäßige *aspersio populi* vor dem sonntäglichen Hochamt ist ein Sakramentale, weshalb bei derselben der Offiziator die Stola zu tragen hat<sup>13</sup>; dagegen ist es untersagt, beim bloßen Darreichen des *Aspersoriums* sich der Stola zu bedienen<sup>14</sup>, da ja in diesem Falle der Empfänger sich selbst besprengt und das bloße Darreichen doch nicht wohl als Spendung eines Sakramentalen aufgefaßt werden kann. Die Verpflichtung zum kirchlichen Stundengebet wurzelt zwar im *Ordo*, kann aber auch *titulo professionis religiosae vel titulo beneficii* übernommen sein; jedenfalls ist das Stundengebet, wenngleich mittlerlicher Natur, doch nicht etwas spezifisch Priesterliches, da ja auch schon die Subdiakonen und Diakonen dazu verpflichtet sind. Darin dürfte der Grund liegen, warum der Priester, welcher bei der Vesper oder einer andern kirchlichen Gebetsstunde den Offiziator macht<sup>15</sup>, sich der Stola nicht bedienen darf, auch nicht, wenn das betreffende

<sup>1</sup> Vgl. Durandus, *Rationale* I. 3, c. 5, n. 5.

<sup>2</sup> c. 28. Hartzheim, *Conc. Germ.* I 411. <sup>3</sup> c. 26. *Essb.* II 410.

<sup>4</sup> *Synodica ad presbyteros* c. 11. Migne, P. L. 136, 562.

<sup>5</sup> *Propter differentiam sacerdotii dignitatis.* Hartzheim, *Conc. Germ.* I 411.

<sup>6</sup> L. 2, c. 172.

<sup>7</sup> Vita S. Mauri: *Acta SS.*, 15. Jan., II 324. Braun, *Die liturgische Gewandung* 566.

<sup>8</sup> Vita S. Odonis I. 1, n. 37. Migne, P. L. 133, 60.

<sup>9</sup> S. R. C. 12. Nov. 1831, n. 2682 ad 21.

<sup>10</sup> S. R. C. 26. Sept. 1868, n. 3185.

<sup>11</sup> S. R. C. 21. Juli 1855, n. 3035 ad 2.

<sup>12</sup> S. R. C. 11. Juni 1880, n. 3515 ad 7.

<sup>13</sup> S. R. C. 11. Sept. 1847, n. 2951 ad 3.

<sup>14</sup> S. R. C. 5. Dez. 1868, n. 3191 ad 1.

<sup>15</sup> S. R. C. 4. Aug. 1663, n. 1275 ad 3.

- Offizium feierlich und im Pluviale gehalten wird; er vollzieht eben keinen spezifischen priesteramtlichen Akt. Der Bischof allerdings trägt bei der feierlichen Vesper die Stola über der Albe<sup>1</sup>; es geschieht dies, um ihn auszuzeichnen gegenüber dem einfachen Priester, im Vergleich mit welchem er in hervorragender Weise als Repräsentant des im Himmel betenden Hohenpriesters angesehen werden kann. Bei den Notturnen und den Laudes, welche der missa de Requie vorausgehen, ferner stets bei den vesperae defunctorum darf sich der Offiziator der Stola bedienen<sup>2</sup>. Zur absolutio ad tumbam, die ein Sakramentale ist, gehört selbstverständlich die Stola.

c) Für die Frage nach dem Ursprung der Stola sind verschiedene Lösungen gesucht worden. An eine Entstehung der Stola aus dem Tallith (Talles), dem Gebetsmantel der Juden, oder aus dem stola genannten Matronengewande, von welchem sich nur mehr der Besatz in der heutigen Insignie erhalten hätte, kann wohl nicht im Ernste gedacht werden. Von wirklich wissenschaftlichem Werte ist hingegen die von Wilpert<sup>3</sup> vertretene Hypothese, wonach die Stola des Diakons auf eine Art liturgischer Serviette zurückgeht, die Stola des Priesters hingegen auf ein Tuch zur Verhüllung der Blöße des Halses. Braun<sup>4</sup> hingegen, dem auch Grisjar<sup>5</sup> beistimmt, vertritt die Anschauung, daß das Orarium von Anfang an als eine liturgische Auszeichnung der höheren Ordines, wahrscheinlich durch einen besondern Akt der kirchlichen Autorität eingeführt wurde. Dies gelte zunächst für den Orient, dann für Gallien und Spanien, wo das Orarium im 4. bzw. im 6. und 7. Jahrhundert als Distinktium der höheren Weihengrade bekannt ist, aber auch für Rom. Denn wenn auch in Rom das Orarium, weil unter dem liturgischen Obergewand und im 9. Jahrhundert selbst von Subdiakonen und Acolythen<sup>6</sup> getragen, den Charakter der liturgischen Auszeichnung nicht sofort erkennen lasse, so spräche doch hierfür die Tatsache, daß die Orarien an der Konfessio des hl. Petrus niedergelegt wurden, deutlich genug dafür, daß man im römischen Orarium ursprünglich nicht ein Halstuch, sondern vielmehr eine Art von „Weihetuch“ erblickte. Mit vollständiger Sicherheit wird sich die Frage nach dem Ursprung der Stola nicht mehr entscheiden lassen. Die Wilpert'sche Hypothese hat den Vorzug, daß sie die Entstehung der priesterlichen Stola in außerrömischen Riten besser erklärt; denn wenn die priesterliche Stola eine Auszeichnung und damit ein Erkennungszeichen des priesterlichen Ordo sein sollte, wie kam man dazu, dieselbe auch in außerrömischen Riten unter der Planeta bzw. dem Phelonion zu tragen, wo sie doch ihrem Zwecke ganz und gar nicht entsprechen konnte? Sicherlich ist ferner das Orarium des Diakons bei seinem ersten Auftreten im Orient bereits eine liturgische Auszeichnung. Was nötigt aber zur Annahme, daß dies stets der Fall war? Denn die erste Erwähnung des Orariums ist in den Beschlüssen der um die Mitte des 4. Jahrhunderts in Laodicea gehaltenen Synode enthalten, die in ihrem 22. Kanon den Subdiakonen, im 23. den Lektoren und Kantoren den Gebrauch des Orariums verbietet. Um diese Zeit hatte aber der Gottesdienst sicherlich schon viel von seiner anfänglichen Einfachheit verloren und war zeremoniöser ausgestaltet worden. Im Abendlande wird das Orarium erst in viel späterer Zeit bezeugt: für Spanien im 9. Kanon der Synode von Braga und im 23. und 40. Kanon des unter Isidor von Sevilla gehaltenen vierten Konzils von Toledo (633). In Rom ist die Stola, deren sich dortselbst bis gegen Ende des ersten Jahrtausends auch die Subdiakonen und Aco-

<sup>1</sup> Caer. ep. l. 1, c. 1, n. 4.

<sup>2</sup> S. R. C. 12. Aug. 1854, n. 3029 ad 4 5 6 8; vgl. Caer. ep. l. 2, c. 10, n. 10.

<sup>3</sup> Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten 51 ff.

<sup>4</sup> Die liturgische Gewandung 618.

<sup>5</sup> Analecta Rom. 682.

<sup>6</sup> Ordo rom. VIII, n. 1. Migne, P. L. 78, 1000.

lithen bedienten, erst zur Zeit der Karolinger nachweisbar. Darum gilt das für den Orient Gesagte für das Abendland in erhöhtem Maße.

Das alte profane Orarium war ein Tuch von oblanger Gestalt; denn nur ein solches konnte zugleich als Schweistuch und als Halstuch Verwendung finden. Aber schon das Orarium des vierten Konzils von Toledo war nicht mehr ein Tuch, sondern ein Streifen oder ein streifenförmig zusammengefaltetes Tuch, welches, wenigstens bei den Diakonen, keinerlei Verzierung und keinerlei farbigen oder goldenen Schmuck aufwies. Auf den frühesten Abbildungen erscheint die Stola nur mehr als ein Streifen von sehr beträchtlicher Länge. Noch im Jahre 1287 verordneten die Statuten von Püttich<sup>1</sup>, es solle die Stola bis zum Saume der Älbe herabhängen, und im Jahre 1300 befahl das Konzil von Cambrai, sie solle wenigstens bis zur *parura* reichen. War demnach die Länge der Stola im Mittelalter ziemlich beträchtlich, so war ihre Breite relativ gering und betrug durchschnittlich 4—5 cm. Ursprünglich verlief der Stolastreifen in gleicher Breite bis an die beiden Enden, zuweilen waren die letzteren mit rechteckigen oder quadratischen Stoffstücken versehen. Seit dem 11. Jahrhundert trat als Endverzierung ein trapezförmiger Ansaß auf, der zwar im 13. Jahrhundert wieder verschwindet, um in ähnlicher Form im 16. Jahrhundert wieder aufzutauken, um schließlich die bekannte Taschen- oder Schaufelform zu erhalten. Allgemein gültige Bestimmungen über die Form und die Maße der Stola bestehen natürlich ebenso wenig wie für die übrigen liturgischen Gewänder. In neuerer Zeit verfügte in dieser Beziehung das Provinzialkonzil von Prag (1860): Stola longitudinis sit ulnarum saltem quattuor (ca 2½ m), ita ut infra genua producat, latitudine vix dimidium unius palmae (ca 8 cm) attingat; caeterum ab utraque parte extrema sensim paululum latius (also nicht schaufelförmig) patens fimbriarum ornatis producat<sup>2</sup>. Der Stoff der Stola war verschieden, entsprach aber doch regelmäßig dem Stoff der Planeta, wie denn auch Planeta und Stola als zusammengehörig betrachtet wurden. Erst in neuerer Zeit wurde als herkömmlicher Stoff der Rasula und damit auch der Stola von der Ritenkongregation ausdrücklich die Seide bezeichnet<sup>3</sup>. Auch in der Farbe muß die Stola mit dem Messgewande übereinstimmen. Für die Spendung der heiligen Taufe sind die sog. *stolae versipelles* oder *bicolores* (auf der einen Seite von violetter, auf der andern Seite von weißer Farbe) ausdrücklich als zulässig erklärt<sup>4</sup>. — War die Stola des Diakons, wie oben dargetan, einfach gehalten, so hat jedenfalls die Priesterstola schon von Anfang an einen reicheren Schmuck aufgewiesen; denn schon im 9. Jahrhundert<sup>5</sup> begegnen uns mit Gold geschmückte Stolen, in späterer Zeit auch solche mit Emailplättchen, Perlen und Edelsteinen. Zuweilen war die Stola mit Stickereien verziert, bald auch im ganzen als Borte kunstreich gewirkt. Wie beim Manipel, so fanden auch bei der Stola Fransen, Quasten, Glöckchen usw. als Schmuck Verwendung. Gegenwärtig werden als Verzierung der Stola drei Kreuze angebracht, eine Sitte, die vereinzelt schon im Mittelalter, allgemein aber erst seit dem 16. Jahrhundert auftrat. Eine klare Vorschrift hierüber existiert nicht. Man kann jedoch eine solche entnehmen dem *Ritus celebrandi*, welcher vorschreibt: *Accipiens stolam simili modo osculatur*<sup>6</sup> (nämlich wie den Manipel), und da vorschriftsmäßig das Kreuz auf dem Manipel geküßt werden muß, so ist ein solches auch für die Stola voranzusetzen.

<sup>1</sup> Hartzheim, Conc. Germ. III 690.

<sup>2</sup> Coll. Lac. V 539.

<sup>3</sup> S. R. C. 23. Sept. 1837 ad V 3, n. 2769.

<sup>4</sup> S. R. C. 26. März 1859, n. 3086.

<sup>5</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 592.

<sup>6</sup> I 3; vgl. auch S. R. C. 25. Sept. 1852, n. 3006 ad 7.



d) Die Bezeichnung stola (= Prachtgewand im Sinne der Heiligen Schrift) mußte notwendig auch an jene prima stola (στολήν τήν πρώτην = τιμιωτάτην) erinnern, welche nach der Parabel vom verlorenen Sohne der Vater diesem anziehen ließ<sup>1</sup> und unter welcher die heiligmachende Gnade, das in ihr wiedererlebene Leben der Unsterblichkeit und himmlischen Verklärung zu verstehen ist. Dieser moralisch-asketischen Deutung begegnen wir bereits im Pontifikale des Bischofs Prudentius<sup>2</sup> von Troyes, wo das Gebet beim Anlegen der Stola fast schon wörtlich so lautet, wie es noch gegenwärtig die Bischöfe beim Anlegen der Stola sprechen: Redde mihi, Domine, obsecro, stolam immortalitatis, quam perdidit in praevaricatione primi parentis, et quia cum hoc ornamento (d. i. geschmückt mit dem Symbol der immortalitas) accessi, quamvis indignus, ad tuum sanctum ministerium, praesta, ut cum eo (sc. ornatus — d. i. im Besitze dessen, was die Stola sinnbildet, nämlich im Besitze der himmlischen immortalitas) laetari merear in aeternum. Klarer kommt die in Rede stehende Deutung der Stola zum Ausdruck in dem Gebete, welches noch jetzt die Priester beim Anlegen derselben sprechen: Redde mihi, Domine, stolam immortalitatis (= heiligmachende Gnade, übernatürliche Unsterblichkeit), quam perdidit in praevaricatione primi parentis, et quamvis indignus accedo ad tuum sacrum mysterium (Opferfeier), merear tamen gaudium sempiternum (die immortalitas im Himmel). — In andern auf uns gekommenen Gebeten aus dem Mittelalter wird, wie desgleichen von mittelalterlichen Liturgikern geschieht, in der Symbolik der Priesterstola auch darauf Bezug genommen, daß sie auf dem Nacken liegt; es soll dies eine Mahnung sein, das verantwortungsvolle Priesteramt, dessen Insignie die Stola ist, sei ein iugum a Domino impositum, aber eben als iugum Domini ein iugum suave. In diesem Sinne spricht noch jetzt der Bischof, wenn er bei der Priesterweihe dem Ordinanden die Stola auf den Nacken legt und vor der Brust kreuzt: Accipe iugum Domini; iugum enim eius suave est et onus eius leve.

3. Das heilige Pallium (pallium) ist bereits im 6. Jahrhundert als liturgische Insignie in Rom nachweisbar, wohin es höchstwahrscheinlich aus dem Orient gelangte. Das orientalische Pallium (ὠμοφόριον) ist schon im 4. Jahrhundert Auszeichnung der Bischöfe, zu welcher das ursprünglich profane, ὠμοφόριον genannte Umhängetuch, sei es durch ausdrückliche Verfügung der kirchlichen Obrigkeit, sei es auf dem Wege bloßer kirchlicher Gewohnheit, erhoben worden war. In seiner ältesten, im Orient nachweisbaren Gestalt ist das Omophorion (Pallium) ein um die Schultern geworfenes Tuch; im Abendlande jedoch tritt uns schon von Anfang an das Pallium als Binde entgegen, welche, über Brust und Rücken geschlungen, auf der linken Schulter doppelt aufлаг. Um das Pallium in der richtigen Lage zu erhalten, gebrauchte man besondere Nadeln, welche, seitdem man dem Palliumstreifen die gewünschte Form durch Zusammennähen zu geben pflegte, lediglich als Schmuck dienen. Als Verzierung des Streifens dienten schwarze oder rote Kreuze, die in unbestimmter Zahl theils eingewoben, theils eingestickt oder aufgenäht waren. Das gegenwärtige Pallium ist eine weißwollene Binde mit sechs eingewebenen schwarzen Kreuzen, die etwa drei Finger breit ist und in der Weise getragen wird, daß sie ringförmig die Schultern umgibt und in je einem Streifen über Brust und Rücken herabfällt. Die goldenen Nadeln (spinulae) werden an der linken

<sup>1</sup> Mt 15, 22.

<sup>2</sup> Martène, De antiq. eccl. rit. l. 1, c. 4, art. 12, ordo 6.

Schulter, ferner an der Brust und auf dem Rücken befestigt. Von den sechs Kreuzen befindet sich je eines auf den beiden Schultern, eines auf dem Vorder-, eines auf dem Rückenstreifen. Wo dieser aus der ringförmigen Palliumbinde ausmündet, ist auf Brust und Rücken ebenfalls ein schwarzes Kreuz angebracht, an welch letzteren, ebenso wie an dem Kreuze an der linken Schulter, die goldenen Nadeln sich befinden. Des Palliums darf sich der Papst immer und überall bedienen, die Berechtigten jedoch, Primaten, wirkliche (nicht Titular-) Erzbischöfe oder Bischöfe, denen das Pallium als besondere Auszeichnung verliehen wurde, tragen dasselbe nur innerhalb ihrer Diözese oder Kirchenprovinz, und zwar nur in der Kirche, nicht etwa auch bei Prozessionen im Freien, nur während der feierlichen Messe (mit Ausnahme der Requiemsmesse) und nur an bestimmten, im Pontifikale und Zeremoniale genannten Tagen. Das Pallium wird dem toten Erzbischof mit ins Grab gegeben.

Im Pallium ist zunächst ein Zeichen der früher sehr ausgedehnten geistlichen Gewalt, welche vom Papst dem Erzbischof als seinem Stellvertreter für die betreffende Kirchenprovinz übertragen wird, zu erblicken. Deshalb heißt es im Gebet bei Segnung der Pallien: *Repraesentant (pallia) pastoralis officii plenitudinem atque excellentiam*. Weil vom Papste verliehen und vom Grabe des hl. Petrus genommen, soll dem erwähnten Segnungsgebete gemäß das Pallium dem Erzbischof ferner sein: *symbolum unitatis et cum apostolica sede communionis perfectae tessera*; weil aus Lämmerwolle verfertigt und auf den Schultern liegend, soll es sodann den Träger mahnen, im Gebrauch der ihm verliehenen Gewalten sich nach Jesu Vorbild seiner Herde als guter Hirt zu erweisen, welcher die verirrtten Schäflein sucht, auf seine Schultern nimmt und zur Herde trägt mit jener Opferwilligkeit, an die ihn die Kreuze auf dem Pallium mahnen; in diesem Sinne wird bei der Pallienweihe gefleht, Gott möge denen, die diese Pallien tragen werden, die Gnade verleihen: *ut sint boni magnique illius pastoris imitatores, qui errantem ovem suis humeris impositam caeteris adunavit, pro quibus animam posuit . . . Videant suis humeris impositam crucem, sitque illis crucifixus mundus et ipsi mundo*.

a) Die ersten Nachrichten über das römische Pallium stammen aus dem 6. Jahrhundert. Im Jahre 513 verlieh nämlich Papst Symmachus das Pallium dem hl. Cäsarius von Arles<sup>1</sup>, im Jahre 545 und 546 tat Papst Vigilius das gleiche gegenüber den Nachfolgern des hl. Cäsarius, Auxanius und Aurelian<sup>2</sup>. Für das 6. Jahrhundert ist ferner das Pallium bezeugt durch den *Liber pontificalis*<sup>3</sup>, nach dessen Angabe Papst Markus dem Bischof von Ostia, dem die Weihe des Papstes zustand, das Pallium verlieh. Aus dieser Notiz darf auch der Schluß gezogen werden, daß das Pallium in Rom geraume Zeit vor dem 6. Jahrhundert bekannt war. Über den Ursprung des Palliums sind, wie über den Ursprung der Stola, die verschiedensten Theorien aufgestellt worden. Despasiani<sup>4</sup> vertritt die bizarre, mehr der frommen Phantasie als ernsten historischen Erwägungen entsprungene Ansicht, das jetzige römische Pallium sei aus dem Mantel des hl. Petrus entstanden; von diesem Mantel habe

<sup>1</sup> Vita S. Caesarii l. 1, c. 4. Migne, P. L. 67, 1016.

<sup>2</sup> Ep. arelat. n. 41 u. 44. M. G. Epp. III 62 u. 66.

<sup>3</sup> Duchesne, Liber Pontif. I 202.

<sup>4</sup> De sacri pallii origine 34.

man Streifen um Streifen weggeschnitten, bis zuletzt der ganze Mantel verschwunden war, worauf man notwendigerweise die Palliumstreifen aus anderem Stoffe herstellen mußte. Nach Duchesne<sup>1</sup> ist das Pallium das antike *Lorum* gewesen, welches angeblich von den oströmischen Kaisern den Päpsten als Ehrenauszeichnung verliehen wurde. Doch spricht das Verhalten der Päpste, welche schon im 6. Jahrhundert das Pallium aus eigener Nachvollkommenheit auch auswärtigen Metropolitane verliehen, entschieden gegen einen derartigen Ursprung der Insignie. Wispert<sup>2</sup> läßt das Pallium aus dem antiken Mantelpallium entstehen, das durch *contabulatio*, d. h. durch Fältelung, allmählich Streifenform erhielt, bis es schließlich durch einen wirklichen Streifen ersetzt wurde, der über der *Pänula* getragen wurde. Man hat gegen diese Theorie mit Recht ins Treffen geführt, daß es nicht einmal bei der *Toga*, dem charakteristischen Gewande des alten *civis Romanus*, der Mühe wert erachtet wurde, dieselbe streifenförmig zu falten und zur Erinnerung an die frühere Sitte über der neu auftretenden *Pänula* zu tragen; wo vielmehr die *Toga* später als verkümmertes Zeremoniengewand auftritt, wird sie stets über den Untergewändern bzw. über der *Dalmatik* getragen<sup>3</sup>. Braun vertritt bezüglich der Entstehung des Palliums eine ähnliche Ansicht wie bezüglich des Ursprungs der *Stola*: es sei die einfachste, nächstliegende und den tatsächlichen Verhältnissen entsprechendste Erklärung, daß das römische Pallium von Anfang an als liturgisches Abzeichen des Papstes eingeführt worden sei<sup>4</sup>. Für die Erklärung des Ursprungs des römischen Palliums muß diese Hypothese vollkommen genügen. Damit ist aber die neue Frage gegeben, wie man in Rom dazu kam, gerade diese Insignie als Abzeichen zu wählen. Ohne Zweifel haben die römischen Bischöfe hierin die orientalischen Bischöfe nachgeahmt, welche schon zu Beginn des 5. Jahrhunderts, wie aus Isidor von Pelusium<sup>5</sup> hervorgeht, das *Omophorion*, das orientalische Gegenstück des römischen Palliums, trugen. Nach den Miniaturen der demselben Jahrhundert angehörenden Weltchronik<sup>6</sup> war dieses *Omophorion* ein den Hals streifenartig umgebendes Tuch, dessen Enden von der linken und der rechten Schulter herabhängen. Da auch das Wort *ὀμφορίον* ein als Umwurf gebrauchtes Tuch bedeutet, so darf angenommen werden, daß auch die gleichnamige liturgische Insignie ursprünglich ein profanes Umhängetuch war, das zu tragen immerhin als ein Zeichen verfeinerter Lebensart galt<sup>7</sup>, weswegen es der Anstand auch bei den Vorstehern der Kirchengemeinden verlangte. Ob dieses *ὀμφορίον* auf dem Wege der Gewohnheit oder, was als weniger wahrscheinlich anzusehen ist, durch spezielle kirchliche Verfügung zum Distinktivum der orientalischen Bischöfe wurde, kann bei der Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Palliums ausgeschaltet werden. Die Annahme, daß das römische Pallium orientalischen Ursprungs ist, hat nichts Befremdendes, wenn der Einfluß des Orients auf die Ausgestaltung der abendländischen Liturgie, der in neuester Zeit wieder erhöhte Beachtung gefunden hat, in Erwägung gezogen wird. Auch deuten manche Anzeichen darauf hin, daß vom Orient her das Pallium nicht bloß in die römische, sondern auch in andere Kirchen des Abendlandes Eingang gefunden hat. So begegnet uns das Pallium z. B. bei verschiedenen Bischöfen Siziliens<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Origines 394.

<sup>2</sup> Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten 47.

<sup>3</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 659.

<sup>4</sup> Ebd. 663.

<sup>5</sup> Ep. I. 1, n. 13. Migne, P. G. 78, 272.

<sup>6</sup> A. Bauer und J. Strzygowski, Eine alexandrinische Weltchronik, Wien 1905, Tafel 6. Braun, Die liturgische Gewandung 669.

<sup>7</sup> Vgl. Hist. Lausiaca c. 38. Migne, P. G. 34, 1236, wo von Taor erzählt wird: *ἐμάτιον καὶνόν ἢ ὀμφορίον ἢ ἐπίδημα οὐδέποτε λαβεῖν ἠθέλησεν*.

<sup>8</sup> Grisar, Das römische Pallium: Festschrift zur 1100jährigen Jubelfeier des Campo Santo, Freiburg 1897, 110.



eine Tatsache, zu deren Erklärung Grisar mit Recht unter andern Gründen die Berührung mit griechischen Gebräuchen auf dieser Insel anführt. Von orientalischen Elementen war auch die gallikanische Liturgie stark beeinflusst, so daß es nicht verwunderlich erscheinen darf, wenn auch im Gebiete des gallikanischen Ritus ein Pallium auftritt, das wie das griechische Omophorion auch von gewöhnlichen Bischöfen getragen wurde. Als Beweis muß der 6. Kanon des Konzils von Mâcon (583) angeführt werden, welcher dem Bischof ausdrücklich vorschreibt, die heilige Messe nicht ohne Pallium zu feiern. Zweifelsohne ist in diesem Kanon von einer Auszeichnung die Rede, welche den Bischöfen im Unterschiede von den Priestern gebührt. An eine priesterliche Stola ist darum nicht zu denken, sondern, wie schon der einfache Wortlaut nahelegt, nur an ein bischöfliches Pallium. Schwierigkeiten bietet dieser Kanon nur dann, wenn man als feststehend annimmt, daß das Pallium im Abendlande lediglich in die Kirche von Rom Eingang gefunden habe. In späterer Zeit allerdings kannte man im Okzident nur das römische Pallium; die Entwicklung jedoch, welche das Pallium in einer späteren Zeit genommen, darf nicht auch schon in einer früheren vorausgesetzt werden. Braun<sup>1</sup> glaubt in dem bewußten Kanon kein spezifisches bischöfliches Abzeichen von der Art des römischen Palliums oder des griechischen Omophorions erblicken zu sollen. „Denn in diesem Falle wäre es ja kaum verständlich, daß sich die Synode von Mâcon veranlaßt sah, den Bischöfen seinen Gebrauch bei der Messe einzuschränken. Oder haben wir etwa in der Geschichte des Palliums und des Omophorions irgend ein Gegenstück zu einer solchen Verordnung?“ Darauf ist zu erwidern, daß allerdings in der Geschichte des römischen Palliums ein analoger Fall nicht zu verzeichnen ist. Allein das römische Pallium stand als eine vom Apostolischen Stuhle kommende Auszeichnung stets in hohem Ansehen, und es brauchte deshalb keines besondern Befehles, das Pallium zu tragen. Auch war es nicht nötig, das Tragen des Omophorions bei den Bischöfen des Orients, von denen diese Insignie allgemein gebraucht wurde, noch besonders anzubefehlen. Die allgemeine Gewohnheit schützte hier den Brauch auch beim einzelnen Bischof. Anders jedoch war es im Abendland. Hier gelangte das römische Pallium seit dem 6. Jahrhundert zu immer größerer Bedeutung, namentlich in Gallien. Ihm gegenüber verblasste das Ansehen des gewöhnlichen bischöflichen Palliums, so daß vielleicht manche Bischöfe sich bemühten, ihr Pallium abzulegen, weshalb jäh am Althergebrachten hängende Synoden den Gebrauch des Ornates eigens befehlen mußten.

b) Das Pallium hat mannigfache Wandlungen durchmachen müssen, die seine Gestalt nicht unwesentlich veränderten, bis es endlich die moderne Form erhielt. In seiner ältesten, im Orient nachweisbaren Gestalt ein Tuch, das um die Schultern geworfen wurde, ist das römische Pallium schon auf seiner ältesten, dem 6. Jahrhundert angehörenden Darstellung auf den Mosaiken von S. Vitale in Ravenna ein weißer Streifen, der Brust und Rücken umgibt, auf der linken Schulter doppelt aufliegt<sup>2</sup> und von hier nach vorn und rückwärts je ein Streifenende herabfallen läßt. Doch bereits seit dem 9. Jahrhundert fallen, wie aus Johannes Diaconus<sup>3</sup> hervorgeht, die beiden Enden nicht mehr seitlich, sondern in der Mitte von Brust und Rücken herab, indem sie durch Nadeln dauernd in dieser Lage festgehalten wurden. Was durch Nadeln bewirkt wurde, konnte ebenso durch eine entsprechende Knotung oder noch besser durch entsprechendes Zusammennähen des Palliumstreifens erzielt werden. Letzteres geschah auch wirklich bereits im 9. Jahrhundert. Zur selben Zeit trat auch die gabelkreuz-

<sup>1</sup> Die liturgische Gewandung 675.

<sup>2</sup> Dies ist nach dem Caer. ep. 1. 2, c. 8, n. 20 noch gegenwärtig Vorschrift.

<sup>3</sup> Vit. Greg. IV 84.

förmige Gestalt des Palliums auf, welche jedoch schon im 11. Jahrhundert der ringförmigen zu weichen begann, wobei der Ring des Palliums anfänglich nahe an den Achseln, später aber in der Höhe des mittleren Oberarms Brust und Rücken umzog<sup>1</sup>. Die beiden vorn und rückwärts herabfallenden Palliumstreifen wurden schon gegen Ende des 15. Jahrhunderts immer mehr und mehr verkürzt und erhalten allmählich seit dem 17. Jahrhundert ihre jetzige, bedeutend verminderte Länge. Schon zu Beginn des 14. Jahrhunderts pflegte man, wie an dem im Grabe Bonifatius' VIII. gefundenen Pallium gesehen wurde<sup>2</sup>, diese beiden Streifen an ihrem Ende mit Bleistücken, die mit schwarzer Seide umspinnen waren, zu beschweren. Eine notwendige Verzierung des Palliums sind die Kreuze, welche auch auf dem Omophorion der griechischen Bischöfe zu Tage treten. Schon auf den ravennatischen Mosaiken, der ältesten Darstellung des Palliums zu Ravenna, ist das eine Ende des Palliums, welches Erzbischof Maximilian trägt, und dementsprechend wohl auch das andere mit einem Kreuze verziert. In späterer Zeit mehrte sich die Zahl der Kreuze, die stets einem gewissen Schwanken unterworfen war. Jetzt sind vier Kreuze am Palliumringe, ferner je eines auf dem Brust- und Rückenstreifen angebracht. Die Palliumkreuze sind jetzt aus schwarzer Seide; im Mittelalter waren sie bald von schwarzer, bald von roter Farbe; auf dem Pallium des Kölner Erzbischofs Clemens August († 1761)<sup>3</sup> waren zwei schwarze und sechs rote Kreuze angebracht. Das Pallium, das noch im 10. Jahrhundert<sup>4</sup> aus verschiedenen Stoffen hergestellt werden konnte, wird jetzt vorchriftsmäßig aus Wolle gefertigt. Als Schmuck des Palliums dienen gegenwärtig die kostbaren Nadeln, welche beibehalten wurden, auch als sie ihren praktischen Zweck, dem Palliumstreifen die richtige Lage zu geben, nicht mehr zu erfüllen brauchten. Als bloßes Schmuckstück, als welches die Nadeln schon im 14. römischen Ordo<sup>5</sup> auftreten, werden sie auch vom Caeremoniale episcoporum aufgefaßt, welches bestimmt, es solle der Diacon bzw. Subdiacon die Nadeln also befestigen, *ut nec crucem, neque pallium perforent, neque planetam tangant; et gemmae spinulis appositae remaneant ad dexteram infantis*<sup>6</sup>. Zu diesem Zwecke müssen am Pallium kleine Schleifen angebracht sein.

c) Die Herstellung der Pallien ist mit einem besondern Ceremoniell umgeben<sup>7</sup>. Am St Agnesstage opfern die Regularkanoniker von St Agnes in Sant Agnese fuori le Mura, während im Hochamt das Agnus Dei gesungen wird, zwei Lämmer, die hernach gesegnet und Nonnen zur Obhut übergeben werden. Aus der Wolle dieser Lämmer, mit welcher natürlich auch die Wolle anderer Lämmer vermischt wird, bereitet man die neuen Pallien, welche früher an der Vigil von Peter und Paul auf den in der Konfessio der Peterskirche befindlichen Altar, unter welchem sich das Grab des Apostelfürsten befindet, gelegt, nach den Laudes des Festes durch einen Cardinal benediziert, alsdann während der ganzen Oktav auf dem Altare (*supra corpus S. Petri*) liegen gelassen wurden, um danach im Oratorium der Sakristei bis zur Versendung aufbewahrt zu werden. Durch seine Konstitution Serum ecclesiasticarum vom 12. August 1748 hat Benedikt XIV. angeordnet, daß in der Frühe des Vigiltages von Peter und Paul die neuen Pallien wie vordem in die Gruft der Peterskirche

<sup>1</sup> Cum manu sinistra trahat pallium super dextrum brachium pontificis. Ordo rom. XIV, c. 53.

<sup>2</sup> Bzovius, Annales ad 1303, XIV 51—52.

<sup>3</sup> Braun, Die liturgische Gewandung 650.

<sup>4</sup> Vgl. das Schreiben des Papstes Johann XV. an den Erzbischof Stavizo von Hamburg. Migne, P. L. 137, 889.

<sup>5</sup> c. 53.

<sup>6</sup> L. 2, c. 8, n. 20.

<sup>7</sup> Catalani, Comment. in Pontif. Rom. I 343 ff.

getragen und auf den Altar gelegt werden, daß ihre Weihe aber, wenn möglich, der Papst selber vollziehe, und zwar nach der feierlichen Vesper am Vigiltage. Nach vollendeter Weihe werden die Pallien sofort in ein von Benedikt XIV. gestiftetes, vergoldetes silbernes Kästchen gelegt, das in der Konfessio aufbewahrt wird. Hier verbleiben sie bis zur Versendung, so daß bei der *traditio pallii* an den Erzbischof in aller Wahrheit gesagt werden kann: *Tradimus tibi pallium de corpore beati Petri sumptum*. Diese Weihe der Pallien findet jedoch nicht alle Jahre, sondern nur nach Bedarf statt.

d) Das römische Pallium ist gegenwärtig Auszeichnung des Papstes und der Metropolit. Schon im 6. Jahrhundert wurden mit Vorzug solche kirchliche Würdenträger, welche durch den Apostolischen Stuhl eine ausgedehntere Jurisdiktionsbefugnis erhalten hatten, wie z. B. die päpstlichen Vikare von Arles, vom Papste mit dem Pallium geschmückt. Um die gleiche Zeit trugen das Pallium auch die Erzbischöfe von Ravenna sowie der hl. Augustinus, welcher letzterer von Gregor d. Gr.<sup>1</sup> für die neugegründete Kirche von Canterbury diese Auszeichnung erhielt. Hingegen war es für die Metropolit noch keineswegs Pflicht, um das Pallium in Rom einzukommen. Eine solche bestand nicht einmal zur Zeit des hl. Bonifatius, der persönlich die Metropolit Deutschlands und Frankreichs drängte, das Pallium in Rom zu erbitten. Erst seit der Mitte des 9. Jahrhunderts, wie uns die *Responsa ad consulta Bulgarorum* Nikolaus' I.<sup>2</sup> belehren, erhielten allenthalben die Erzbischöfe das Pallium vom Apostolischen Stuhl und durften vor Empfang dieser Insignie keine Amtshandlung ausüben. Der Metropolit, welcher das Pallium empfangen sollte, mußte anfänglich ein Glaubensbekenntnis ablegen<sup>3</sup>. Das Verhalten mancher Erzbischöfe im Investiturstreite aber machte es notwendig, an Stelle der *professio fidei* einen Treueid zu fordern. Ein solcher wird auch nach dem gegenwärtigen Pontifikate abgelegt. Die gleichen Verhältnisse veranlaßten die Päpste, die persönliche Anwesenheit der Metropolit zur Empfangnahme des Palliums zu fordern, während früher und auch wieder später, als ruhigere Zeiten eingetreten waren, das Pallium einfach durch Boten übermittelt wurde. — Auch an Suffragane wurde das Pallium verliehen. Frühzeitig erhielt es bereits der Bischof von Ostia; dieser trägt es nur gelegentlich der Konsekration eines neugewählten Papstes, welcher noch nicht Bischof ist<sup>4</sup>. Der erste Suffragan, welchen der römische Stuhl der Auszeichnung des Palliums würdigte, war Sgagrinus von Autun unter dem Pontifikate Gregors d. Gr. Wenn auch während des ganzen Mittelalters und der Neuzeit sich Palliumverleihungen an Suffragane finden, so blieben sie doch im allgemeinen eine höchst seltene Auszeichnung. Mitgliedern des deutschen Episkopates wurde sie im verslossenen Jahrhundert nur selten zuteil, z. B. dem Fürstbischof Förster von Breslau durch Pius IX. und dem Bischof Senefrey von Regensburg durch Leo XIII.

e) Das Pallium der römischen Päpste scheint anfänglich keineswegs nur liturgischen Charakter an sich getragen, sondern vielmehr als ein Abzeichen der päpstlichen Würde überhaupt gegolten zu haben. Daß sich die Päpste auch außerhalb des Gottesdienstes des Palliums bedienten, zeigen deutlich die Vorkommnisse bei der Absetzung des Papstes Silverius<sup>5</sup>. Als derselbe zu einem Verhör zu Belisar geführt wurde, also gewiß bei einer nichtliturgischen Gelegenheit, trug er das Pallium, welches ihm während des Verhörs zum Zeichen seiner Absetzung abgenommen wurde. Ob auch die mit dem

<sup>1</sup> Ep. XI 39.<sup>2</sup> n. 73. Migne, P. L. 119, 1007.<sup>3</sup> Liber diurn. n. 46.<sup>4</sup> Darum wird dem Bischof von Ostia das Pallium übergeben unter der Formel: *Accipe pallium . . . ut eo utaris in consecratione Summi Pontificis*. Catalani, Comment. in Pontif. Rom. 240.<sup>5</sup> Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter 504.



römischen Pallium geehrten Metropolit anfanglich bei außerliturgischen Gelegenheiten die Insignie trugen, ist nicht mehr ersichtlich. Doch steht fest, daß schon Gregor d. Gr. in seinem Briefe an Johannes von Ravenna energisch den liturgischen Charakter des römischen Palliums verächt<sup>1</sup>. Gregor wollte diesem Metropolit gegenüber keine Ausnahme machen; auf besondere Bitten von dritter Seite aber gestattete der Papst das Tragen des Palliums bei einigen, jedoch nur liturgischen Anlässen auch außerhalb der heiligen Messe. Daraus kann geschlossen werden, daß um diese Zeit das Pallium bei liturgischen Feierlichkeiten auch außerhalb der Kirche gebraucht wurde; denn sonst hätte wohl nie Gregor eine solche Konzession dem ravennatischen Metropolit verliehen, anderseits wäre auch Johannes kaum auf diese Idee verfallen. Während des ganzen Mittelalters jedoch erscheint das Pallium als ein liturgisches Ornatstück, das nur an bestimmten Tagen und nur während der Feier der heiligen Messe getragen werden durfte. Die Bestimmung<sup>2</sup>, daß der Diakon dem Erzbischof nach dem letzten Segen der Messe das Pallium ausziehen habe, erklärt sich daraus, daß das Johannesevangelium erst gegen Ende des Mittelalters dem Messordo angefügt wurde, also ursprünglich nicht als Bestandteil der Messe galt, während welcher allein das Pallium getragen werden durfte. Die Tage, an welchen sich der Erzbischof des Palliums bedienen darf, sind im Pontifikale und im Ceremoniale angegeben; mit Ausnahme einiger neuerer Feste, die erst später hinzugefügt wurden, sind es die schon seit dem 11. Jahrhundert gebräuchlichen.

Schon im 6. Jahrhundert gilt das Pallium in Rom als ein Abzeichen der päpstlichen Gewalt; die Wegnahme des Palliums bedeutet, wie oben gezeigt wurde, für den Papst geradezu die Absetzung. Das Pallium der Metropolit (wie noch jetzt eventuell das Pallium der Bischöfe) war anfanglich lediglich eine Ehrenausszeichnung. Auch ohne das Pallium erlangt zu haben, konnte ein Metropolit, wie noch aus einem Briefe des Papstes Zacharias<sup>3</sup> hervorgeht, seine Kirchenprovinz verwalten. Seit der Zeit der Karolinger jedoch brach sich die Auffassung Bahn, daß im Pallium ein Symbol oder Abzeichen der Metropolitangewalt selbst zu erblicken sei, so zwar, daß erst mit der Verleihung des Palliums die erzbischöfliche Gewalt übertragen wird. Darum hat jeder Metropolit innerhalb dreier Monate vom Tage seiner Konsekration oder, wenn er bereits konsekriert ist, vom Tage der Konfirmation an unter Strafe des Verlustes der erlangten Würde instantier, instantius, instantissime um das Pallium zu bitten, vor dessen Empfang er sich weder Erzbischof nennen, noch ein Provinzialkonzil abhalten, noch Pontificalhandlungen vornehmen darf<sup>4</sup>. Darum wird bei der Bekleidung des neuen Erzbischofs mit dem Pallium von seiten des hierzu delegierten Bischofs gesprochen: Tradimus tibi pallium . . . in quo est plenitudo pontificalis officii cum Patriarchalis (vel Archiepiscopalis) nominis appellatione. Da dem Pallium eine so große Bedeutung innewohnt, gibt das Ceremoniale episcoporum ausdrücklich Anweisung, das Pallium ehrenvoll, in Seide eingehüllt, in einer capsula, die innen und außen schön geschmückt oder mit Seide überzogen ist, aufzubewahren. — Das Pallium ist eine persönliche Auszeichnung des Metropolit, welche ihm nur für eine bestimmte Kirchenprovinz, außerhalb welcher sie nicht getragen werden darf, verliehen wird. Wird er in eine andere versetzt, so hat er sich um ein neues Pallium zu bewerben; verwaltet er zwei Provinzen, so muß er für jede ein besonderes Pallium besitzen. Es wird mit dem Erzbischof begraben, und zwar, wenn er innerhalb seiner Provinz stirbt, wird es ihm in gewöhnlicher Weise angelegt; wenn außerhalb seiner Provinz, wird es der Leiche unter das Haupt gelegt<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Ep. IV 1; V 56; IX 108.<sup>2</sup> Caer. ep. l. 1, c. 9, n. 8.<sup>3</sup> S. Zachar. pap. epist. n. 7.<sup>4</sup> Scherer, Handbuch des Kirchenrechts I 549—551.<sup>5</sup> Caer. ep. l. 1, c. 16, n. 7.

4. Neben dem Pallium tritt während des Mittelalters bei einer größeren Anzahl von Bischöfen ein eigenartiges Ornatsstück auf, das sog. Rationale<sup>1</sup>, dessen sich noch zur Stunde die Bischöfe von Eichstätt, Paderborn, Toul-Nancy und Krakau bedienen. Das Rationale der Bischöfe von Eichstätt ist ein Schulterkleid, welches gleich dem alttestamentlichen Ephod aus zwei Stoffstücken besteht, deren eines auf die Brust, das andere auf den Rücken zu liegen kommt; an den Schultern werden die beiden Stoffblätter durch rundliche Agrassen, die ebenfalls aus dem gleichen Stoff wie das Rationale, aus Samt oder Seide, hergestellt sind, zusammengehalten. Ein jedes der beiden Stoffblätter besteht aus zwei stollenähnlichen Längstreifen, welche oben durch einen ähnlichen, ebenso breiten Querstreifen miteinander verbunden sind. Da auf solche Weise die Längstreifen den Querstreifen weit überragen, so repräsentiert sich ein jedes der beiden Stoffblätter als ein ausgeschnittenes, unten geöffnetes Viereck. Auf dem Querstreifen des Vordertheils sind die Worte eingestickt: Fides, spes, charitas, auf dem korrespondierenden Streifen der Rückenseite: Veritas, disciplina. Auf die vier Längstreifen verteilen sich die Namen der vier Kardinaltugenden, und zwar vorn: Iustitia, fortitudo, am Rücken: Temperantia, prudentia. Diese Inschriften wurden mit Rücksicht auf die bei Innozenz III. und Durandus gebotene Symbolik des Palliums gewählt. Das gegenwärtig in Paderborn gebrauchte Rationale unterscheidet sich von dem in Eichstätt verwendeten nur dadurch, daß die beiden Stoffstücke unmittelbar zusammenhängen, nicht durch eigene Agrassen miteinander verbunden sind. Das Rationale von Toul (hier superhumorale genannt) betont mehr die Ringtragenform, während das in Krakau gebräuchliche aus zwei auf den Schultern aufliegenden und auf der Brust sich kreuzenden Streifen besteht und damit am meisten von allen noch vorhandenen Formen des Rationale sich der Palliumform nähert. Die Entstehung dieses Schulter schmuckes hängt zweifelsohne mit dem Pallium zusammen. Fraglich ist es jedoch, ob bei seinem Entstehen das Bestreben einzelner Bischöfe maßgebend war, ein dem römischen Pallium ähnliches Ornatsstück zu besitzen, oder ob bei der Einführung des Rationale die Erinnerung an ein ursprünglich den Bischöfen des gallikanischen Ritus zustehendes und stets von den Bischöfen des Orients getragenes Pallium maßgebend war. In der Ausgestaltung des Ornates ist der Einfluß des Alten Testaments und die Rücksichtnahme auf das hohepriesterliche Ephod und Rationale unverkennbar, namentlich bei den Rationalien von Paderborn und Eichstätt. Der Gebrauch des Rationale ist in Eichstätt durch kirchliche Gewohnheit dahin geregelt, daß sich der Bischof desselben nur beim feierlichen Pontifikalamt (excepta missa de Requie) und nur in der Kirche bedient; ebenso wird es auch in Toul gehalten. In Paderborn sind jedoch die Tage, an welchen sich

<sup>1</sup> Vgl. für die Verbreitung des Rationale im Mittelalter vor allem Kleinschmidt, Das Rationale der Bischöfe von Toul: Zeitschrift für christliche Kunst 1903; Das Rationale im Domschatz zu Regensburg: Kirchenschmuck, Graz 1904; Das Rationale in der abendländischen Kirche: Archiv für christliche Kunst 1904; Martin, Le Rational et Surhuméral: Revue de l'art chrétien 1904; Braun, Die liturgische Gewandung 676 ff; Eichenhofer, Das bischöfliche Rationale, seine Entstehung und Entwicklung, München 1904.

der Bischof des Rationale bedienen darf, ausdrücklich durch den päpstlichen Stuhl normiert. Das Rationale gilt nicht als eine persönliche Auszeichnung des Bischofs, sondern als ein Privileg des bischöflichen Stuhles und wird deswegen dem Bischof nicht mit ins Grab gegeben.

a) Der Name Rationale oder superhumerales wurde zweifelsohne im Hinblick auf den alttestamentlichen Brustschmuck des Hohenpriesters gewählt<sup>1</sup>. Zum erstenmal wird das Rationale erwähnt in einem Briefe des Adalbero von Metz (984—1005), worin berichtet wird, daß Papst Agapet II. (946—955) den Bischöfen von Halberstadt diese Insignie verliehen habe. Zur gleichen Zeit tritt das Rationale uns entgegen auf einem Emmeramsbilde, das sich in cod. 14 272 der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München befindet<sup>2</sup>. An ein Pallium, welches etwa die Phantasie der Miniatoren dem hl. Emmeram auf dieser Darstellung verlieh, ist wohl kaum zu denken. Denn die Edelsteine, die sich auf dem Pallium finden, sind als Verzierung doch etwas außergewöhnlich; zudem lassen sich dort, wo das angebliche Pallium auf den Schultern ausliegt, Ansätze zu medaillonförmigen Ornamenten nachweisen, die gerade für das spätere Rationale charakteristisch geworden sind. Außer in Regensburg und Halberstadt war das Rationale noch verbreitet in Würzburg, Bamberg, Eichstätt, Minden, Paderborn, Raumburg, Metz, Speier, Prag, Olmütz, Lüttich, Aquileja, Krakau, Toul. Ferner war das Rationale auch in Frankreich bekannt, wie an verschiedenen von Rohault de Fleury<sup>3</sup> gebotenen Abbildungen zu sehen ist. Die anderwärts ausgesprochene Meinung, daß in diesen Rationalien lediglich ein fragenförmiger Befehl der Kasse, ein mehr oder weniger phantastisches Gabelkreuz oder ein in freier Weise behandeltes Pallium zu sehen sei, klingt allerdings um so verführerischer, als schriftliche Nachrichten nur spärliche Kunde über das französische Rationale bringen. In Rom ist das Rationale nicht nachzuweisen, wenn auch mehrfach von Rom aus das Rationale verliehen oder richtiger der bereits vorhandene Gebrauch desselben bestätigt wurde, wie in neuerer Zeit für Paderborn durch Alexander VII. 1666, für Eichstätt durch Benedikt XIV. 1745, für Toul-Nancy durch Pius IX.

Die ältesten Darstellungen des Rationale lassen keinen Zweifel an dessen Ursprung aus dem Pallium übrig. Braun<sup>4</sup> vertritt die Ansicht, es gehe das Rationale zurück auf das Bestreben, einen dem Pallium analogen bischöflichen Schmuck zu schaffen, der den Bischöfen eine Art von Ersatz für das ihnen nicht zustehende erzbischöfliche Pallium bieten sollte. Doch ist dem entgegenzuhalten, daß die Metropolitane oder der römische Stuhl ein solches Unterfangen wohl kaum geduldet haben würden, zumal die Gefahr nahe lag, daß die Bischöfe auf Grund eines dem Pallium ähnlichen Schmuckes auch die mit dem Pallium verbundenen Rechte beanspruchen würden. Ansätze hierzu finden sich in der Geschichte der Bischöfe von Toul und von Eichstätt. Darum wird sich diese Annahme wohl kaum empfehlen. Es könnte auch beim Rationale an eine Nachbildung des griechischen Omophorion gedacht werden, da die Berührungen zwischen Orient und Okzident zur Zeit der Karolinger oder Ottonen keineswegs selten waren. Dem steht jedoch entgegen, daß das Rationale in seiner ältesten Gestalt mit dem Omophorion fast gar keine Ähnlichkeit aufzuweisen hat. Die weite Verbreitung des Rationale um die Wende des Jahrtausends, die Tatsache, daß es bereits um diese Zeit in drei verschiedenen Typen auftritt, nötigen

<sup>1</sup> Ez 28, 2—4.

<sup>2</sup> Abbildung bei Swarzenski, Die Regensburger Buchmalerei, Tafel 3, Bild 9; Eichenhofer, Das bischöfliche Rationale, Abbildung 4.

<sup>3</sup> Vgl. Eichenhofer, Das bischöfliche Rationale 15—16.

<sup>4</sup> Die liturgische Gewandung 697.



zur Annahme, daß sich das Rationale zur Zeit seines ersten Auftretens bereits einer längeren Geschichte erfreute. Man wird nicht fehlgehen, die frühesten Spuren des Rationale in einem den Bischöfen als solchen zustehenden Pallium zu erblicken, wie für die Länder des gallikanischen Ritus ein solches durch den Kanon 6 des Konzils von Mâcon (583) erwiesen ist<sup>1</sup>. Das Schweigen bei Walafried Strabo und bei Rabanus Maurus wäre nur dann eine Instanz gegen das Vorhandensein einer solchen Insignie im 8. und 9. Jahrhundert, wenn auch die späteren liturgischen Schriftsteller sich mit dem Rationale befaßt hätten. Das Rationale war eben, wie noch gegenwärtig, ein Schmuck, der nur in einzelnen Kirchen getragen wurde und deshalb von den einzelnen Liturgikern nicht gekannt war oder doch wenigstens ignoriert werden konnte. Wie sich das Rationale aus den Ländern des gallikanischen Ritus nach Deutschland verpflanzen konnte, bereitet der Erklärung keine Schwierigkeiten, wenn man den Einfluß berücksichtigt, den auch anderweitig die fränkische Herrschaft, unter welcher Deutschland stand, in der Liturgie ausübte. Die weite Verbreitung des Rationale in deutschen Kirchen mag anderseits in späterer Zeit auch auf Rechnung eines gewissen Nachahmungstriebes zu setzen sein.

b) Das Rationale tritt in drei Grundformen auf, welche beinahe gleichzeitig mit seinem ersten Erscheinen bemerkt werden. In der ersten, einem Gabelkreuz ähnlichen Gestalt erinnert es noch vielfach an das Pallium. Dieser Typus begegnet uns zuerst in Regensburg; in Würzburg hat er sich bis ins 17. Jahrhundert erhalten und verschwand erst, als dort das Rationale durch das päpstliche Pallium verdrängt wurde. Auch die oben beschriebene, etwas eigentümliche Gestalt des Pfaffen Rationale kann im wesentlichen die Form des Palliums nicht verleugnen. Der zweite Typus des Rationale zeigt dasselbe in Gestalt eines Schultertragens. In Regensburg und Eichstätt ist dieser Typus während des Mittelalters mehrfach vertreten, im gegenwärtigen Superhumere von Toul herrscht er noch jetzt vor, wenn sich auch in den an Brust und Rücken ausmündenden kleinen Streifen eine Hinnneigung zum dritten Typus verrät. Die dritte, gleichfalls schon beschriebene Hauptform ist das moderne Rationale, welches sich unter dem Einfluß der in der Heiligen Schrift niedergelegten Beschreibung des hohenpriesterlichen Rationale und Superhumere (beide Bezeichnungen kommen für das neutestamentliche Ornament vor) ausgebildet hat. Dabei waltete bald die Rücksicht auf die Beschreibung des alttestamentlichen Rationale, bald auf jene des Superhumere vor, letztere in um so höherem Grade, als die Ungleichung der Verschiedenheiten zwischen dem bischöflichen Rationale und dem alttestamentlichen Superhumere geringeren Schwierigkeiten begegnete als eine Nachbildung des alttestamentlichen Rationale. Diesem Typus gehören die in Paderborn und in Eichstätt gebräuchlichen Rationalien an; auch in Regensburg und in Bamberg waren zuletzt Rationalien dieser Gattung üblich. Es finden sich aber auch Rationalien, bei welchen offenbar das Brustschild des Hohenpriesters zum Vorbild gedient hat. Dieser Brustschmuck des Bischofs — aus Metall gefertigt — konnte sich keiner allzu großen Verbreitung rühmen und ist schon in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts verschwunden. Braun<sup>2</sup> wies denselben auf den Siegelbildern einzelner Bischöfe von Münster, Paderborn und Mainz nach. Das berühmteste Rationale dieser Gattung wurde in der Kathedrale von Reims gebraucht. Wie aus Inventarien der Reimser Domkirche hervorgeht und auch an der Statue des hl. Klemens am Portal der

<sup>1</sup> Für diese Auffassung des Kanon 6: Duchesne, *Origines du culte chrétien* 365; Böning, *Deutsches Kirchenrecht* II 94; Bigelmair in *Epist. Jahrb.* XXVII (1906) 468. Dagegen: Braun, *Die liturgische Gewandung* 675; Kleinschmidt in *Epist. Jahrb.* XXVII (1906) 799 ff.

<sup>2</sup> *Die liturgische Gewandung* 668.

nämlichen Kirche ersichtlich ist, war dieses Rationale dem Brustschild des Hohenpriesters gänzlich nachgebildet und trug gleich diesem zwölf Edelsteine mit den Namen der zwölf Stämme Israels. Getragen wurde dieses Rationale an goldenen Ketten. Auch in Salzburg war im 11. Jahrhundert ein bischöflicher Brustschmuck dieser Art vorhanden<sup>1</sup>.

### § 51. Die liturgischen Insignien (1. Ring; 2. Crux archiepiscopalis; 3. Pectorale).

1. Bei der Feier des Gottesdienstes und im gewöhnlichen Leben trägt im Abendlande (nicht auch im Orient) der Bischof den goldenen, mit kostbaren Steinen geschmückten Pontifikalring, der an dem vierten Finger der rechten Hand (bei der heiligen Messe auch über die Pontifikalhandschuhe) angelegt wird. Schon zu Beginn des 7. Jahrhunderts wird ein eigentlicher Pontifikalring erwähnt, dessen Gebrauch jedoch erst seit der Wende des ersten Jahrtausends bei den Bischöfen allgemein wurde. Daß der Ausschmückung des Ringes von jeher besondere Sorgfalt zugewendet wurde, ist bei der reichen symbolischen Deutung, die sich an den bischöflichen Ring knüpft, von vornherein zu erwarten, wiewohl besondere Vorschriften über die Materie und Ornamentierung des Ringes nicht bestehen. Der bischöfliche Ring sinnbildet vor allem das signaculum fidei, das Siegel des rechten Glaubens, dessen Beschützer und Verkündiger der Bischof ist. Ferner gilt der Pontifikalring als ein Zeichen der Ehre und Auszeichnung, die dem Bischof gebührt, als Verlobungsring, der die innige Verbindung des Bischofs mit seiner Kirche und Diözese anzeigen soll, eine Verbindung, die nur ein Nachbild jener ist, in welcher Christus der Herr zu seiner Braut, der Kirche, steht.

a) Bei Griechen und Römern, aber auch bei den Juden trugen Männer von Rang und Macht einen goldenen Ring, welcher gewöhnlich auch Siegelring war<sup>2</sup>. Die Christen haben sich von diesem allgemeinen Gebrauche nicht ausgeschlossen<sup>3</sup>; jedoch ist aus den ersten sechs Jahrhunderten keine Nachricht über einen besondern Pontifikalring auf uns gekommen. Wenn der hl. Augustinus an seinen Mitbischof Viktorinus schreibt: *Hanc epistolam signatam nisi annulo, qui exprimit faciem hominis attendantis in latus*<sup>4</sup>, so ist damit schon deutlich genug der Charakter dieses Ringes als Siegelring ausgedrückt; zudem wissen wir gerade vom hl. Augustinus durch seinen Biographen Possidius, daß er sich für gewöhnlich keines Ringes bediente<sup>5</sup>. Gleichwohl dürfte der Ursprung des Pontifikalringes auf einen Siegelring zurückgehen, dessen sich der Bischof zur Beurkundung kirchlicher Aktenstücke, vielleicht sogar zur Versiegelung des Evangelienbuches bediente, wie eine solche durch den ersten römischen Ordo<sup>6</sup> nahegelegt wird. Der bischöfliche Siegelring erhielt auf eine solche Weise besondere Bedeutung und konnte bald als eine Auszeichnung des bischöflichen Amtes überhaupt aufgefaßt werden. Die ersten Nachrichten, die über einen Ring als spezielle bischöfliche Amtsinsignie berichten, stammen aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts. In c. 27 des vierten Konzils von Toledo (633) wird bestimmt, daß ein ungerechter=

<sup>1</sup> Vgl. Eisenhofer, Das bischöfliche Rationale 18.

<sup>2</sup> Eft 3, 10 ff. Jr 22, 24. Dn 6, 17. 1 Matt 6, 15.

<sup>3</sup> Jak 2, 2; vgl. Ef 15, 22. <sup>4</sup> Ep. 217, 59.

<sup>5</sup> Vita Augustini c. 24. <sup>6</sup> n. 5 11.

weise abgesetzter Bischof durch Überreichung des Orariums, des Ringes und des Stabes wieder rekonstituiert werden solle. Um die gleiche Zeit sagt Isidor von Sevilla<sup>1</sup>, dem neugeweihten Bischof werde der Ring überreicht *propter signum pontificalis honoris vel signaculum secretorum*. Auch in letzteren Worten kann eine Erinnerung an den angedeuteten Ursprung des Pontifikalringes gefunden werden. Daraus, daß die älteren Liturgiker der Karolingerzeit, Amalarius, Rabanus Maurus und Pseudo-Alkuin, des Pontifikalringes nicht Erwähnung tun, kann höchstens gefolgert werden, daß derselbe noch nicht allgemein im Gebrauche war. Für eine weite Verbreitung des Pontifikalringes spricht ein im Jahre 867 geschriebener Brief Karls des Kahlen an Papst Nikolaus I., worin er berichtet, daß alle Suffraganbischöfe, welche in Abwesenheit des Erzbischofs ordiniert worden waren, später von demselben Ring und Stab und die Konfirmationsurkunde *more Gallicarum ecclesiarum* erhielten. Bei Honorius von Autun, Rupert von Deuz, Sicard und Innozenz III. erscheint der Ring bereits als regelmäßige Insignie der Bischöfe. Später wurde gleich den andern Pontifikalien auch der Ring an Äbte verliehen. Aber noch gegen Ende des 12. Jahrhunderts bedurfte es für die Äbte einer besondern päpstlichen Erlaubnis; erst im 15. Jahrhundert war die Segnung und Darreichung des Ringes in die Formulare der Abtsweihe übergegangen. Außer den Äbten und Bischöfen haben auch die Kardinalen und die Protonotare das Recht, sich eines Pontifikalringes zu bedienen. — Der Pontifikalring pflegte von alters her aus purem Golde verfertigt und mit Edelsteinen, Saphir, Rubin, Smaragd usw., verziert zu sein. Zuweilen bestand der ganze Ring aus ziselirten Ornamenten, bald war er nur aus Gold gehämmert und entbehrte außer dem Edelsteine anderer Ornamente. Innozenz III. bestimmte: *Annulus ex auro puro solide conflatus palam habeat cum gemma, in qua nihil sculpti esse debet*. Doch hielt man sich nicht an diese Vorschrift; als vielmehr im 16. und 17. Jahrhundert dem Schleifen der Edelsteine neue, erfolgreiche Sorgfalt zugewendet wurde, verlieh man auch den bischöflichen Ringen auf diese Weise besondern Glanz. Bestimmte Vorschriften über die Materie und Verzierung des Bischofsringes bestehen nicht; daß eine Verzierung durch Edelsteine, was dem Herkommen entspricht, auch jetzt noch die kirchliche Regel bildet, geht daraus hervor, daß gerade die Ringe der unter dem Bischof stehenden Prälaten sich durch die größere oder geringere Verwendung von Edelsteinen unterscheiden müssen<sup>2</sup>. In der Regel pflegte nur ein Ring vom Bischof getragen zu werden. Im Mittelalter jedoch kam es vor, daß der einzelne Bischof mehrere Ringe trug. Als Grund hierfür kann nur die herrschende große Prachtliebe angeführt werden, welche sich auch sonst im Schmucke des Gotteshauses, in der Ausstattung der liturgischen Gewänder äußerte. Eine Erinnerung an die Gepflogenheit, mehrere Ringe zu tragen, darf in dem Gebete gefunden werden, welches noch jetzt der Bischof beim Anlegen des Ringes zu sprechen hat: *Digitos virtute decora*. Zwei Ringe kennt auch der 14. römische Ordo, von welchen jedoch der eine lediglich die Aufgabe hat, den andern zu befestigen: *Poterit post pontificalem annulum immitti alter annulus parvus, qui ipsum pontificalem (in der Regel groß, weil über die Handschuhe anzulegen) fixum teneat*<sup>3</sup>.

b) So verschieden auch die mittelalterlichen Formularien für die Weihe und Übergabe des Pontifikalringes sind, darin stimmen sie überein, daß sie denselben als *signum discretionis et honoris* und als *signaculum fidei* auffassen. Nur der Bischof trägt de iure den Ring, und zwar auch bei der Opferfeier; dadurch ist er augenfällig vom Priester unterschieden (*signum discretionis*) und als erhaben über ihn

<sup>1</sup> De eccl. off. l. 2, c. 5, n. 12.

<sup>2</sup> Vgl. die Konstitution Pius' X. Inter multiplices vom 21. Februar 1905.

<sup>3</sup> Vgl. Caer. ep. l. 2, c. 8, n. 10: *Extractis annulis*.



Charakterisiert (*signum honoris*). — Ganz allgemein ist ferner die Auffassung des Ringes als Trau- oder Verlobungsring. Sie kehrt auch wieder beim Pontificalring. Der Bischof trägt den Ring, sagt Honorius von Autun<sup>1</sup>, damit er sich erkenne als den Bräutigam seiner Kirche und auch nötigenfalls wie Christus für dieselbe sein Leben dahingebe. — Als Stellvertreter des himmlischen Bräutigams hat der Bischof die ganz besondere Pflicht, über die Reinheit des Glaubens der Kirche zu wachen, eine Pflicht, an welche der Ring als Siegelring ihn erinnert. Vor seiner Weihe muß der Bischof öffentlich ein sehr eingehendes Glaubensexamen bestehen; sein Glaube wird geprüft, ob er in allweg kirchlich orthodox sei, ob er das Siegel des echten, reinen Kirchenglaubens an sich trage. Dieses Glaubensiegel rein und unverletzt zu bewahren, ist eine Hauptaufgabe des Bischofs, an welche ihn der Ring als *signum sacrosanctae fidei*<sup>2</sup> erinnert und welche ihm der Konsekrator bei Überreichung des Ringes mit den Worten einschärft: *Accipe annulum, fidei scilicet signaculum, quatenus sponsam Dei sanctam, videlicet ecclesiam, intemerata fide ornatus illibate custodias*. Nach Rupert von Deuz<sup>3</sup> und Innozenz III.<sup>4</sup> bedeutet der Ring auch die Gnadengabe des Heiligen Geistes, welche auf dem Menschensohne ruhte und die er seiner Kirche in den verschiedenen *gratias gratis datae* vermittelte, ebenso wie auch noch jetzt der Bischof die Gnadengaben des Heiligen Geistes durch die Ordination der Kirche gewährt. Die Beziehung des Pontificalringes zum Wirken des Heiligen Geistes kommt auch zum Ausdruck in dem Gebete, welches der Bischof beim Anlegen des Ringes zu sprechen hat: *Cordis et corporis mei, Domine, digitos virtute decora et septiformis Spiritus sanctificatione circumda*. Zum äußeren Handeln gebraucht man die Hand, und von dieser sind ganz besonders die Finger beim Handeln beteiligt. Die Hand und ihre Finger sind daher auch passendes Sinnbild des sittlichen Handelns, das ganz besonders beim Bischof im Tugendglanze, der vorzüglich eine Wirkung des Geistes der Heiligung ist, erstahlen soll.

2. Der Gebrauch des Bischofsstabes<sup>5</sup> (*baculus, pedum*) reicht nachweisbar bis ins 6. Jahrhundert zurück und begegnet uns zuerst in Gallien und in Spanien. Im 11. Jahrhundert wird der Stab schon allenthalben als Krummstab in der Liturgie verwendet, nur die römische Kirche kannte ihn nicht, was man nachmals durch verschiedene Legenden zu erklären suchte. Die an jedem Stabe nachweisbaren drei Bestandteile, der eigentliche Stab, die Krümmung (*curvatura*) und der *stimulus*, boten der symbolischen Erklärung reichlich Anlaß, sich zu betätigen. Die *curvatura* deutete man auf die Hirtenorgfalt, sofern sie die Gläubigen durch Milde vom Bösen ab- und an den Hirten heranzieht; im mittleren, geraden Teile des Stabes, der Stütze und festen Halt gewährt, erblickte man das Sinnbild der Hirtentätigkeit, sofern sie in verschiedenem Auftreten, Leiten und Regieren der Untergebenen, in Stützung und Förderung derselben sich zeigt. Der unterste Teil des Stabes, in einer metallischen Spitze bestehend, galt als Sinnbild der Hirtenorgfalt, die im Anspornen und Strafen sich betätigt. Der Stab wird in der Regel nur von solchen getragen, die eine wirkliche kirchliche Jurisdiktion ausüben, vor allem von Bischöfen und Äbten. Weil der Bischof die im Stabe gesinnbildete Hirtentätigkeit de iure nur in seiner Diözese ausübt, darf er sich außerhalb derselben

<sup>1</sup> Gemma animae c. 216.<sup>2</sup> Pontif. Rom.<sup>3</sup> De div. off. 1, 25.<sup>4</sup> De sacr. altar. myst. I, 1, c. 46.<sup>5</sup> Weiffel, Der Bischofsstab: Stimmen aus Maria-Saach LXXV (1908) 171 ff.

des Stabes nur mit Erlaubnis des *ordinarius loci* bedienen; wo er jedoch *ex auctoritate apostolica* Konsekrationen, Ordinationen oder Personalbenediktionen vollzieht, ist ihm ebenfalls die Benützung des Stabes gestattet. Da die gesamte Hirten Tätigkeit des Bischofs auf das Volk gerichtet ist, muß der Stab (vom Bischof und vom *minister de baculo*) stets so gehalten werden, daß die *curvatura* gegen das Volk gerichtet ist. Des Stabes bedient sich der Bischof bei der Opferfeier, bei Spendung von Sakramenten, speziell bei Eriteilung der heiligen Ordines, bei feierlichen Konsekrationen (von Kirchen und Altären usw.) und bei Benediktionen, bei der feierlichen Abhaltung von liturgischen Gebetsstunden (Vesper, Laudes) und bei Prozessionen aller Art; nehmen diese letzteren einen weiteren Weg, so wird der Stab unmittelbar vor dem Bischof hergetragen, wobei der Stabträger (auch wenn nicht Priester) mit dem Pluviale bekleidet ist. Den Stab trägt der Bischof aber nur, wenn er *paratus*, d. h. mit dem Pluviale oder der *Planeta*, zum mindesten aber mit *Stola* und *Mitra* angetan ist. Bei Requiemsmissen und am Karfreitag bedient sich der Bischof des Stabes nicht, wohl aus dem Grunde, weil der Stab der älteren römischen Liturgie unbekannt ist und sich gerade in der Karwoche und bei Requiemsmissen häufig ältere Gebräuche erhalten haben, vielleicht auch deshalb, weil der Stab immerhin einen Schmuck des Bischofs darstellt und deswegen an Tagen, welchen der Charakter der Trauer und Buße innewohnt, wenig geeignet erscheint.

a) Zur Bezeichnung des Bischofsstabes waren im Mittelalter verschiedene Namen gebräuchlich: *cambuta*, *crocia*, *crozzia*, *ferula*, *pastorale*, *pedum*; jetzt ist *baculus* die offizielle Bezeichnung. Wie der Bischofsring, so wird auch der Stab zum erstenmal erwähnt auf dem vierten Konzil von Toledo (633) und von dem etwa gleichzeitigen Isidor von Sevilla, der schon die Überreichung des Stabes bei der Bischofskonsekration kennt: *Huic (sc. episcopo), dum consecratur, datur baculus, ut eius indicio subditam plebem vel regat, vel corrigat, vel infirmitates infirmorum sustineat*<sup>1</sup>. Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man auch im Bischofsstab eine Entlehnung aus dem Orient erblickt. Im Orient galt ja der Stab als ein Symbol der Lehr- und Regierungsgewalt, wie schon Gregor von Nazianz bezeugt: „Ich kenne den Stab als Stütze und in der Hand der Hirten und Lehrer.“<sup>2</sup> Aus diesem Grunde trugen die Kaiser und dann auch die Bischöfe einen Stab bzw. Zepter. Auch in Rom war schon im 8. Jahrhundert, wie aus der Konstantinischen Schenkung ersichtlich ist, ein Zepterstab bei den Päpsten im Gebrauch. *Concedimus . . .*, heißt es hier, *beato Silvestrio patri nostro, summo pontifici et universali urbis Romae papae, et omnibus successoribus pontificibus . . . etiam imperialia sceptrata*. Dieser Stab der Päpste tritt auch in der Folgezeit noch hervor. Als Benedikt V. (964) degradiert wurde, zerschchnitt man ihm das *Pallium* und zerbrach den Stab (*ferulamque pastorem . . . in frustra confregit*)<sup>3</sup>, während Paschalis II. (1099–1118) durch die Überreichung der *ferula* inthronisiert wurde<sup>4</sup>. Das gleiche berichtet noch *Cencius* im zwölften römischen *Ordo*<sup>5</sup>. Diese *ferula* des Papstes hatte aber mehr profanen Charakter, der Bischofsstab in außerrömischen Kirchen jedoch war sakraler Natur. Darum konnte Innozenz III. sagen: *Romanus pontifex pastoralis*

<sup>1</sup> De off. eccl. I. 2, c. 7.<sup>2</sup> Orat. 42.<sup>3</sup> Liutprandi Hist. Ottonis c. 21.<sup>4</sup> Baronius, Annal. ad ann. 1100.<sup>5</sup> n. 79.

virga non utitur<sup>1</sup>. Als Grund dieser Erscheinung führt bereits der nämliche Papst an — was andere mittelalterliche Theologen ihm nachschreiben —, daß der hl. Petrus seinen Stab dem Bischof Eucharis von Trier gesendet und sich fortan keines Bischofsstabes mehr bedient habe. Die ferula, die die Päpste als Abzeichen ihrer weltlichen Macht führten, war ein gerader Stab, welcher im Gegensatz zum Krummstab des Bischofs andeuten sollte, quod non habet (sc. papa) coarctatam potestatem, quod curvatio baculi significat<sup>2</sup>.

Seit dem 11. Jahrhundert scheint die Form des Krummstabes im Abendlande die allgemein herrschende geworden zu sein, während es vordem auch Bischofsstäbe gab, welche oben bloß eine Kugel (Kugelfstäbe) oder auf der Kugel noch ein Kreuz (Kreuzstäbe) hatten, oder solche, welche wie ein T ausliefen, sog. Tau- oder Antoniusstäbe, wie sie bis zur Stunde bei den orientalischen Bischöfen in Gebrauch stehen. In der frühromanischen Zeit waren die Bischofsstäbe noch aus Holz, der charakteristische stimulus war aus Eisen, die Krümmung (curvatura) aus Bein und halbfreisförmig und anfänglich ohne alles Beiwerk. Seit dem 12. Jahrhundert aber ließ man die Krümmung vielfach in einen Schlangenkopf auslaufen, sei es um den Bischof zur Schlangenkugheit zu mahnen, sei es um anzudeuten, die satanische Schlange müsse der kirchlichen Hirtengewalt untertan sein. Seit dem Ende des 13. Jahrhunderts erscheint als Abschluß der Krümmung statt des Schlangenkopfes Blatt- oder Blumenwerk (blühender Naronsstab), das sich nach und nach immer weiter ausbreitete, so daß die curvatura zum Schaden der Symbolik so gut wie verloren ging. Wohl verdienen die Bischofsstäbe der Gotik, welche die Krümmung vollständig mit Ornamenten und selbst mit Heiligenfiguren auszufüllen liebte, vom rein künstlerischen Standpunkt aus betrachtet alle Anerkennung, aber ihr symbolischer Wert, welcher doch die Hauptsache sein sollte, ist um so geringer, als auch der stimulus an denselben kaum mehr erkennbar ist.

b) Nach Andeutung der alttestamentlichen Schriften ließ der Hirt seine Schafe jeden Morgen beim Austritt und jeden Abend bei der Rückkehr in die Hürde unter seinem Stabe durchgehen und zählte sie auf diese Weise<sup>3</sup>. Mit dem Stabe in der Hand ging er der Herde voran und führte sie auf gute Weide; auf den Stab sich stützend überwachte er sie, und mit dem Stabe züchtigte er die widerspenstigen. Unter dem Stab des Hirten gehen war daher soviel als unter der Sorgfalt des Hirten stehen, weshalb der Psalmist, wo er die Hirten Sorgfalt Gottes preist, ausruft: „Dein Stecken (virga<sup>4</sup>) und dein Stab (baculus), die trösteten mich, weil du (als Hirt) bei mir bist.“<sup>5</sup> Nicht bloß der Stab im allgemeinen, sondern auch die einzelnen Teile wurden von den mittelalterlichen Liturgikern auf die Hirtentätigkeit gedeutet<sup>6</sup>. Diese allgemein verbreitete Deutung des bischöflichen Stabes hat in den bekannten Versen der Glossa iuris canonici Ausdruck gefunden:

In baculi forma, Praesul, datur haec tibi norma:

Attrahe per primum, medio rege, punge per imum,

Attrahe peccantes, rege iustos, punge vagantes;

Attrahe, sustenta, stimula vaga morbida lenta.

In Rücksicht auf diese — man kann sagen moralische — Deutung des Hirtenstabes steht bei der Bischofsweihe der Konsekrator, wenn er für den Neokonsekrierten den Stab weiht: Sustentator imbecillitatis humanae, Deus, benedic baculum

<sup>1</sup> De sacr. altar. myst. I. 1, c. 62.

<sup>2</sup> S. Thom. in 4 Sentent. dist. 24, q. 3, n. 8.

<sup>3</sup> Ps 27, 32. Jr 33, 13.

<sup>4</sup> 1 Kor 4, 21.

<sup>5</sup> Ps 22, 4.

<sup>6</sup> Isidor Hisp., De off. eccl. I. 2, c. 7. Honorius Augustod., Gemma animae I. 1, c. 218.



istum, et quod in eo (in forma eius) exterius designatur, interius in moribus huius famuli tui tuae propitiationis clementia operetur. Bei der Überreichung des Stabes spricht er dann: Accipe baculum pastoralis officii (Symbol der gesamten Hirtentätigkeit), ut sis in corrigendis vitiis pie saeviens (stimula — Strenge mit Milde gepaart), iudicium sine ira tenens (rege), in fovendis virtutibus auditorum animos demulcens (attrahe), in tranquillitate severitatis censuram non deserens (punge).

Da der Stab ein Zeichen der Hirtentätigkeit ist, so kommt er nur solchen kirchlichen Würdenträgern zu, die wirklich eine Jurisdiktionsgewalt ausüben, also vor allem den Diözesanbischöfen, nicht aber an sich den Weihbischöfen, die sich des Stabes nur dann de iure bedienen, wenn sie Pontifikalhandlungen vornehmen, bei welchen das Pontifikale den Gebrauch des Stabes vorschreibt<sup>1</sup>. Übrigens wurde der Stab zuweilen auch Priestern ohne iurisdictio pro foro externo verliehen; so gewährte z. B. im Jahre 1724 Benedikt XIII. den Stab den Kanonikern der Metropolitankirche von Lucca<sup>2</sup>. Uralt ist der Gebrauch des Stabes seitens der Äbte. Rupert von Deuz schreibt sogar: Ut patres quoque monachorum baculo insignirentur, ab Eliseo sumpsit exordium. Catalani<sup>3</sup> spricht sogar die Vermutung aus, daß die Bischöfe erst nach dem Vorgang der Äbte angefangen hätten, sich eines Stabes zu bedienen. Immerhin ist es bezeichnend, daß der hl. Bernhard, der das Streben der Äbte nach bischöflichen Insignien mit scharfen Worten tadelt, an dem Gebrauche des Stabes seitens der Äbte nichts auszusetzen hat. Nach dem gegenwärtigen liturgischen Recht<sup>4</sup> ist der panisellus (von pannus, das Tuch), d. i. ein bald größeres, bald kleineres Tüchlein, das gewöhnlich vom Nodus des Stabes einem Fähnlein gleich herabhängt, das Kennzeichen des Abbatialstabes. In Deutschland war der panisellus, wie unzählige Darstellungen auf Grabdenkmälern usw. bezeugen, während des Mittelalters auch an den bischöflichen Stäben angebracht und diente wohl zunächst für den Stabhalter, damit derselbe nicht durch den Schweiß seiner Hände den Stab befeuchte (daher auch der Name sudariolum für panisellus). Vielleicht war der panisellus in Italien schon lange vor Karl Borromäus das Kennzeichen des Abbatialstabes. Seitdem dann Karl Borromäus, dessen Vorschriften für die Ausgestaltung der liturgischen Kleider von großem Einfluß waren, erklärt hatte, der bischöfliche Stab soll nicht mit dem Orarium oder Sudariolum, dem unterscheidenden Merkmal des Abbatialstabes, versehen sein, verschwand auch in Deutschland der panisellus von den bischöflichen Stäben.

3. Das Pectorale (crux pectoralis), dessen Anfänge in den alten Entolpien zu suchen sind, ist spezifisches Ornament der Bischöfe erst im späteren Mittelalter geworden. Es erscheint zunächst als augenfälliges Bekenntnis des im Herzen des Bischofs in besonderer Kraft und Fülle vorhandenen Glaubens an das Heil vom Kreuze, dann als Mahnung, den Kreuzestod des Herrn und die Leiden der nach Jesu Vorbild geopfertem Märtyrer allzeit vor Augen zu haben und in eigener Selbstkreuzigung zur Darstellung zu bringen; auch soll das Pectorale als das innig verehrte (Ruß beim An- und Ablegen) signum victoriosae crucis, sowie mittels der eingeschlossenen Reliquien sich für den Bischof als ein kräftiges Schutzmittel (phylacterium) erweisen wider alle Feinde

<sup>1</sup> Caer. ep. l. 1, c. 17, n. 5.

<sup>2</sup> Moroni, Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica III 22.

<sup>3</sup> Comment. in Pontif. Rom. tit. XVI, § 17.

<sup>4</sup> Decret. gen. 27. Sept. 1659, n. 1131 ad 8.

des Heiles. Diese Bedeutung ergibt sich aus dem beim Anlegen des Pectorale zu sprechenden Gebete, welches späteren Ursprungs ist und also lautet: *Munire digneris me, Domine Iesu Christe, ab omnibus insidiis inimicorum omnium signo sanctissimae crucis tuae, ac concedere digneris mihi indigno servo tuo, ut sicut hanc crucem Sanctorum tuorum reliquiis refertum ante pectus meum teneo, sic semper mente retineam et memoriam passionis et sanctorum victorias martyrum.* Des Brustkreuzes bedienen sich bei der Liturgie und außerhalb derselben die Kardinäle, Bischöfe und Äbte, während der Opferfeier auch die mit den Pontificalien ausgezeichneten Protonotare.

Der Gebrauch des bischöflichen Brustkreuzes entwickelte sich aus der im christlichen Altertum weit verbreiteten Sitte, Enkolpien (von *ἐν* und *κόλπος*), d. h. eine Art von Amuletten, auf der Brust zu tragen. Das Tragen der Enkolpien stellt seinerseits eine christliche Umbildung einer schon in vorchristlicher Zeit bei den Römern herrschenden Sitte dar, wonach man namentlich den Kindern zum Schutze gegen dämonische Anfechtung sog. *bullae*, d. h. goldene oder silberne, linsenförmige Kapseln, um den Hals zu hängen pflegte. Über den Inhalt dieser Kapseln ist nichts Näheres bekannt. Die Christen jedoch pflegten mit Vorliebe in denselben Reliquien der heiligen Märtyrer zu bergen. Beim Martirtode des hl. Fructuosus († 259) zu Saragossa bemühten sich, wie Prudentius<sup>1</sup> berichtet, die Christen, Reliquien zu erhalten, um *gestare sinu pignus fidele*. Außer Heiligenreliquien trug man auch Sprüche aus den heiligen Evangelien, namentlich aber Kreuzpartikeln in diesen Enkolpien, wie der hl. Hieronymus<sup>2</sup> bezeugt. Das Tragen solcher Enkolpien war keineswegs anfänglich nur den Bischöfen gestattet, vielmehr eine bei allen Christen verbreitete Gewohnheit, von der sich selbstverständlich auch die Vorsteher der christlichen Kirchen nicht ausschlossen. Schon frühzeitig werden Enkolpien im Gebrauche von Bischöfen ausdrücklich erwähnt. Gregor von Tours z. B. trug ein goldenes Kreuz am Halse, das Reliquien der allerheiligsten Jungfrau, der heiligen Apostel und des hl. Martinus enthielt<sup>3</sup>; auch Gregor d. Gr. trug nach dem Berichte des Johannes Diakonus *phylacteria*, d. h. Enkolpien mit Reliquien<sup>4</sup>. In späterer Zeit werden noch häufig solche Enkolpien im Gebrauche der Bischöfe erwähnt, so bei Rothadius von Soissons<sup>5</sup> († 868), bei Elphegus von Canterbury († 1012)<sup>6</sup> u. a. Unter den Liturgikern ist Innozenz III. der erste, welcher das Pectorale erwähnt. Es ist nach ihm ein Gegenstück zur goldenen Stirnplatte des Hohenpriesters, *ut sacramentum, quod ille* (d. h. der Hohenpriester) *praefererat in fronte, hic recondat in pectore: nam corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem*<sup>7</sup>. Demnach trug zur Zeit Innozenz' III. jedenfalls der römische Bischof bei der Opferfeier bereits regelmäßig das Pectoralkreuz, und gegen Ende des 13. Jahrhunderts sodann scheinen auch die übrigen Bischöfe schon allgemein sich desselben bedient zu haben, wie aus dem *Rationale*<sup>8</sup> des Durandus sich ergibt. Übrigens bestand für die Bischöfe noch keine Pflicht, das Pectorale zu tragen, denn der nämliche Liturgiker macht in seinem Pontifical bei der Aufzählung der bischöflichen Paramente die Bemerkung: *crux pectoralis, si quis ea uti velit*<sup>9</sup>. Bei der

<sup>1</sup> Peristeph. 6, 134.<sup>2</sup> In Matth. 4, c. 23.<sup>3</sup> De gloria martyr. l. 1, c. 11.<sup>4</sup> L. 4, c. 80.<sup>5</sup> Liber proclamat. Migne, P. L. 119, 750.<sup>6</sup> Mabillon, Acta SS. Ord. S. B. saec. VI, pars I, p. 122 123.<sup>7</sup> De sacr. altar. myst. l. 1, c. 53. Migne, P. L. 217, 793—794.<sup>8</sup> L. 3, c. 9.<sup>9</sup> Martène, De antiq. eccl. rit. l. 1, c. 4, art. 12, ordo 23.

Bischofsweihe wird das Pectorale weder benediziert noch dem Konsekrandus übergeben, wie das bei Ring und Stab geschieht; der Elektus erscheint vielmehr bereits mit demselben bekleidet vor seinem Konsekrator. Daraus kann geschlossen werden, daß das Tragen eines Pectorale bzw. eines Enkolpiums zur Zeit, als der Ritus der Bischofsweihe fixiert wurde, noch keineswegs als ein Privileg der Bischöfe angesehen wurde. Gegenwärtig wird das Pectorale von den Kardinälen, Bischöfen, Äbten und Prototonaren getragen. Das *Caeremoniale episcoporum* schreibt zwar nicht ausdrücklich vor, das Pectorale auch über den außerliturgischen Gewändern anzulegen, doch ist dies längst allgemeine Gewohnheit geworden. Seit Pius IX. pflegen auch die Päpste über ihrer gewöhnlichen Kleidung (nicht aber über der Mozetta) das Pectorale zu tragen. Das Pectorale wird bei uns gewöhnlich an goldener Kette getragen und hierbei zwischen liturgischer und außerliturgischer Veranlassung nicht unterschieden. In Italien jedoch pflegt man bei der Feier des Gottesdienstes das Pectorale an einer Schnur zu tragen, durch deren Kostbarkeit und Farbe die verschiedene hierarchische Stellung des Trägers zum Ausdruck kommt<sup>1</sup>. Da das Pectorale nicht etwa ein Zeichen der Jurisdiktion ist, sondern ein Zeichen der bischöflichen (bzw. Prälaten-) Würde, so darf es von den hierzu Berechtigten überall getragen werden, ohne daß es nötig ist, dasselbe irgendwie zu verhüllen<sup>2</sup>. — Schon in altchristlicher Zeit kamen Enkolprien in Kreuzesform vor, die zugleich als Reliquiare dienten. Berühmte Beispiele dieser Art sind das Enkolpion, welches Gregor d. Gr. der Langobardenkönigin Theodelinde zum Geschenke machte, und jenes, welches im Jahre 1863 in der Kirche S. Lorenzo in Rom auf der Brust einer Leiche gefunden wurde, welches ein noch höheres Alter beanspruchen kann<sup>3</sup>. Die meisten noch erhaltenen Pectoralien entstammen der Zeit nach dem 13. Jahrhundert und sind als Reliquiare gedacht. Bestimmte Vorschriften über das Material und die Ausschmückung der Brustkreuze existieren nur für die Prototonare; daraus läßt sich aber auch für das bischöfliche Brustkreuz entnehmen, daß dasselbe aus Gold hergestellt und mit Edelsteinen geschmückt sein soll. Kostbares Material empfiehlt sich für das Pectorale schon aus dem Grunde, weil dasselbe nach kirchlicher Auffassung ein Reliquiar darstellt. — Die Bedeutung des Pectorale tritt in dem Gebete, welches beim Anlegen desselben gesprochen werden muß, zur Genüge hervor. Nach Durandus<sup>4</sup> trägt der Bischof das Pectorale, um an die Worte des Apostels zu mahnen: „Verherrlicht und traget Gott in eurem Leibe.“ Beim An- und Ablegen aber wird nach demselben Liturgiker das Brustkreuz deswegen geküßt, damit der Bischof auf solche Weise ein gläubiges Bekenntnis des Leidens Christi ablege, zu dessen unblutiger Erneuerung er sich bei der Feier der heiligen Messe anschickt.

4. Wie dem Papste in und außerhalb der Kirche ein Kreuz vorgetragen wird, so haben auch die Patriarchen, Primaten und die Erzbischöfe, sobald sie das Pallium empfangen haben, das Recht, in ihrer Provinz, sei es innerhalb oder außerhalb der Kirche, ein Kreuz unmittelbar vor sich her tragen zu lassen. Auch Bischöfen wurde dieses Privilegium zu teil. Das erzbischöfliche Kreuz wird unmittelbar vor dem Erzbischof bzw. Bischof (*imagine crucifixi ad archiepiscopum conversa*<sup>5</sup>) getragen; nur bei Prozessionen trägt man dasselbe vor den *canonici* bzw. *beneficiati parati*<sup>6</sup>. Ungeachtet dieses Kreuzes

<sup>1</sup> Vgl. die Konstitution Pius' X. vom 21. Februar 1905.

<sup>2</sup> S. R. C. 20. Juni 1899, n. 4035 ad 1.

<sup>3</sup> Kraus, *Realencyklopädie* I 420.

<sup>4</sup> *Rationale* I. 3, c. 9.

<sup>5</sup> *Caer. ep.* I. 1, c. 15, n. 2.

<sup>6</sup> *Caer. ep.* I. 1, c. 15, n. 9. S. R. C. 24. Juli 1683, n. 1712 ad 7 9.



erteilen Erzbischöfe und privilegierte Bischöfe den feierlichen Pontifikalsegen, wobei sie jedoch aus Ehrfurcht vor dem Bilde des Gekreuzigten das Haupt nicht mit der Mitra bedeckt haben dürfen. Das Kreuz soll den Erzbischof erinnern, daß sein Ruhm einzig bestehen solle im Kreuze des Herrn und daß er die Abtötung des Kreuzes beständig aus Liebe zu Gott an seinem Körper tragen solle.

Ursprünglich ließen sich nur die Päpste ein Kreuz vortragen. Als Benedikt VIII. zu Kaiser Heinrich II. floh, nahm dieser das päpstliche Kreuz in Verwahr<sup>1</sup>; als Viktor III. von der Würde des Pontifikates enthoben zu sein wünschte, legte er das Kreuz und den Mantel und die übrigen Insignien des Papsttums nieder<sup>2</sup>. Auf dem Konzil von Clermont wurde vor Urban II. allein als *specimen summae et universalis iurisdictionis* ein Kreuz hergetragen<sup>3</sup>. Da demnach das Kreuz als eine päpstliche Auszeichnung erschien, so war es angemessen, daß zunächst auch die besondern Stellvertreter des Papstes, die Legaten, sich dieses Privilegs erfreuten. Im weiteren Verlauf wurde auch einzelnen Erzbischöfen, deren Metropolitangewalt ein Ausfluß der päpstlichen Gewalt ist, das *privilegium crucis* verliehen; so erhielten z. B. dieses Recht der Erzbischof von Salerno durch Alexander III.<sup>4</sup>, die Erzbischöfe von Bordeaux und Messina durch Gregor IX.<sup>5</sup> Bald wurde es eine allen Metropolitane zustehende Auszeichnung; diese Entwicklung ging nach der Vermutung Thomassin hauptsächlich unter den Pontifikaten Gregors IX. (1227—1241) und Alexanders IV. (1254—1261) vor sich. Clemens V. kennt bereits dieses Recht bei allen Erzbischöfen und gestattet ihnen auch, sich das Kreuz selbst an exemten Orten ihrer Provinz vortragen zu lassen<sup>6</sup>. Dieses Recht zeiffert nur dann, wenn ein Kardinallegat *de latere* in der Provinz des Erzbischofs sich aufhält oder kirchlichen Funktionen des Metropolitane zufällig ein einfacher, nicht mit der Legatenwürde ausgezeichnete Kardinal anwohnen würde<sup>7</sup>. Wie das Pallium, so wurde auch das erzbischöfliche Kreuz einzelnen Bischöfen verliehen. Die Bischöfe von Lucca erhielten es durch Lucius III., Cölestin III. und Innozenz III., die Bischöfe von Pavia durch Alexander III. In Deutschland gewisfen das gleiche Vorrecht die Bischöfe von Freising und von Eichstätt; letztere seit 1745, in welchem Jahre Benedikt XIV.<sup>8</sup> anlässlich des Diözesanjubiläums dem Bischof Johann II. von Eichstätt und seinen Nachfolgern für immer dieses Privilegium verlieh. Bei Bischöfen ist das Kreuz lediglich Ehrenausszeichnung, ohne daß damit denselben höhere Jurisdiktionsbefugnisse eingeräumt wären.

Welche Bedeutung diesem Gebrauche beizulegen ist, hat Gregor IX. in der Urkunde ausgedrückt, in welcher er dem Erzbischof von Gnesen das *privilegium crucis* verlieh: *Considerans diligenter, quod in cruce Domini nostri Iesu Christi te oporteat gloriari, pie desideras salutiferae crucis vexillum ante te facere de nostra licentia baiulari, qui crucis mortificationem iugiter in tuo corpore debes pro divini nominis amore portare. Nos igitur attendentes, quod non sunt tibi armorum coelestis insignia deneganda, qui contra persecutores ecclesiae certamine incessanter labores, concedimus etc.*<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Baronius, Annal. ad ann. 1012, n. 6.

<sup>2</sup> Ebd. 1085, n. 5.

<sup>3</sup> Thomassin., Vetus et nov. eccl. discipl. pars I, l. 2, c. 59, p. 277.

<sup>4</sup> Baronius, Annal. ad ann. 1177, n. 76.

<sup>5</sup> Raynald. ad ann. 1228, n. 38; ad ann. 1232, n. 26.

<sup>6</sup> Clement. l. 5, tit. VII, c. 2.

<sup>7</sup> Caer. ep. l. 1, c. 4, n. 1 u. 2.

<sup>8</sup> Benedict. XIV. Opp., Romae 1748, XII 45.

<sup>9</sup> Raynald. ad ann. 1228, n. 28; ad ann. 1232, n. 25; ad ann. 1238, n. 61.

## Dritte Abteilung.

### Das Kirchenjahr.\*

#### Erstes Hauptstück.

#### Das Kirchenjahr im allgemeinen. Wochen- und Quatemberfeier.

##### § 52. Die Bedeutung des katholischen Kirchenjahres.

1. Das Kirchenjahr ist das Sonnenjahr, geordnet nach den Normen der Kirche und gnadenvoll durchwaltet und geheiligt durch den im Kult der Kirche geheimnisvoll als Opfer und Gnadenspendender unter uns fortlebenden Erlöser und die entsprechende Tätigkeit der Gläubigen. Zweck des Kirchenjahres ist die wohlgeordnete Verherrlichung Gottes in Christo, die Heiligung der Gläubigen, welche durch die im Kirchenjahre ihnen vorgestellten Tatsachen unseres Heiles zur Liebe Gottes und zur Nachfolge Christi entflammt werden. — Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst, daß die Idee eines Kirchenjahres schon gegeben war, als man anfang, gewisse Tage der Erinnerung an den Erlöser zu weihen. Da nun die Feier des Sonntags, des wöchentlich wiederkehrenden Gedächtnistages des Herrn, bis in die apostolische Zeit hinaufreicht, so sind auch die Anfänge des Kirchenjahres bereits in der ersten christlichen Zeit zu suchen. Es war schon längst objektiv gegeben, als erst ziemlich spät, beim ausgehenden Mittelalter, die christliche Reflexion zur Annahme eines besondern, neben dem bürgerlichen Jahre mit eigenem Jahresanfang bestehenden kirchlichen Jahres gelangte.

Bekanntlich war es im Mittelalter keineswegs allgemeiner Brauch, das bürgerliche Jahr stets mit dem 1. Januar zu beginnen. Wenn man schon zur Zeit der alten Römer in einzelnen Städten den Jahrestag einer entscheidenden Schlacht oder eines kaiserlichen Besuches zum dauernden Gedächtnis an das Ereignis als Jahresbeginn bestimmte<sup>1</sup>, so ist es um so leichter zu begreifen, wenn christliche Gemeinwesen den Jahresbeginn mit einer Tatsache aus der Heilsgeschichte verknüpften. Mit besonderer Vorliebe wählte man die Tage von Christi Empfängnis oder Christi Geburt (25. März oder 25. Dezember). Weihnachten speziell galt als Jahresanfang in Rom, in Italien

\* Literatur. Guéranger, *Année liturgique* (1841 ff); deutsch von Heinrich Mainz 1874 (2. Aufl. seit 1888). Staudenmaier, *Der Geist des Christentums*, Mainz 1835. Nickel, *Die heiligen Zeiten und Feste nach ihrer Geschichte und Feier in der katholischen Kirche*, Mainz 1836—1838. Seisl, *Die Geleise des Kirchenjahres*, Regensburg 1875. Körber, *Das Kirchenjahr*, Bamberg 1893. Martinow, *Annus ecclesiasticus Graecoslavicus*, Bruxellis 1863. Nilles, *Kalendarium utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis*, Oeniponte 1896/1897. Kellner, *Geortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Heiligenfeste*<sup>2</sup>, Freiburg 1911. Müller, *Das Kirchenjahr*, Freiburg 1911.

<sup>1</sup> Bersch, *Einleitung in die Chronologie*, Freiburg 1899, I 31.

und in Deutschland (bis ins 16. Jahrhundert). Die Wahl des Jahresanfangs beruhte darum auf christlichen und kirchlichen Erwägungen, aber man kannte im Mittelalter nur ein Jahr, das bürgerliche, und keineswegs neben ihm noch ein besonderes kirchliches Jahr mit eigenem Jahresanfang. Der Einführung eines besondern Kirchenjahres leistete Vorschub der Brauch, die Messformularien für die Adventsonntage den Weihnachtsmessen, mit denen die alten römischen Sakramentarien beginnen, voranzustellen. Damit war die Notwendigkeit gegeben, jedesmal am ersten Adventsonntag mit den liturgischen Büchern von vorn zu beginnen, und der Gedanke an ein mit dem ersten Adventsonntag beginnendes Kirchenjahr wäre eigentlich nahe gelegen. Doch obwohl bereits das *Missale gallicanum vetus* und das *Sacramentarium gallicanum* mit den Adventsonntagen beginnen, obwohl schon in dem vor dem Introitus des ersten Adventsonntags stehenden Prolog *Gregorius praesul* des gregorianischen Antiphonars die Stelle vorkommt: *Composuit hunc libellum musicae artis scholae cantorum anni circuli*<sup>1</sup>, so dauerte es doch noch geraume Zeit, bis man anfang, über diese Tatsache zu reflektieren. Erst im 13. Jahrhundert fassen Sicard von Cremona<sup>2</sup> und ihm folgend Durandus<sup>3</sup> dieses mit dem ersten Adventsonntag beginnende Jahr der Kirche als ein Ganzes auf, als ein Abbild des großen Weltjahres, welches vom Anfang bis zum Ende der Welt dauert und in eine Zeit der *deviatio* (von Adam bis Moses), der *revocatio* (von Moses bis zur Geburt Christi), der *regressio sive reconciliatio* (von der Geburt bis zur Himmelfahrt Christi) und der *peregrinatio* (von der Himmelfahrt des Herrn bis zum jüngsten Gericht) zerfällt. Die Zeit der *deviatio* komme zum Ausdruck in der Zeit von Septuagesima bis Ostern, im Advent die *renunciatio* (= *revocatio*), an die *reconciliatio* oder *regressio* erinnere die Zeit von der Oster- bis zur Pfingstoktav, an die *peregrinatio* die Zeit von der Oktav von Pfingsten bis zum Advent. Nach dieser Erklärung des Kirchenjahres wäre es folgerichtig gewesen, wenn dasselbe mit Septuagesima begonnen hätte. Das fühlte auch Durandus; um aber der bereits festgewurzelten Anschauung, daß mit dem Advent das Kirchenjahr beginne, gerecht zu werden, sagt er, die Kirche beginne mit der Zeit der *revocatio*, dem Advent, weil mit der Ankunft des Herrn alles neu geworden sei. *Ideo in honorem adventus Domini a tempore renovationis incipit ecclesia officium suum*<sup>4</sup>. Die Einteilung in einen Weihnachts-, Oster- und Pfingstkreis war also auch diesen mittelalterlichen Liturgikern durchaus fremd. Erst die Neuzeit hat den Gedanken eines Kirchenjahres<sup>5</sup> lebhafter ergriffen und zur Förderung des religiösen Lebens ausgenützt.

2. Den tragenden Mittelpunkt des kirchlichen Kultes, durch welchen das Jahr ein geheiligtcs wird, bildet das eucharistische Opfer. In diesem vollzieht sich stets das ganze Erlösungswerk, dessen Mittelpunkt im Tod und in der Auferstehung des Herrn gelegen war (Ostern), als dessen Frucht die Ausgießung des Heiligen Geistes (Pfingsten), als dessen Wurzeln die schon im Alten Bund vorausverkündete (Advent) Menschwerdung und Geburt des Gottessohnes (Weihnachten) anzusehen ist. Durch die eucharistische Opferfeier soll zunächst das Andenken an den Erlöser in der Kirche lebensfrisch erhalten bleiben<sup>6</sup>, sollen die Gläubigen immer wieder angeregt werden, Gott ob der

<sup>1</sup> Wagner, Einführung in die gregorianischen Melodien, Freiburg (Schweiz) 1901, 199.

<sup>2</sup> *Mitrale* I. 4.

<sup>3</sup> *Rationale* I. 6, c. 1—9.

<sup>4</sup> *Ebd.* n. 11.

<sup>5</sup> Wie Rietschel (Lehrbuch der Liturgik I 222) bemerkt, finde sich der Name „Kirchenjahr“ vielleicht zum erstenmal in der großen Postille des Pfarrers Joh. Pomarius in Magdeburg (gedruckt zu Wittenberg 1589).

<sup>6</sup> *Rt* 22, 19.



Erlösungstat, die wesentlich Opfertat ist, im Kult zu verherrlichen, die Früchte des im Kult perennierenden Opfers sich immer mehr anzueignen, ins Opfer und dadurch immer mehr ins Opferleben Christi einzugehen, in sein Bild immer mehr umgestaltet zu werden. Um diesen Zweck leichter zu erreichen, stellt die Kirche im Laufe des Kirchenjahres je ein einzelnes wichtigeres Moment des im Meßopfer sich als Ganzes vollziehenden Erlösungswerkes in den Vordergrund, z. B. an Weihnachten den unscheinbaren Eintritt des Herrn in die Welt, an Ostern seinen Tod und seine Auferstehung, an Pfingsten die Ausgießung des Heiligen Geistes und an den Festen des Herrn andere einzelne Momente aus dem Opferleben und Opferleiden des Erlösers. Das betreffende Moment, die betreffende Tatsache aus dem Erlösungswerke sollen dann die Gläubigen im Anschluß an den kirchlichen Kult dankbar betrachten, der betreffenden Tatsache in warmer Liebe gedenken, ob derselben Gott verherrlichen und aus dem Opfer-schatz entsprechende Gnaden behufs immer größerer Verähnlichung mit Christus sich aneignen.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß unser katholisches Kirchenjahr nicht wie das protestantische ein lediglich subjektives, nur in Worten der Lehre und des Gebetes sich vollziehendes Gedächtnis der Heilstatfachen, sondern im eucharistischen Opfer der reale gnadenreiche Vollzug dieser Heilstatfachen selber ist, die geheimnisvoll gegenwärtig und in solcher Gegenwart Quelle des Segens für die Gläubigen werden.

3. Das Erlösungswerk, welches in jeder heiligen Messe sich in mysterio ganz vollzieht, hat sich in vollkommener und zugleich mannigfacher Weise subjektiviert in den Heiligen, welche die getreuen Prägebilder des Herrn sind. An den zahlreichen Festen des Kirchenjahres feiern wir daher immer Christum als den Erlöser, preisen Gott ob des Großen, so er in Christo und den Heiligen getan, und suchen im Hinblick auf die betreffenden Heiligen und unterstützt durch deren Fürbitte aus dem Schatze des Opfers, das an ihren Festen Gott dargebracht wird, die Gnade uns anzueignen, immer mehr ins Bild Christi nach Ähnlichkeit der Heiligen verklärt zu werden und so den sittlichen Zweck des Kirchenjahres an uns zu realisieren.

### § 53. Die Feier der christlichen Woche.\*

1. Schon das Naturgesetz fordert nach mehreren Arbeitstagen einen Tag der Ruhe für den Körper und zugleich der Ruhe für die Seele, welche ihr zuteil wird, wenn sie, losgeschält von weltlichen Dingen, im Kulte Gott den schuldigen religiösen Dienst leistet und in solcher Hingabe an ihn sofort auch Ruhe in ihm findet. Im Alten Bunde<sup>1</sup> wurde auf Gottes Befehl der siebte Tag wie der strengsten körperlichen Ruhe, so auch der Ruhe der Seele für Gott und mit Gott geweiht. Auch in den ersten Anfängen des Christentums wurde

\* Literatur. Theodor Zahn, Geschichte des Sonntags, vornehmlich in der alten Kirche. In Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, Erlangen und Leipzig 1894, 196—240. Winterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der Christkatholischen Kirche. V. Bd, 1. Teil. Mosler, Art. „Sonntag“ in Kraus, Realenzyklopädie II 768 ff.

<sup>1</sup> Gn 2, 3. Ez 28, 8.

von den im Bereiche der jüdischen Theokratie lebenden Judenchristen in alter Anhänglichkeit an das Gesetz der Sabbat beobachtet, zugleich aber beginnt namentlich auf paulinischem Missionsgebiet die Feier des ersten Tages der Woche, des Sonntags. Je mehr das Christentum unter den Heiden an Boden gewann, um so mehr mußte sich die Feier dieses für die Christen durch Erinnerungen so erhabener Art ehrwürdigen Tages einbürgern, die Feier des Samstages aber als eine jüdische Gepflogenheit verschwinden. So gelangte die Feier des Sonntags allmählich auf dem Wege der Gewohnheit zu allgemeiner Aufnahme und wurde hierauf durch die Kirche, deren Autorität auf Christus beruht, der sich selbst Herr des Sabbats nennt<sup>1</sup>, gesetzlich sanktioniert. *Observantia diei dominicae*, sagt der hl. Thomas von Aquin, in *novae lege succedit observantiae sabbati non ex vi praecepti decalogi, sed ex constitutione ecclesiae et consuetudine populi christiani*.

Man wählte den Sonntag statt des Sabbats hauptsächlich darum, weil am ersten Tage der Woche die Auferstehung des Herrn erfolgt war, welche das Fundament der christlichen Religion, die Grundlage unseres Glaubens und Quelle des neuen Lebens ist. Wie der Sonntag der Tag der Erinnerung an die historische Auferstehung des Herrn, so ist er auch in gleicher Weise Tag der Erinnerung an unsere mystische Auferstehung in der Taufe<sup>2</sup>, in der sich die geheimnisvolle Kraft und Wirksamkeit des Heiligen Geistes betätigt: „Wenn jemand nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, so kann er nicht eingehen in das Reich Gottes.“<sup>3</sup> Der erste Tag der Woche war aber auch der Tag der Welterschöpfung, wo Gott der Vater in das Chaos hineinrief sein allmächtiges: „Es werde Licht.“<sup>4</sup> — Dieser Bedeutung des Sonntags trägt die Liturgie der Kirche vollauf Rechnung. Da der Sonntag der Erinnerung an die vorzüglichsten Werke, welche den drei göttlichen Personen appropriiert werden, geweiht ist, so ist es ganz und gar entsprechend, daß die Kirche im *Symbolum Quicumque* der Prim ein Bekenntnis ihres Glaubens an die heilige Dreifaltigkeit ablegt und in der *Praefatio de Trinitate*, welche stets am Sonntag, wenn keine speziellen Rücksichten obwalten, zu nehmen ist, Gott vorzüglich unter dem Gesichtspunkt des inneren göttlichen trinitarischen Lebens lobt und verherrlicht. Zum Lobe Gottes des Vaters leiten vor allem an die Laudespsalmen, besonders der Psalm 92: „Der Herr ist König, hat Erde sich angetan . . .; denn er gründete den Umkreis der Erde, der nie wanket“ (Vers 1), und das *Canticum Benedicite*, in welchem alle Geschöpfe zum Lobpreis ihres Schöpfers aufgefördert werden. Der Person des Sohnes Gottes gedenkt das schon erwähnte *Symbolum „Quicumque“*, welches den Inhalt des Glaubens an Christus in kurzen Sätzen darlegt. Ganz vorzüglich aber tritt der Jubel des Erlösers über seine Auferstehung nach langer Leidensnacht hervor, in dem Psalme 117 *Confitemini* der Prim. Unsere Auferstehung in der heiligen Taufe hat im Auge der Psalm 113 *In exitu* der Vesper: die Befreiung Israels aus der Knechtschaft Ägyptens, der Durchzug durch das Rote Meer und die Rettung der Kinder Israels, die in diesem Psalme besungen werden, sind schon im

<sup>1</sup> Mt 2, 27 28.<sup>2</sup> Röm 6, 4.<sup>3</sup> Jo 3, 5.<sup>4</sup> Gn 1, 3.

christlichen Altertum hochgehaltene Typen der heiligen Taufe. Nach den mittelalterlichen Liturgikern erinnert an die Taufe die an allen Sonntagen stattfindende *Aspersio aquae benedictae*, die im 9. Jahrhundert in Aufnahme kam, jedoch historisch mit der Spendung der heiligen Taufe nur indirekt zusammenhängt.

Wegen all dieser Erinnerungen gilt der Sonntag als ein Tag der Freude; darum wollte es die altkirchliche Gepflogenheit, daß am Sonntag nur stehend gebetet werde; ebenso war von jeher das Fasten am Sonntag verpönt. Das Knien, ein äußerer Ausdruck des sich seiner Sünden bewußten Menschen, und das Fasten, ein Sühnemittel unserer Gott zugefügten Beleidigungen, würden schlecht übereinstimmen mit der auf Gottes Erbarmung sich gründenden freudigen Hoffnung, an welche uns der Sonntag erinnert.

a) Der heilige Apostel Paulus sagt: „Niemand soll euch richten wegen Essens oder wegen Trinkens oder in Betreff von Fest und Neumond und Sabbat, was Schatten ist des Zukünftigen; der Körper aber ist Christi.“<sup>1</sup> Wenn darum auch die innerhalb des engen Umkreises Palästinas lebenden Christen, vor allem die Juden-Christen, noch den Sabbat hielten, das Sabbatgesetz des Alten Bundes war durch Christus, den Herrn des Sabbats, abrogiert worden, und keine Spur deutet darauf hin, daß die Vorschriften für den jüdischen Sabbat von den heiligen Aposteln einfach auf die christliche Kirche wären übertragen worden. Der jüdische Sabbat war vor allem ein Tag der Ruhe, nicht etwa wie der christliche Sonntag ein Tag intensiverer Gottesverehrung, nicht einmal das Anzünden von Feuer und das Bereiten der Speisen war an ihm gestattet<sup>2</sup>. Wenn auch in der Synagoge in späterer Zeit am Sabbat ein Gebetsgottesdienst abgehalten wurde, so war dies doch nicht durch das Gesetz vorgeschrieben, auch war der gesamte jüdische Opferkult keineswegs an den siebten Tag der Woche gebunden. Zudem war der Sabbat „ein Gedächtnistag früherer den Juden erwiesener Wohltaten; jetzt war ein höheres Heilswerk eingetreten. In einem höheren Sinne feierte und feiert die Kirche vom Pfingsttage bis zum Ende der Zeiten einen großen Sabbat geistiger Ruhe in Gott. Der alte Sabbat aber mit seiner nur als Untätigkeit gefaßten Ruhe, seiner Buchstäblichkeit und seinem Formalismus war zu Ende. Die Kirche schuf sich ihren eigenen Wochenfeiertag.“<sup>3</sup> Dieser Wochenfeiertag war der Sonntag. Spuren der Feier dieses Tages begegnen uns schon im Neuen Testamente. Am ersten Wochentage versammelte sich Paulus mit den Christen von Troas zum Brotbrechen<sup>4</sup>, und der nämliche heilige Apostel empfiehlt den Christen zu Korinth, am ersten Wochentage etwas für die nach Jerusalem zu sendende Liebesgabe zurückzulegen. In der Apokalypse des hl. Johannes<sup>5</sup> wird dieser Tag zum erstenmal mit der uns geläufigen Bezeichnung „Tag des Herrn“ (dies *dominica*, κυριακή, *ἡμέρα*) genannt. Man kann daraus mit Zahn<sup>6</sup> wohl schließen, daß der heilige Apostel Johannes bei seiner Übersiedelung nach Kleinasien in der von Paulus gegründeten Kirche von Ephesus die Feier des „Tages des Herrn“ bereits vorfand. Johannes schloß sich ihr um so lieber an, als er auch sonst in seinem Evangelium eine gewisse Vorliebe bekundet, die Tage der sieben-tägigen Woche mit den Ereignissen des Leidens und der Auferstehung des Herrn in Beziehung zu bringen<sup>7</sup>. Bald bürgerte sich der Sonntag so sehr ein, daß selbst die ältesten Sekten, z. B. die Ebioniten, bei ihrer

<sup>1</sup> Kol 2, 16 17.      <sup>2</sup> Ex 16, 23; 35, 3. Nm 15, 32.

<sup>3</sup> Döllinger, Christentum und Kirche<sup>2</sup>, Regensburg 1868, 355.

<sup>4</sup> Apg 20, 7.      <sup>5</sup> 1, 10.      <sup>6</sup> Geschichte des Sonntags 213.

<sup>7</sup> Jo 19, 14 31 42; 20, 1 19 26.



Trennung von der Kirche die Sonntagsfeier neben der ihren Anschauungen mehr entsprechenden Sabbatfeier beibehielten<sup>1</sup>. — Mit der Auferstehung des Herrn wurde die Feier des Sonntags schon im ersten Jahrhundert begründet durch den Barnabasbrief<sup>2</sup> und durch den hl. Ignatius von Antiochien<sup>3</sup>, mit der Erschaffung des Lichtes durch Justin den Märtyrer<sup>4</sup>, mit der Sendung des Heiligen Geistes durch Isidor von Sevilla<sup>5</sup>. Diese Erinnerungen verliehen dem Sonntag einen Charakter der Freude, weshalb man schon frühzeitig an ihm nur stehend betete und das Fasten unterließ. Die *dominico*, sagt Tertullian<sup>6</sup>, *ieiunium nefas ducimus vel de geniculis adorare*. Diese Freude über das in Christo erlangte Heil veranlaßte schon frühzeitig die Kirche, den Tag des Herrn mit liturgischer Feier zu begehen. Auf den Sonntag ist wohl die Bemerkung in dem Briefe des jüngeren Plinius<sup>7</sup> an Kaiser Trajan zu beziehen, wo es heißt, daß die Christen pfligten *stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere*. Von einer liturgischen Zusammenkunft am Sonntag spricht ferner die Didache<sup>8</sup> und Justin der Märtyrer<sup>9</sup>. Den Mittelpunkt dieser gottesdienstlichen Feier bildete, wie schon die Didache uns lehrt, das eucharistische Opfer. „Wir, die Angehörigen des Neuen Bundes“, sagt Eusebius<sup>10</sup>, „nähren uns beständig mit dem Leibe Christi, nehmen stets teil am Blute des Lammes und feiern allwöchentlich am Sonntag die Mysterien des wahren Lammes, wodurch wir erlöst sind.“

Da der Sonntag vor allem der dankbaren Erinnerung an die Großthaten des Herrn geweiht ist, so ist ohne Zweifel die Bezeichnung „Tag des Herrn“, dies *dominica*, welche für die romanischen Sprachen grundlegend wurde, die beste. Doch hat auch die alte heidnische Bezeichnung „Sonntag“, der wir schon bei Justin dem Märtyrer<sup>11</sup> begegnen, eine schöne christliche Deutung<sup>12</sup> gefunden: „Der Tag des Herrn ist uns ehrwürdig und feierlich, weil an demselben der Heiland, gleich der aufgehenden Sonne, nachdem er die Finsternisse der Hölle zerstreut hat, im Lichte der Auferstehung glänzt; deshalb wird dieser Tag von den Kindern der Welt Sonntag genannt, weil ihn Christus, die aufgehende Sonne der Gerechtigkeit, erleuchtet.“ — In übertragenem Sinne wurde der Sonntag zuweilen auch „der achte Tag“, dies *octavus*, genannt. Der Verfasser des Barnabasbriefes<sup>13</sup> wendet bereits diese Bezeichnung an. Nicht der jüdische Sabbat sei dem Herrn angenehm, sondern jener, den der Herr gemacht habe, der achte Tag, d. h. der Anfang einer andern Welt. „Darum feiern wir, sagt Pseudo-Barnabas, in Freude den achten Tag, an welchem auch Christus von den Toten auferstand, und nachdem er erschienen war, fuhr er auf in den Himmel. Die Bezeichnung „achter Tag“ ist seitdem nicht mehr aus der Literatur verschwunden.“ Sie findet sich bei Pseudo-Ignatius<sup>14</sup> und ist durch die Vermittlung des hl. Isidor von Sevilla<sup>15</sup> auch in die mittelalterlichen Schriften übergegangen<sup>16</sup>.

b) Schon der heilige Apostel Paulus<sup>17</sup> sagt: „Mitbegraben sind wir mit ihm (Christus) durch die Taufe auf den Tod, damit wie Christus auferstanden ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in Neuheit des Lebens wandeln.“ Es war somit die Beziehung des Sonntags, des Erinnerungstages der

<sup>1</sup> Eusebius, Hist. eccl. 3, 27.<sup>2</sup> c. 15.<sup>3</sup> Ad Magn. c. 9.<sup>4</sup> Apol. 1, 67.<sup>5</sup> De eccl. off. l. 1, c. 24.<sup>6</sup> De coron. c. 3; vgl. auch Const. ap. l. 2, c. 59; Basilus, De Spiritu sancto c. 27.<sup>7</sup> Epp. 10, 97.<sup>8</sup> c. 14.<sup>9</sup> Apol. 1, 67.<sup>10</sup> De pascha c. 7; vgl. Kellner, Heortologie 6.<sup>11</sup> Apol. 1, 67.<sup>12</sup> Fluc, Katholische Liturgik II (2) 588.<sup>13</sup> c. 15.<sup>14</sup> Ad Magn. c. 9. Funk, Opp. patr. ap. II 88.<sup>15</sup> De off. eccl. l. 1, c. 24.<sup>16</sup> Über diese Bezeichnung vgl. auch Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes 73.<sup>17</sup> Röm 6, 4.

Auferstehung des Herrn, zu unserer Taufe schon durch ein apostolisches Wort gegeben. Aber gleichwohl tritt diese Bedeutung des Sonntags im christlichen Altertum zurück; selbst Isidor von Sevilla, welcher die Idee des christlichen Sonntags im Anschluß an die Überlieferung des Altertums am getreulichsten wiedergibt, erwähnt die Taufe mit keinem Worte. Diese Beziehung des Sonntags zur Taufe trat erst hervor, seitdem es üblich geworden war, das Weihwasser regelmäßig am Sonntag zu segnen und auszugeben. Diese Sitte kam aber erst allmählich seit dem 9. Jahrhundert in Aufnahme und knüpft sich an den Namen Hinkmars von Reims († 882), welcher in seiner *Epistola synodica*<sup>1</sup> verordnete, *ut omni dominico die quisque presbyter in sua ecclesia ante missarum solemniam aquam benedictam faciat in vase nitido et tanto ministerio convenienti, de qua populus intrans ecclesiam aspergatur, et qui voluerint in vasculis suis nitidis ex illa accipiant*. Eine Beziehung zur heiligen Taufe ist aus dieser Stelle nicht ersichtlich, sie lag aber tatsächlich vor, denn Hinkmars Verordnung schließt sich eng an die Bestimmung des siebten römischen *Ordo*<sup>2</sup> an, wonach das Volk mit dem Taufwasser (bevor in dasselbe Öl und Chrysm geschüttet wird) besprengt werden soll, von welchem Wasser die Leute zu ihrem eigenen frommen Gebrauche auch mit nach Hause nehmen konnten. Die sonntägliche Besprengung fand im Laufe des 9. Jahrhunderts in der fränkischen Kirche immer weitere Verbreitung und gelangte schon im 10. Jahrhundert, wie die Synodalsstatuten des Bischofs Ratherius von Verona († 974)<sup>3</sup> zeigen, nach Italien. Sie wurde mit Freuden in der Kirche aufgenommen, weil auf diese Weise Gelegenheit geboten war, möglichst vielen Leuten das Sakramentale des Weihwassers regelmäßig zukommen zu lassen, wie das schon in der griechischen Kirche der Fall war, wo man zu Beginn eines jeden Monats für die Bedürfnisse des Volkes feierlich Wasser weihte. In der lateinischen Kirche stellte sich auch insofern eine gewisse Notwendigkeit, zu bestimmten Terminen Weihwasser zu weihen, ein, da im 7. Jahrhundert bereits die alte, durch das angebliche Dekret Alexanders I.<sup>4</sup> eingeführte Sitte, Weihwasser in den Häusern zu weihen, verschwunden und somit die Gefahr gegeben war, daß dieses Sakramentale überhaupt in der Kirche in Vergessenheit gerate. Das spätere Mittelalter aber mußte nichts mehr von dem Ursprung dieses Brauches. Bei Rupert von Deuz<sup>5</sup> ist bereits die Anschauung, daß die Besprengung mit Weihwasser am Sonntag eine Erinnerung an die heilige Taufe sei, schon vollständig zum Durchbruch gelangt: *Idcirco singulis aspergimur dominicis, quia in sacrosancta primae huius dominicae (d. h. auf Ostern) vespera baptismum universaliter sancta celebrat ecclesia*. Das gleiche sagt Durandus<sup>6</sup>: *Ex aqua benedicta nos et loca in significationem baptismi aspergimus*. Nicht werden wir besprengt, sagt Durandus an der gleichen Stelle, um wieder getauft zu werden, sondern um die Gnade des göttlichen Namens in Erinnerung an die Taufe anzurufen.

Das Weihwasser war und ist bestimmt, in *habitaclis hominum* gesprengt zu werden. Dieser Bestimmung kam man schon vor Hinkmar von Reims in den Klöstern nach, wo der Brauch bestand, an den Sonntagen vor der feierlichen Messe Konvent und Volk, Kloster und Kirche zu aspergieren, wie ein aus dem 8. Jahrhundert stammender St Galler Codex dartut<sup>7</sup>. Wie die mittelalterlichen klösterlichen Ritualien

<sup>1</sup> c. 5.<sup>2</sup> n. 10.<sup>3</sup> c. 8.<sup>4</sup> *Hic constituit aquam sparsionis cum sale benedici in habitaculis hominum*. Duchesne, *Liber Pontif.* I 127. Über die Einführung der sonntäglichen Asperktion vgl. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen* I 97 ff.<sup>5</sup> *De div. off.* 7, 20.<sup>6</sup> *Rationale* I. 4, c. 4, n. 4.<sup>7</sup> Franz, *Die kirchlichen Benediktionen* I 633 ff: „Die sonntägliche Segnung der Klosterräume.“

zeigen, fand zunächst die Besprengung der Altäre der Kirche statt, dann zog man in Prozession zum Kreuzgang und in das Kloster, wo man die einzelnen Räume segnete. Das Rituale von St Florian (12. Jahrhundert) kennt eine Segnung des Kapitelsaales, der Schule, des Schlaßsaales, des Krankenzimmers, des Schreibsaales, der Kleiderkammer, des Hofraumes, der Bäckerei, der Scheuer, der Tenne, des Gartens<sup>1</sup>. In der Kirche wurde am Schlusse der Prozession auch der armen Seelen gedacht<sup>2</sup>. Seit dem 15. Jahrhundert kamen in den klösterlichen Ritualien die Segnungsgebete der Klöster-räume in Wegfall<sup>3</sup>, die Segnung des Klosters selbst mag schon früher aufgehört haben, um den Gottesdienst nicht allzusehr in die Länge zu ziehen. — Diese Segnung der Räume konnte nur in Kloster- oder Kathedralkirchen vorgenommen werden, wo die Wohngebäude unmittelbar an das Gotteshaus angebaut waren. In Landkirchen war sie von vornherein ausgeschlossen. Dagegen finden wir schon im 9. Jahrhundert eine Verordnung des Bischofs Herard von Tours (858)<sup>4</sup>, daß die Priester an den Sonntagen eine Prozession um die Kirche halten. Wahrscheinlich war diese Prozession nachgebildet der klösterlichen Sonntagsprozession. Diese Sonntagsprozession nebst Asperision, welche gegen Ende des Mittelalters allmählich vernachlässigt wurde, schärfte 1440 eine Synode von Freising ausdrücklich den Pfarrern ein<sup>5</sup>. Noch gegenwärtig ist in einzelnen Diözesen eine Prozession um die Kirche und ein Besuch des Karners, wo *De profundis* gebetet wird, vorgeschrieben. — Die Asperision des Klerus und des Volkes ist an allen Sonntagen vor der *missa solemnis* vorzunehmen, und zwar von jenem, der die darauffolgende heilige Messe zelebriert<sup>6</sup>; pontifiziert der Bischof, so unterbleibt die Asperision, weil der Bischof gleich beim Eintritt in die Kirche das Weihwasser auszuteilen pflegt<sup>7</sup>. Der Zelebrant besprengt zuerst dreimal den Altar, hierauf sich und die ministri, den Klerus im Chöre und das Volk. Die Asperision des Volkes kann in der Weise geschehen, daß der Priester aspergierend durch die Kirche geht, beginnend an der Epistelfeite und an den Altar zurückkehrend auf der Evangelienseite<sup>8</sup>, eine Sitte, welche, weil an die alte Sonntagsprozession erinnernd, sehr zu empfehlen ist, oder auch so, daß von den Chorschranken aus die Asperision vollzogen wird<sup>9</sup>. Der Altar wird aspergiert, um denselben zur Feier des heiligen Opfers aufs neue zu lustrieren und zu heiligen, wie schon Durandus<sup>10</sup> sagt: *Altare aspergitur propter reverentiam sacramenti, quod ibidem consecrandum est, ut inde omnium malignorum spirituum praesentia arceatur*. Die lustrierende Wirkung des Weihwassers wird ja zudem im Formular der Wasserweihe speziell hervorgehoben. Wenn aber das Allerheiligste ausgesetzt ist, so hat ganz entsprechenderweise die Asperision des Altars zu unterbleiben<sup>11</sup>. Welche Wirkungen die Besprengung des Volkes mit Weihwasser hervorbringen soll, geht gleichfalls aus dem Formular der Wasserweihe hervor: es soll der Angriff des bösen Feindes abgewehrt und die gnadenvolle Gegenwart des Heiligen Geistes uns erwirkt werden zu dem Zwecke, um dem Gottesdienste recht andächtig beiwohnen zu können. Bei Beginn der Asperision stimmt der Priester die dem 50. Psalm entnommene Antiphon *Asperges me hyssopo et mundabor etc.* an, welche der Chor während der Austeilung des Weihwassers (mit dem dazu gehörigen Vers *Miserere* und *Gloria Patri*) vollendet. Die Verunreinigung, welche der Aus-

<sup>1</sup> Franz, Das Rituale von St Florian 99 174.<sup>2</sup> Ebd. 99.<sup>3</sup> Franz, Die kirchlichen Benedictionen I 635.<sup>4</sup> c. 49. Migne, P. L. 121, 767. Franz, Das Rituale von St Florian 99.<sup>5</sup> Hartzheim, Conc. Germ. V 274.<sup>6</sup> S. R. C. 27. Nov. 1632, n. 595.<sup>7</sup> Caer. ep. 1. 2, c. 31, n. 4.<sup>8</sup> S. R. C. 7. Dez. 1844, n. 2867 ad 1.<sup>9</sup> S. R. C. 22. März 1862, n. 3114 ad 2.<sup>10</sup> Rationale l. 4, c. 4, n. 5.<sup>11</sup> S. R. C. 18. Juli 1885, n. 3639 ad 2.



satz oder die Berührung mit dem Tode hervorbrachte, wurde einst beseitigt durch das Ruhsaßenwasser, welches mit Iosop gesprengt wurde: so soll auch jetzt durch die Besprengung mit Weihwasser jede an den Tod und an den Ausatz der Sünde erinnernde Verunreinigung aus den Seelen der Gläubigen entfernt werden. Um den Gedanken an die Sünde recht lebhaft hervortreten zu lassen, muß der Zelebrant während der Asperision *submissa voce* den Bußpsalm *Miserere* beten. — Ist bei der Asperision an gewöhnlichen Sonntagen Bußcharakter vorherrschend, so steht in der österlichen Zeit dieser Ritus ganz und gar unter dem Eindruck der freudigen Erinnerung an die Taufgnade. Das beweist die (nicht wörtlich) aus Ezechiel<sup>1</sup> entnommene Antiphon *Vidi aquam* (mit dem dazu gehörigen Psalmvers *Confitemini*<sup>2</sup>), die einst gesungen zu werden pflegte, wenn bei der Ostervesper zu Rom die Neugetauften vom Altare des hl. Johannes in Prozeßion zum Altar des hl. Andreas sich begaben<sup>3</sup>. In einer herrlichen Vision schildert hier Ezechiel den Segen, d. h. den Segen der Taufgnade, welche vom Tempel, d. h. von Christus<sup>4</sup>, dem Haupte der Kirche, ausgeht. Die Taufgnade ist ein Strom, der ausströmt von der durchstochenen Seite des Heilandes und der ganzen Welt übernatürliches Leben bietet. „Alles, was lebt und kriecht, bleibt bei Leben, wo immer der Strom hinkommt; und sehr viele Fische wird's geben, wenn dieses Wasser dahin gekommen; alles, wohin der Strom kommt, wird heil und lebt.“<sup>5</sup> An die Auferstehung des Herrn und an unsere eigene Auferstehung in der Taufe erinnert der auf die Antiphon folgende Psalm 117 *Confitemini*, den nach Analogie des Psalmes 50 bei der Asperision an gewöhnlichen Sonntagen der Priester *submissa voce* sprechen kann. — Ist der Zelebrant an den Altar zurückgekehrt, so wird noch die abschließende Oration *Exaudi, Domine sancte Pater etc.* gesungen. Nachdem der Einfluß des bösen Feindes durch die Asperision gebrochen, wird Gott in diesem Gebete angefleht, einen guten Engel zu senden, der die ganze gottesdienstliche Gemeinde (*omnes habitantes in hoc habitaculo*)<sup>6</sup> in seinen mächtigen Schutz nehmen soll.

c) Die einzelnen Sonntage haben jetzt für Messe und Offizium eigene Formulare. Die ältesten Formulare weisen die Fastenzeit und Pentekoste (d. h. die 50 Tage nach dem Osterfest) auf, dann folgen jene der Adventzeit, deren Feier ohnehin der Fastenzeit nachgebildet ist. Für all diese Sonntage finden sich die Formulare bereits im Gelasianum; die Adventsonntage jedoch haben entsprechend ihrer verhältnismäßig späteren Entstehung ihre Stelle außerhalb der gewöhnlichen Reihenfolge im zweiten Buch. Hingegen treten eigene Formulare für die Sonntage nach Epiphanie und nach Pfingsten erst im Nachtrag des Gregorianum auf. Sie stellen die Verbindung zwischen den einzelnen Hochfesten des Kirchenjahres her, sind aber selbst keineswegs von einer spezifischen Idee des Weihnachts- oder Pfingstfestes beherrscht. Wie weit man zur Zeit des ersten Auftretens dieser Sonntagsmeßformulare davon entfernt war, all diese Sonntage unter einer bestimmten Idee zu gruppieren, zeigt die Ordnung derselben nach verschiedenen Gesichtspunkten, die im 8. und 9. Jahrhundert sehr beliebt war. So weist z. B. der *Comes Albinus*<sup>7</sup> auf fünf Sonntage nach Epiphanie, vier Sonntage nach Pfingsten, fünf *post natale ss. Apostolorum*, ebensoviele *post natale S. Laurentii*, einen Quatembersonntag (*Dominica mensis septimi*), endlich sechs Sonntage nach dem Michaelsfeste.

<sup>1</sup> Kap. 47.<sup>2</sup> Ps 117, 2.<sup>3</sup> Ordo rom. I, n. 12.<sup>4</sup> Jo 2, 19.<sup>5</sup> Ez 47, 9.

<sup>6</sup> Dieser Ausdruck erinnert daran, daß einst das Weihwasser in den einzelnen Häusern geweiht wurde. Der Abschnitt des Gelasianum, in welchem die Oration *Exaudi* zum erstenmal auftritt (ed. Wilson 287), ist überschrieben: *Benedictio aquae spargendae in domo*.

<sup>7</sup> Ranke, Perikopensystem, App. IV.

2. Schon die frommen Juden weiheten nicht bloß den Sabbat dem Herrn, sondern beobachteten wenigstens als Fasttage auch noch den Montag und den Donnerstag. Daran erinnert schon das bekannte Wort des Pharisäers im Evangelium: „Ich faste zweimal in der Woche.“<sup>1</sup> Die Christen nahmen aus dem jüdischen Gebrauch die religiöse Beobachtung zweier Wochentage<sup>2</sup> herüber, wählten aber hierzu nicht den Montag und Donnerstag, sondern in bewußter Absage an die jüdische Sitte den Mittwoch und Freitag<sup>3</sup>, die den Namen Stationstage<sup>4</sup> erhielten. Beide Wochentage bildeten Wendepunkte im Leben des Herrn: am Mittwoch wurde er verraten und am Freitag hestete man ihn ans Kreuz<sup>5</sup>. Es war demnach ganz entsprechend, daß man in Erinnerung an unsere Sünden, die das Leiden des Herrn notwendig gemacht hatten, beide Tage zunächst dem Fasten widmete, wie schon aus der Didache und dem Hirten des Hermas hervorgeht. Schon frühzeitig wurde wenigstens in einzelnen Kirchen, wie in Afrika zur Zeit des Tertullian<sup>6</sup> und in Jerusalem, auch die Opferliturgie gehalten. In Rom aber fand im 4. Jahrhundert ein eucharistischer Gottesdienst am Freitag noch nicht statt, was Innozenz I. ausdrücklich in seinem Briefe an Dezentius von Eububium<sup>7</sup> sagt. Hingegen schweigt er vom Mittwoch, weshalb es gar nicht unwahrscheinlich ist, daß zu seiner Zeit am Mittwoch die Messe bereits gefeiert wurde. Wenn auch die Liturgie nicht gehalten wurde, so fand, wie man aus der Analogie des alexandrinischen Brauches<sup>8</sup> schließen darf, doch ein aus Gebet und Lesungen bestehender Gottesdienst statt. — Der Samstag wurde verschieden im Orient und im Okzident begangen. Bereits gegen Ende des 3. Jahrhunderts<sup>9</sup> erscheint im Abendlande der Samstag als ein Fasttag. Als Grund für dieses Fasten, welches nachmals die Griechen den Okzidentalern zum heftigsten Vorwurf machten, führte man im 4. und 5. Jahrhundert in Rom an, es gehe zurück auf den hl. Petrus, der den Tag vor der am Sonntag stattfindenden Disputation mit Simon Magus mit den römischen Gläubigen gefastet und nach dem glücklichen Ausgang der Disputation dieses Fasten für alle Zeiten angeordnet habe<sup>10</sup>. Der wahre Grund jedoch muß darin gefunden werden, daß man schon frühzeitig anfang, das Fasten des Freitags auf den Samstag hin ohne Unterbrechung auszudehnen (*superponere ieiunium*). Da jedoch ein Doppelfasttag als zu anstrengend empfunden wurde, wird man bald begonnen haben, sowohl das Fasten am Freitag wie jenes am Samstag als ein *semiieiunium*, welches gegen nachmittags 3 Uhr endete, zu begehen<sup>11</sup>. In Rom und in Alexandrien feierte man an diesem Tage keinen eucharistischen Gottesdienst<sup>12</sup>. Im übrigen Orient führte der Gegensatz gegen das Judentum dazu, den Samstag durch die Opferfeier auszuzeichnen, was

<sup>1</sup> Mt 18, 2.

<sup>2</sup> Vgl. über die Feier der Wochentage Duchesne, *Origines du culte chrétien* 232 ff; Funk, *Art. Statio* in Kraus, *Realencyklopädie* II 782; Krüß, *Art. „Sonabendfeier“* ebd. II 764.

<sup>3</sup> *Doctr. ap. c. 8, n. 1.*

<sup>4</sup> Pastor Herm., *Simil.* 5, 1.

<sup>5</sup> *Const. ap. l. 5, c. 15.* Epiph., *Expos. fid. c. 21.* Rufin., *Hist. monach. c. 7.*

<sup>6</sup> *De oratione c. 14.*

<sup>7</sup> *c. 4.*

<sup>8</sup> *Socrat., Hist. eccl. 5, 22.*

<sup>9</sup> Victorin., *De fabrica mundi.* Routh, *Reliquiae sacrae* III 237.

<sup>10</sup> Augustin., *Ep. 36, 9, 21.*

<sup>11</sup> Vgl. Duchesne, *Origines* 236.

<sup>12</sup> Sozom., *Hist. eccl. 7, 19.*

jedoch nicht vor dem 4. Jahrhundert geschah. Die alten Stationstage treten nur mehr in der Liturgie der Quatember hervor, wo Mittwoch und Freitag eigene Meßformulare besaßen.

Die kirchliche Bezeichnung der einzelnen Wochentage, mit Ausnahme des Samstags und des Sonntags, ist das in seiner christlichen Bedeutung noch nicht vollständig erklärte *feria*<sup>1</sup>; die Numerierung der Ferien, *feria secunda*, *tertia* etc., der wir schon bei Tertullian begegnen, ist eine von den Christen übernommene jüdische Sitte<sup>2</sup>.

### § 54. Die Quatember<sup>3</sup>.

Wie schon erwähnt, begegnet uns in der Liturgie die liturgische Feier der Woche nur mehr an den Quatembern, welche gegenwärtig in der dritten Advents-, ersten Fasten- und dritten Septemberwoche, ferner in der Pfingstoktav gehalten werden. Die Feier der Quatember läßt sich bis ins 5. Jahrhundert zurückverfolgen und ist höchstwahrscheinlich die christliche Umbildung heidnisch-römischer Naturfeste, der *feriae sementivae*, der *feriae vindemiales* und der *feriae messis*. Wie eine Bemerkung des Liber pontificalis nahelegt, wurden auch diese christlichen Fastzeiten anfänglich nur dreimal im Jahre begangen; aber schon Leo d. Gr., der sie zum erstenmal erwähnt, kennt die Vierzahl der Quatember, zu deren Aufnahme entweder das Bestreben, jede einzelne Jahreszeit durch ein besonderes Fasten zu heiligen, oder der Gedanke an das vom Propheten Zacharias<sup>4</sup> empfohlene viermalige Jahresfasten führte. Die Quatember, welche ursprünglich lediglich römischen Lokalcharakter trugen, wurden mit der immer mehr um sich greifenden Verbreitung der römischen Liturgie seit dem 7. Jahrhundert, namentlich aber seit der Karolingerzeit eine allgemeine kirchliche Einrichtung. Der Termin des Quatemberfastens, welches in älteren liturgischen Quellen die Bezeichnung *ieiunium primi, quarti, septimi et decimi mensis* führt, ist lange Zeit schwankend gewesen, nur die Pfingstquatember wurden schon unter Leo d. Gr. in der Woche nach Pfingsten gehalten, während die Zeit des Fastenquatembers erst unter Gregor VII. endgültig geregelt wurde. Seit Gelasius I. sind die Quatember auch Ordinationszeiten geworden, als welche sie noch gegenwärtig erscheinen. — Der Charakter der Quatember hat sich besonders in der Meßliturgie ausgeprägt. Als eine Eigentümlichkeit derselben müssen die zwei Lektionen am Quatembermittwoch gelten, worin sich noch die Erinnerung an die alte Zahl der Lektionen erhalten hat, und die sechs Lesungen (ausschließlich des Evangeliums) am Quatembersamstag. Letzterer führt im Mittelalter den Namen *Sabbatum duodecim lectionum*, was mit einem römischen Gebrauche, an diesem Tage die sechs Lektionen sowohl in lateinischer wie in griechischer Sprache zu lesen, zusammenhängen soll. Wahrscheinlicher aber ist es, daß diese Zwölfszahl der Lektionen für die Vigilfeier überhaupt, wie auch noch gegenwärtig für die aus

<sup>1</sup> Vgl. Krüll, Art. *Feria* in Kraus, Realencyklopädie I 484.

<sup>2</sup> Zahn, Geschichte des Sonntags, vornehmlich in der alten Kirche 227.

<sup>3</sup> Quadt, Liturgie der Quatembertage, Aachen 1869. Morin, L'origine des quatre temps: Revue bénédictine 1897, 336 ff.

<sup>4</sup> 8, 19.



einer Vigilfeier entstandene Karfreitagsliturgie, charakteristisch war. Daß aber die Meßliturgie der Quatemberstage aus einer Vigilfeier hervorging, kann angesichts des klaren Zeugnisses Leos d. Gr. nicht bestritten werden. Die fünfte Lektion am Quatemberstag ist immer aus dem Propheten Daniel genommen und handelt von den drei Jünglingen im Feuerofen (daher auch *lectio de camino ignis* genannt). Nach ihr wurde in alter Zeit (nicht, wie gegenwärtig, nach den einzelnen Lektionen) die Ertheilung sämtlicher Ordines vorgenommen. In den Lektionen und Gebeten kommt der Charakter der Quatember als Ordinationszeit nicht zum Ausdruck, wohl aber kehren in denselben mannigfache Reminiszenzen an die Naturfeste wieder, aus welchen die Quatember entstanden, besonders in den Pfingstquatembem, in geringerem Maße auch in der Liturgie der Winterquatember. Die Fastenquatember betonen mehr die Mahnung zur Buße, welche die Vorbereitungszeit auf Ostern ohnehin nahelegt. Die Lektionen der Herbstquatember aber nehmen Rücksicht auf die im Monat Tischri, der teilweise mit dem September zusammenfällt, gefeierten jüdischen Feste des Veröhnungstages, des Laubbüttenfestes und des jüdischen Neujahrfestes.

Zum ersten Male werden in der christlichen Literatur die Quatember von Leo d. Gr. erwähnt. Leo führt den Ursprung der Quatember zurück auf apostolische Institution<sup>1</sup>, die hierbei nur das auch im Alten Testamente<sup>2</sup> empfohlene Fasten regeln wollte. Dem widerspricht aber der hl. Augustinus, der ausdrücklich betont, daß zwar im Neuen Testamente Fasten vorgegeschrieben sei, daß hingegen bezüglich der Tage, an welchen dies geschehen solle, ein Gebot sich nicht vorfände. Augustinus hat allerdings nur die Schriften des Neuen Testaments im Auge; doch geht aus dem Zusammenhang hervor, daß er auch keinerlei ungeschriebene Tradition in dieser Sache kennt<sup>3</sup>. Duchesne glaubt darum die Anfänge des Quatemberfastens auf die Feier der Stationstage zurückführen zu sollen: als die wöchentliche Feier der Stationstage allmählich außer Übung kam, habe man als Ersatz dafür die Quatember eingeführt. Das Fasten am Quatemberstag würde sich leicht, wie das Samstagfasten überhaupt, als eine Verlängerung des Stationsfastens am Freitag erklären lassen<sup>4</sup>. Morin hat dem entgegengehalten, daß tatsächlich noch im 5. Jahrhundert zu Rom die Stationstage beobachtet wurden<sup>5</sup>, und seinerseits eine Hypothese aufgestellt, welche die Anfänge der Quatemberfeier in befriedigender Weise aufklärt. Im heidnischen Rom gab es drei Arten von Ferien, die *feriae sementinae* (*sementivae*)<sup>6</sup>, als deren Termin der jüngere Plinius<sup>7</sup> die Zeit vom Untergang der Plejaden (11. November) bis zum Wintersolstitium angibt, die *feriae messis*<sup>8</sup>, deren Zeit je nach der Temperatur und der verschiedenen Art der Früchte zwischen Juni und August variierte, die *feriae vindemiales*, welche mit dem Feste der *Vinalia* beginnen und bis zur Tag- und Nachtgleiche des September dauern. An ihre Stelle setzten die Christen die Quatember. Auch der Umstand, daß die heidnischen *feriae* eine Art beweglicher Feste, *feriae conceptivae*, im Gegensatz zu den fixen Festen, *feriae statae* (*stativae*), waren, spricht dafür, daß die Quatember aus ihnen hervorgegangen sind. Denn wie der Pontifex den Tag der *feriae conceptivae*, pflegte auch Leo d. Gr. am Schlusse seiner Sermones die Tage des Quatemberfastens mit einer stereotypen Formel zu

<sup>1</sup> Sermo 12, c. 4. Migne, P. L. 54, 171. Sermo 79, c. 1. Migne, P. L. 54, 417 ufm.

<sup>2</sup> Sermo 18, c. 1. Migne, P. L. 54, 180. <sup>3</sup> Ep. 36, n. 25.

<sup>4</sup> Origines du culte chrétien 237. <sup>5</sup> Bgl. Augustin., Ep. 36, 8.

<sup>6</sup> Ovid., Fasti I 557.

<sup>7</sup> Hist. mundi XVIII 56 ff.

<sup>8</sup> Plinius, Ep. 8, 21.

verkünden: *Quarta igitur et sexta feria ieiunemus; sabbato autem apud beatum Petrum Apostolum pariter vigilemus, cuius suffragantibus meritis, quae poscimus, impetrare possimus per Dominum etc.*<sup>1</sup> Noch die im Gelasianum sich findende Denuntiatio ieiuniorum quarti, septimi et decimi mensis lieft sich wie eine Erweiterung der Worte Leo's d. Gr.: *Quarta igitur et sexta feria, sollicitae convenientes occursum, offeramus Deo spiritale ieiunium; die vero sabbati apud beatum Petrum, cuius nos intercessionibus credimus adiuvandos, sanctas vigilias christiana pietate celebremus etc.*<sup>2</sup> Eine ähnliche Formel findet sich im Leonianum<sup>3</sup>. Auch in der Folge zeigte sich ein gewisses Schwanken, namentlich bezüglich des Fastenquatember's, bis Gregor VII. durch die Bestimmung, daß dieser Quatember in der ersten Fastenwoche gefeiert werden sollte, endgültig die Angelegenheit regelte<sup>4</sup>. Die Tatsache endlich, daß die genannten feriae dreimal begangen wurden, während man die Quatember viermal im Jahre feierte, spricht nicht gegen einen derartigen Ursprung. Denn noch im 6. Jahrhundert ließ der Verfasser des *Liber pontificalis* den Papst Kallistus (217—222) bestimmen, *ieiunium die sabbati ter in anno fieri, frumenti, vini et olei, secundum prophetiam*<sup>5</sup>. Die Prophetie, deren hier gedacht wird, findet sich bei Zacharias<sup>6</sup>: „Das Fasten des vierten, das Fasten des fünften, das Fasten des siebten und das Fasten des zehnten Monats soll dem Hause Juda zur Freude, zur Lust und zu herrlichen Festtagen werden“, nämlich dann, wenn der Messias erschienen ist. — Die Quatember waren ursprünglich lediglich ein römisches Lofsafest, das in der heidnischen Zeit von außerrömischen Kirchen begangen wurde. Seit der Mitte des 5. Jahrhunderts drängen allerdings die römischen Bischöfe<sup>7</sup> wiederholt ihre Kollegen in Italien und anderwärts, die Quatember zu feiern, ohne indes mit ihren Bestrebungen sogleich Erfolg zu haben. Denn noch im 6. Jahrhundert sind in Capua, im 7. Jahrhundert in Neapel die Quatember unbekannt<sup>8</sup>. In England wurden sie durch die Missionäre Gregors d. Gr.<sup>9</sup>, in Deutschland durch die anglosächsischen Glaubensboten eingeführt<sup>10</sup> und durch Karl d. Gr. anbefohlen<sup>11</sup>, während sie nach Spanien wahrscheinlich erst mit der Einführung der römischen Liturgie, nach Mailand erst unter Karl Borromäus gelangten<sup>12</sup>.

Die Liturgie der Quatembertage ist bei den Winter- und Fastenquatembern beeinflusst von der betreffenden Zeit des Kirchenjahres. Nur in dem *Sermo* Leo's d. Gr., welcher in der zweiten Nocturn des dritten Adventsontags gelesen wird, ist eine Anspielung auf den Ursprung der Quatember aus Naturfesten zu finden, wenn es heißt: *Decimi mensis celebrandum esse ieiunium, quo pro consummata perceptione omnium fructuum dignissime largitori eorum Deo continentiae libamen*

<sup>1</sup> Sermo 13.<sup>2</sup> Ed. Wilson 125.<sup>3</sup> Ed. Feltoe 114.<sup>4</sup> Micrologus c. 24.<sup>5</sup> Ed. Duchesne I 141. Auch im Micrologus c. 28 findet sich eine Erinnerung an das ursprünglich dreimalige Fasten. Es heißt dortselbst: *Sciendum autem sanctum Calixtum papam et martyrem huiusmodi ieiunia quater in anno celebrari constituisse, quae prius ter tantum in anno celebrata sunt.*<sup>6</sup> 8, 19.<sup>7</sup> Z. B. Gelasius I., ep. 14, n. 11; Thiel 368; Pelagius I. bei Iv. Carnot. Migne, P. L. 161, 472.<sup>8</sup> Morin, *Revue bénédictine* 1897, 337.<sup>9</sup> Schon die Synode von Cloveshove (747) mahnt zur Quatemberfeier *secundum exemplar, quod iuxta ritum Romanae ecclesiae descriptum.*<sup>10</sup> Statuta Bonif. 30. Hartzheim, *Conc. Germ.* I 74.<sup>11</sup> Z. B. in einem Kapitulare vom Jahre 769. Hartzheim, *Conc. Germ.* I 127.<sup>12</sup> Muratori, *Antiq. Ital. med. aevi* IV, diss. 57, c. 852—854.

offertur<sup>1</sup>. Auch die Pfingstquateraber stehen unter der herrschenden Idee des Kirchenjahres; eine Beziehung zur äußeren Natur kann aber immerhin in der zweiten Lektion der Samstagmesse gefunden werden, wo die Darbringung der Erstlinge, besonders die Darbringung der Erstlingsbrote am Pfingsttage dem auserwählten Volke eingeschärft wird<sup>2</sup>. Auch die dritte und vierte Lektion des nämlichen Messformulars handeln von der Darbringung der Erstlingsfrüchte<sup>3</sup>. Die Liturgie der Herbstquateraber nimmt in der ersten Lektion der Mittwochsmesse Anlaß, im Hinblick auf die Erntezeit mit den Worten des Propheten Amos das Glück der messianischen Zeit unter dem Bilde der Ernte zu schildern: „Siehe, es kommen die Tage, da reicht der Pflüger an den Schnitter und der Traubenfelterer an den Sämann, es träufeln die Berge Süßes, und alle Hügel sind bebaut. Die Gefangenen meines Volkes Israel pflanzen Weinberge und trinken Wein davon; legen Gärten an und essen die Frucht davon.“<sup>4</sup> Eine Anspielung auf die Oliven- und Weinernte ist auch in der Lektion des Freitags enthalten. In den übrigen Lesestücken der Herbstquateraber wird der alttestamentlichen Feste gedacht, die in den siebten Monat fielen, so am Mittwoch in der zweiten Lektion des Neujahrfestes, an welchem Esdras vor versammeltem Volke das Gesetz verlas<sup>5</sup>; am Samstag in der ersten und in der sechsten Lektion des Versöhnungstages, in der zweiten Lektion des Laubhüttenfestes. In der vierten Lektion kommt die bekannte Stelle aus Zacharias, welche für die Ausbildung der Quateraber von großem Einfluß war, zur Verlesung. Es ist ferner auffallend, daß die evangelische Perikope — mit Ausnahme jener im Winterquateraber — stets die Austreibung der Dämonen zum Gegenstande hat. Diese Beobachtung weist gleichfalls darauf hin, daß es sich bei den Quateraber um eine christliche Konkurrenz gegen eine heidnische Feier handelte. Die heidnische Feier galt den Göttern, welche den Christen geradegu als eine Personifikation der Dämonen erschienen.

## Zweites Hauptstück.

### Das heilige Osterfest und die um das Osterfest sich gruppierenden beweglichen Feste.

#### § 55. Die Feststellung des Ostertermins. Entstehung der Vor- und Nachfeier<sup>6</sup>.

1. Der Mittelpunkt der kirchlichen Festesfeier, nach dem sich alle beweglichen Feste richten, ist das heilige Osterfest, an welchem das Gedächtnis des bitteren Leidens und Sterbens und der glorreichen Auferstehung des Herrn von den apostolischen Zeiten her begangen wurde. Das christliche Osterfest knüpft in seinem Ursprung direkt an das jüdische Pascha an, dessen Festinhalt bei den Christen immer mehr zurücktrat, um einem spezifisch christlichen den Platz zu räumen. Dieser Ursprung des christlichen Osterfestes läßt sich noch deutlich erkennen in den bereits im 2. Jahrhundert auftretenden Osterfeierstreitigkeiten, bei denen anfänglich hauptsächlich die Frage erörtert wurde, ob Ostern stets

<sup>1</sup> Sermo 2 De ieiun.

<sup>2</sup> Lv 23, 11 16.

<sup>3</sup> Dt 26, 2. Lv 26, 3—4.

<sup>4</sup> Am 9, 13—14.

<sup>5</sup> 2 Esr 8, 3 ff.

<sup>6</sup> Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen. Kellner, Hagiologie 29 ff. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I 172 ff. Duchesne, Origines du culte chrétien 240 ff.



mit den Juden am 14. Nisan, gleichviel auf welchen Wochentag derselbe fiel, gefeiert werden sollte, wie die sog. Quartodezimaner wollten. Dazu kam noch die weitere Frage, ob die Christen der jüdischen Praxis auch dann zu folgen hätten, wenn die Juden, wie es zuweilen vorkam, Pascha vor dem Frühlingsäquinoktium feierten. Diese Streitigkeiten schlichtete das Konzil von Nicäa (325) insofern, als es bestimmte, daß Ostern stets an einem Sonntag, und zwar am ersten Sonntag nach dem Frühlingsvollmond, gefeiert werden solle. War damit auch die quartodezimanische Praxis endgültig verworfen, so dauerte es trotzdem noch lange, bis ein einheitlicher Ostertermin von der ganzen Kirche angenommen wurde, da man sich über die Zeit des Eintritts des Frühlingsäquinoktiums nicht verständigen konnte. Die Differenzen hierüber dauerten bis ins 9. Jahrhundert.

Der Name „Ostern“ wird von Honorius von Autun in Beziehung gebracht mit oriens: Osterum dicitur ab oriente, quia sicut ibi sol surgit, in occasu quasi moritur: ita hic sol iustitiae, qui est Christus, qui in morte occasum subiit, hic resurrexit<sup>1</sup>. Richtiger wird es jedoch sein, mit Beda Venerabilis<sup>2</sup> die Bezeichnung „Ostern“ (althochdeutsch ostara) zurückzuführen auf Eostre, die Göttin des aufsteigenden Lichtes, die bei den Deutschen den Namen Ostara führte. Eostremonaht, sagt Beda, qui nunc paschalis mensis interpretatur, quondam a dea illorum, quae Eostre vocabatur, et cui in illo festa celebrabant, nomen habuit, a cuius nomine nunc paschale tempus cognominant.

Am Osterfest der Juden hatte Christus, das wahre Osterlamm, für die Sünden der Welt gelitten und war am dritten Tage nach demselben als Erstling der Entschlafenen von den Toten auferstanden. So oft nun das Osterfest der Juden wiederkehrte, mußte für die aus dem Judentum gewonnenen Gläubigen und die mit ihnen eine Gemeinde bildenden Heidenchristen die Erinnerung an diese Fundamentalmehrheiten der christlichen Religion von neuem auflieben, der Inhalt des jüdischen Osterfestes vor dem unvergleichlich höheren Gehalt des christlichen Osterfestes zurückgedrängt werden. Wenn auch im Neuen Testamente keinerlei Nachricht sich erhalten hat, daß schon in der apostolischen Zeit ein besonderes christliches Ostern gefeiert wurde, so kann doch aus dem Verhalten, welches der heilige Apostel Paulus dem jüdischen Pfingstfest gegenüber beobachtete<sup>3</sup>, geschlossen werden, daß auch Ostern von den Aposteln und apostolischen Gemeinden gefeiert wurde, wobei sich der spezifisch christliche Gehalt dieses Festes ganz von selbst ergab. Im Osterfeste wich der Schatten der alttestamentlichen Feier dem hellen Lichte des christlichen Festes. Es ist in der Tat keine Kunde zu uns gedrungen, daß das Osterfest durch eine besondere Verfügung eingeführt worden wäre. Augustinus nennt Ostern unter jenen Festtagen, die seit unvordenklichen Zeiten begangen wurden und die entweder einer apostolischen Verordnung oder dem Beschluß eines allgemeinen Konzils ihre Einführung verdanken<sup>4</sup>. Wenn das Osterfest zum erstenmal im 2. Jahrhundert gelegentlich der Osterfeierstreitigkeiten erwähnt wird, handelt es sich keineswegs um die Einführung, sondern lediglich um das genauere Datum desselben. Auch beweisen die eigentlichen Differenzpunkte im Paschastreit, daß die christliche Kirche im Osterfest unmittelbar an die alttestamentliche Tradition anknüpfte.

Christus der Herr wurde am 14. Nisan gekreuzigt; am 14. Nisan mußte deswegen die Erinnerung an seinen Todestag, d. h. Ostern, begangen werden. Da aber

<sup>1</sup> Sacramentarium c. 42.<sup>2</sup> De rat. temp. 1, 5.<sup>3</sup> Apg 20, 16.<sup>4</sup> Ep. 54 al. 118 ad Ianuar.

die Juden ein Mondjahr hatten, so entstand die Frage, an welchem Tage des Sonnenjahres, näherhin des julianischen Kalenders, Ostern gefeiert werden sollte. Den Ausgleich zwischen dem Sonnenjahre und dem Mondjahre erzielten die Juden durch besondere Schaltmonate, bei deren Bestimmung sie sich aber nicht durch wissenschaftlich genaue Berechnung, sondern häufig geradezu durch Willkür leiten ließen. Wäre ein festes, auf wissenschaftlicher Basis beruhendes System vorhanden gewesen, so war der Ausgleich, wenn auch schwierig, so doch immerhin möglich. Es blieb also für die Christen nichts anderes übrig, als sich entweder der jüdischen Bestimmung des 14. Nisan anzuschließen oder selbständig ein eigenes Osterdatum aufzustellen. Ersteres war der Fall in den Gemeinden Kleinasiens, wo ein Anschluß an die jüdische Praxis bei der dortigen zahlreichen Judenschaft keine Schwierigkeiten bot und wo auch bei der einheimischen Bevölkerung ein gleich dem jüdischen auf dem Mondjahr beruhender Kalender gebraucht wurde. Darum war auch in Kleinasien der Hauptsitz der sog. Quartodezimaner, d. h. jener Christen, die Pascha stets mit den Juden am 14. Nisan feierten und sich hierfür sogar auf die Autorität der heiligen Apostel Johannes und Philippus beriefen. Gegenüber dieser von den Juden abhängigen quartodezimanischen Praxis mußte in Ländern, die einer vom semitischen verschiedenen Kalender besaßen, der Versuch gemacht werden, das Osterfest selbständig, doch nicht ohne Rücksicht auf die jüdische Übung zu gestalten. Der Monat Nisan begann bei den Juden nach der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche: der Neumond nach dem Frühlingsäquinoktium war der 1., der Vollmond nach dem Frühlingsäquinoktium der 14. Nisan. Diese Tatsache, daß die Juden — wenn auch häufig nur mehr theoretisch — den 14. Nisan am ersten Frühlingsvollmond begingen, hat auf die Fixierung des Osterfestes außerhalb Kleinasiens, namentlich in Ägypten, Griechenland und Rom, bestimmend eingewirkt. Man bemühte sich, in diesen Kreisen das wahre Datum des Äquinoktiums zu finden, während die Quartodezimaner dasselbe kritiklos von den Juden herübernahmen. Dazu kam noch eine weitere Differenz. Die Quartodezimaner feierten am 14. Nisan Ostern, gleichviel auf welchen Wochentag derselbe fiel. Nun war aber der Herr am ersten Tage der Woche von den Toten auferstanden und der Sonntag deswegen der allwöchentliche Erinnerungstag an die Auferstehung. Dem mußte auch bei der Bestimmung des jährlichen Erinnerungstages der Auferstehung Rechnung getragen werden, Ostern also am ersten Sonntag nach dem Frühlingsvollmond begangen werden. Dazu kam noch die Erwägung, daß der Todestag des Herrn auf den Freitag fiel und auch andere Ereignisse der Leidenswoche sich nach den evangelischen Berichten an bestimmte Wochentage knüpften.

Diese Differenzen traten schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts hervor, als der hl. Polycarp unter der Regierung des Papstes Anicet nach Rom kam. Eine Einigung zwischen beiden Männern, die sich beide auf die apostolische Überlieferung beriefen, wurde aber nicht erzielt<sup>1</sup>. Mit erneuter Heftigkeit setzten die Streitigkeiten gegen Ende des 2. Jahrhunderts ein, um welche Zeit verschiedene Synoden der Bischöfe Palästinas, Pontus', Osrhoemes und Galliens sich mit der Angelegenheit befaßten. Sie stimmten alle mit den auf einem römischen Konzil unter Papst Viktor versammelten Bischöfen überein, daß Ostern stets am Sonntag zu feiern und an diesem Tage auch das Fasten zu beenden sei. Anders die Bischöfe Kleinasiens, deren Wortführer Polykrates von Ephesus in einem Schreiben an Papst Viktor unter Berufung auf die apostolische Tradition die eigene quartodezimanische Praxis verteidigte. Die Kontroverse artete zu solcher Heftigkeit aus, daß Papst Viktor bereits daran dachte, die Kirchengemeinschaft mit den Kleinasiaten abzubreaken, wenn nicht der hl. Irenäus zum Frieden gemahnt hätte. Die Asiaten schlossen sich nach und nach dem Gebrauch

<sup>1</sup> Euseb., Hist. eccl. 5, 26.

der übrigen Kirchen, Pascha am Sonntag zu feiern, an, ein Teil derselben jedoch nahm diese disziplinäre Differenz zum Anlaß, sich außerhalb der Kirche zu stellen und als eine besondere Sekte zu organisieren. Dem 3. Jahrhundert blieben zwar die heftigen Streitigkeiten erspart, die Differenzen waren indes noch keineswegs behoben. Die wichtigste Differenz bestand vor allem in der Bestimmung des Frühlingsäquinoktiums. Als Tag desselben nahm die römische Kirche den 18. März an, wobei sie sich zur Feststellung des Ostervollmondes an den Zyklus des Hippolyt hielt. Dieser Zyklus war ein 16jähriger, d. h. alle 16 Jahre fällt der erste Frühlingsvollmond, nach welchem Ostern zu feiern ist, auf denselben Tag des Monats, nach 112 Jahren stets auf den gleichen Monats- und Wochentag. Entgegen dieser römischen Praxis setzte man in Alexandrien den Tag der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche auf den 21. März fest und hielt sich an den 19jährigen Osterzyklus des Anatolius, (seit 270) Bischof von Laodicea. Daneben hielt sich noch in Antiochien der Brauch, Ostern am Sonntag nach dem jüdischen Pascha zu feiern, unbekümmert darum, ob die Juden ihren 14. Nisan richtig oder unrichtig bestimmt hatten. Die große Verschiedenheit in der Osterfeier machte sich unliebsam empfindlich und rechtfertigt den Beschluß der Synode von Arles (314): *ut uno die et uno tempore per omnem orbem pascha celebretur*. Es dauerte jedoch noch lange, bis dieser Wunsch erfüllt wurde. Nicht einmal die allgemeine Synode von Nicäa (325) vermochte sofort die Einheit in der Osterfeier herzustellen, wiewohl Kaiser Konstantin selbst in einem eigenen Rundschreiben die Kirche von den Beschlüssen der Synode betreffs der Osterfeier in Kenntnis setzte<sup>1</sup>. Die Synode von Nicäa verwarf zunächst die quartodezimanische Praxis durch die Bestimmung, daß Ostern stets an einem Sonntag gefeiert werden müsse, und zwar am ersten Sonntag nach dem Frühlingsvollmond. Noch im 4. Jahrhundert zeigte sich eine große Verschiedenheit, so daß, wie Ambrosius<sup>2</sup> einmal erwähnt, im Jahre 387 Ostern an drei verschiedenen Tagen in verschiedenen Teilen der Kirche gefeiert wurde: Rom feierte Ostern am 21. März, Alexandrien am 25. April, andere Kirchen gaben dem 18. April den Vorzug. Erst im 6. Jahrhundert wurde durch die Oster tafel des Dionysius Exiguus, welcher im wesentlichen die alexandrinische Praxis adoptierte, in Italien eine größere Einheit in der Osterfeier erzielt. Im Jahre 587 wurde die Oster tafel des Dionysius auch von König Kestared angenommen. Durch das Bemühen Karls d. Gr. gelangte die dionysische Osterberechnung auch im Frankenreiche zur Annahme, so daß, nachdem schon früher Britannien den altrömischen Computus verlassen hatte, seit dem 9. Jahrhundert das Osterfest im Abendlande nach einem einheitlichen, auf alexandrinischen Prinzipien beruhenden Zyklus gefeiert werden konnte.

2. Das heilige Osterfest wird seiner Würde entsprechend eingeleitet durch eine eigene Vorbereitungszeit, die heilige Fastenzeit<sup>3</sup> (Quadragesima) und Vorfastenzeit (Septuagesimalzeit), abgeschlossen durch eine besondere Nachfeier (Quinquagesima, Pentecoste). Wenigstens am Tage des Todes und der Grabesruhe des Herrn hielten alle Gläubigen seit den apostolischen Zeiten her strenge Trauerfasten, die schon im 3. Jahrhundert auf die ganze Karwoche ausgedehnt wurden. Im 4. Jahrhundert sodann tritt eine Fastenzeit von 36 Tagen auf. Zur Erzielung von 40 wirklichen Fasttagen, die durch das

<sup>1</sup> Euseb., Vita Constant. 3, 17.<sup>2</sup> Ep. 23, 12.<sup>3</sup> Biembke, Die kirchlichen Quadragesimalfasten, Paderborn 1854. Sinsheimer, Die Entwicklung der kirchlichen Fastendisziplin bis zum Konzil von Nicäa, München 1877. Funk, Die Entwicklung des Osterfastens: Kirchengeschichtliche Abhandlungen I 241 ff. Thurston, Lent and holy week, London 1904.



Beispiel des Herrn empfohlen wurden, wurde in der römischen Kirche, vielleicht noch unter Gregor I., das *caput ieiunii* auf den Mittwoch vor dem ersten Fastensonntag verlegt. Im 7. Jahrhundert erscheint auch in der römischen Kirche eine Vorfastenzeit, deren erste Spuren in Gallien schon ein Jahrhundert früher zu bemerken sind. Ungleich älter ist die Nachfeier des Osterfestes, die sog. *Quinquagesima*, *Pentecoste*, deren Existenz schon für das 2. Jahrhundert bewiesen werden kann.

Als einst die Jünger des Johannes den Herrn fragten: „Varum fasten wir und die Pharisäer so viel, denn Jünger aber fasten nicht?“ antwortete ihnen Jesus: „Könnten wohl die Gefährten des Bräutigams trauern, solange der Bräutigam bei ihnen ist? Es werden aber Tage kommen, da der Bräutigam ihnen entzissen wird, und ab-dann werden sie fasten.“<sup>1</sup> Diese Worte des Herrn waren auch für die Entwicklung des Osterfastens von Belang. Die Tage, in quibus ablatas est spomus, Karfreitag und Karsonntag, erscheinen schon bei Tertullian als allgemein gültige Fasttage.<sup>2</sup> Das Osterfasten dauerte demnach anfänglich in der afrikanischen und wohl auch in der römischen Kirche nur zwei Tage. Nicht viel davon verschieden ist die Fastenpraxis, welche Irenäus bezeugt. Nach diesem Kirchenvater fasteten zur Vorbereitung auf das Osterfest „die einen nur einen Tag, die andern zwei, andere noch mehr, andere nahmen 40 Stunden des Tages und der Nacht zu ihrem Tage zusammen“.<sup>3</sup> Ein vierzigtagiges Fasten war demnach weder Tertullian noch Irenäus bekannt. Wie indes schon aus Irenäus hervorgeht, wurden auch mehr als zwei Tage, wahrscheinlich die ganze Karwoche, von einzelnen dem Fasten gewidmet. Während der ganzen Karwoche zu fasten, ist in der That als eine durch Zeugnisse des 3. Jahrhunderts<sup>4</sup> weit, vielleicht über die ganze Kirche hin, verbreitete Übung anzusehen. In einzelnen Stücken mag sogar eine noch strengere Praxis herrschend gewesen sein, so z. B. in Rom. Denn auf der bekannten Statue des Hippolyt findet sich die Bemerkung: „Laß Fasten muß unterbrochen werden, wenn ein Sonntag einfällt.“<sup>5</sup> Daraus darf geschlossen werden, daß man zu Hippolyts Zeit in Rom wenigstens zwei Wochen zu fasten pflegte. Seit der Mitte des 3. Jahrhunderts aber bürgerte sich allmählich das vierzigtagige Fasten ein. Daß gerade die Zahl von 40 Tagen gewählt wurde, findet seine biblische Begründung in dem Beispiel des Herrn, der 40 Tage in der Wüste fastete,<sup>6</sup> des Moses, der auf dem Sinai 40 Tage und 40 Nächte blieb und weder Brod als noch Wasser trank,<sup>7</sup> des Elias, der 40 Tage und 40 Nächte in Strauß der wunderbaren Speise bis zum Berge Gottes ging.<sup>8</sup> Zum erstenmal findet sich die *Quadragesima* bezeugt in can. 5 des Konzils von Nicäa, wenn anders die Lesart richtig ist, außerdem bei Gusebius<sup>9</sup>, bei Cyrill von Jerusalem<sup>10</sup>. In Ägypten ist, wie der zweite Osterfestbrief des hl. Athanasius zeigt, das vierzigtagige Osterfasten um das Jahr 330 eingeführt worden<sup>11</sup>. Auch im Abendlande war um diese Zeit das vierzigtagige Fasten bekannt; denn wenn Athanasius in dem Begleit-schreiben, welches er seinem ersten Kephbrief beigab, die Ägypter mahnt, die *Quadragesima* anzuschmecken, unterläßt er nicht, auf die im Abendlande, heziell in Rom, von wo aus Athanasius diesen Brief schrieb, herrschende Gepflogenheit hinzuweisen. Etwas später

<sup>1</sup> Mt 9, 14–15.      <sup>2</sup> De ieiun. c. 2.

<sup>3</sup> Euseb., Hist. eccl. 5, 24, 11–18.

<sup>4</sup> Vgl. Die Entwicklung des Osterfastens, a. a. O. 250. Dionysius von Alexandria. Migne, P. G. 10, 1278.

<sup>5</sup> Kellner, Theologie 71.

<sup>6</sup> Mt 4, 2.

<sup>7</sup> Ex 34, 28.

<sup>8</sup> 3 Kg 19, 8.

<sup>9</sup> De solemn. paschali c. 4.

<sup>10</sup> Procathec. c. 4. Catech. 4.

<sup>11</sup> Macrow, Festbriefe des hl. Athanasius 62.

wird die Quadragesima auch durch den hl. Ambrosius<sup>1</sup> für das Abendland bezeugt. Dieses vierzigtägige Fasten erstreckte sich in einem Theile der Kirche auf sechs, in dem andern auf sieben Wochen, je nachdem man nur am Sonntag oder am Samstag und Sonntag zugleich das Fasten unterließ. Sechs Wochen dauerte die Quadragesima in Rom<sup>2</sup>, in Jerusalem<sup>3</sup> und in Agypten<sup>4</sup>, sieben Wochen in Antiochien<sup>5</sup> und in den liturgisch von Antiochien beeinflussten Gegenden<sup>6</sup>. Als es aber im Orient allgemein Sitte wurde, am Samstag nicht zu fasten — was nach Johannes Cassianus<sup>7</sup> schon im 5. Jahrhundert der Fall war —, mußte auch hier die Beobachtung von sieben Fastenwochen allgemein werden. Da aber auch in diesen Gegenden am Karfreitag gefastet wurde, ergab sich gleichfalls die Zahl von 36 Fasttagen, wie in den Gegenden mit sechswöchiger Fastenzeit. 36 Fasttage kennt noch Gregor d. Gr.<sup>8</sup>; allmählich aber scheint die Differenz zwischen den 36 Fasttagen der Kirche und den 40 Fasttagen des Herrn innerhalb der römischen Kirche mehr zum Bewußtsein gekommen zu sein. Denn schon im 6. Jahrhundert läßt der Verfasser des *Liber pontificalis* den Papst Telesphorus die Bestimmung treffen: *ut septem ebdomades ante pascha ieiunium celebraretur*<sup>9</sup>. Nach dem Gelasianum, das inhaltlich dem 7. Jahrhundert angehört, ist die Ergänzung von vier Tagen bereits vollzogen und beginnt die Quadragesima mit dem Aschermittwoch. Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Erweiterung zuerst in der römischen Kirche vorgenommen wurde<sup>10</sup>. Welcher Papst indes das *caput ieiunii* in dieser Weise festsetzte, läßt sich nicht mehr bestimmen; möglicherweise geschah es schon gegen Ende des Pontifikates Gregors d. Gr.

Im Gelasianum tritt auch zum erstenmal in der römischen Kirche eine Vorfastenzeit auf, welche mit dem Sonntag Septuagesima beginnend Sexagesima und Quinquagesima mit den dazu gehörigen Wochentagen umfaßt. Nach Grisar sind diese Tage schon unter Gregor d. Gr. in der römischen Kirche begangen worden. Denn „Gregor läßt uns aus seinen Evangelienhomilien sowohl die Orte erkennen, wo diese Stationen abgehalten zu werden pflegten, als auch die Evangelienlesungen der betreffenden Messen“<sup>11</sup>. Den Ausdrücken Quinquagesima und Sexagesima begegnet man schon im zweiten Canon des vierten Konzils von Orleans (541), welcher befiehlt, vor Ostern eine Quadragesima, nicht aber eine Quinquagesima oder Sexagesima zu halten. Zur Erklärung der Namen Septuagesima, Sexagesima ußf. nimmt man am besten die Bezeichnungen Pentecoste und Quadragesima zu Hilfe<sup>12</sup>. Der Name Pentecoste kann seinem Wortlaut nach nur bedeuten „der 50. Tag“. Aber schon bei Tertullian bedeutet Pentecoste auch den Zeitraum von 50 Tagen zwischen Ostern und Pfingsten, die eigentliche Ofterzeit. Dem Namen Pentecoste wurde nachgebildet die Bezeichnung τεσσαρακοντή, Quadragesima, eigentlich „der 40. Tag“, tatsächlich aber der Zeitraum von 40 Tagen zur Vorbereitung auf das Ofterfest. Dominica I in Quadragesima bedeutet also den ersten Sonntag in der Periode der 40 Tage, Dominica II den zweiten ußf., Dominica in Quinquagesima nach der gleichen Analogie den Sonntag innerhalb der Periode der fünfzigstägigen Dominica in Sexagesima, in Septuagesima den Sonntag innerhalb der Periode der sechzig-, siebzigstägigen Vorbereitung auf das heilige Ofterfest.

<sup>1</sup> De Noe et arca c. 13. De Elia et ieiunio c. 10.

<sup>2</sup> Leo M., Sermo 42, c. 1; sermo 44, c. 2. <sup>3</sup> Cyr., Cat. 18.

<sup>4</sup> Socrat., Hist. eccl. 5, 22. <sup>5</sup> Ioann. Chrysost., Hom. 30 in Gen. c. 1.

<sup>6</sup> Const. ap. l. 5, c. 13. Basil., Hom. 24 in ebriosos c. 1.

<sup>7</sup> Inst. III, c. 10. <sup>8</sup> Hom. 11 in Evang. n. 5.

<sup>9</sup> Duchesne, Liber Pontif. I 129.

<sup>10</sup> Funk, Die Entwicklung des Ofterfastens, a. a. O. 269.

<sup>11</sup> Grisar, Geschichte der Päpste I 773.

<sup>12</sup> Thurston, Lent and holy week 25.

Eine Nachfeier des Osterfestes zwischen Ostern und Pfingsten wird zum erstenmal von Tertullian<sup>1</sup> erwähnt: Exinde Pentecoste ordinandis lavacris laetissimum (latissimum) spatium est, quo et Domini resurrectio inter discipulos frequentata est et gratia Spiritus sancti dedicata et spes adventus Domini subostensa, quod tunc in coelos recuperato eo angeli ad apostolos dixerunt sic venturum, quemadmodum et in coelos conscendit, utique in Pentecoste.

## § 56. Die Liturgie der Vorfastenzeit.

In fünffacher Weise steigert sich die Vorbereitung der Kirche auf das heilige Osterfest; je näher das heilige Fest rückt, um so ernster wird der Charakter der Liturgie, die uns dadurch zur Buße und Einker in uns selbst nötigen will. Die erste Stufe der Vorbereitung beginnt mit dem Sonntag Septuagesima und reicht bis zum Aschermittwoch, die zweite beginnend mit dem Aschermittwoch bis zum Palmsonntag. Die Zeit vom Palmsonntag bis zum Passionssonntag stellt wiederum eine besondere, gesteigerte Art der Vorbereitung dar. Noch einmal, vom Palmsonntag bis zum Gründonnerstag, prägt sich der Bußcharakter in schärferer Form aus, um endlich im Triduum sacrum den höchsten Grad zu erreichen. — Ein hervorstechendes Merkmal, daß von Septuagesima an die Zeit der Buße beginnt, ist das Verstummen des Alleluja. Die sog. depositio des Alleluja war in den mittelalterlichen Kirchen mit großer Feierlichkeit verbunden, jetzt erinnert daran nur mehr das doppelte Alleluja, welches dem Benedicamus in der Samstagvesper vor Septuagesima angefügt werden muß. An die Buße mahnt ferner die violette Farbe der Paramente, das Verstummen des Gloria, der Bußpsalm Miserere, der jetzt auch an den Sonntagen zu Beginn der Laudes gesprochen wird. Die scriptura occurrens beginnt mit der Lesung der Genesis, um über den Ursprung der Sünde und des Bußbedürfnisses zu orientieren. Weil gerade in der Zeit unmittelbar vor Beginn der heiligen Fastenzeiten die Freuden des Karnevals ihren Höhepunkt erreichen, findet zur Sühne der in diesen Tagen begangenen Sünden vielfach feierliche Aussetzung des Allerheiligsten in der Form des sog. vierzigstündigen Gebetes statt. An den Dienstagen der Septuagesimalzeit haben wir neuere Offizien zu Ehren des Leidens Christi, um zum Büßen und Mitleiden mit Christus anzuregen, der unserer Sünden wegen so viel gelitten.

Amalar und nach ihm sämtliche mittelalterliche Liturgiker erblicken in der Septuagesimalzeit ein Nachbild der 70 Jahre dauernden babylonischen Gefangenschaft des Volkes Israel. Um anzudeuten, daß uns durch Christi Gnade die Sünde nachgelassen wurde, habe man jedoch die 70 Jahre in 70 Tage umgewandelt<sup>2</sup>. Nicht bloß eine Erinnerung an die babylonische Gefangenschaft Israels ist die Septuagesimalzeit, sie mahnt uns auch, daß die neutestamentliche Kirche noch in Babylon weilt, d. h. in dieser Welt, und daß die volle Freiheit der Kinder Gottes unser erst in Sion harret, wo die Gemeinde der Ausgewählten dem Herrn ein Loblied singen kann nach dem Worte des Psalmisten: „Dir ziemt ein Loblied, o Gott, aus Sion.“<sup>3</sup> Wie einst der fromme Exulant sprach: „An den Flüssen Babylons saßen wir und weinten,

<sup>1</sup> De baptismo c. 19.

<sup>2</sup> De eccl. off. l. 1, c. 1, c. 24, n. 12.

<sup>3</sup> Ps 137, 2.



wenn wir Sions gedachten, an den Weiden hingen wir unsere Harfen auf; wie sollten wir singen des Herrn Gesänge im fremden Lande!"<sup>1</sup>, so unterläßt auch die Kirche, wie schon zu Amalars Zeit, die Gesänge der Freude, das Gloria in excelsis (in den Messen de tempore), das Alleluja, an dessen Stelle in allen Messen die ersten Weisen des Traktus treten, während es zu Beginn der einzelnen Horen durch das Laus tibi, Domino (zum erstenmal erwähnt bei Pseudo-Alkuin) ersetzt wird. Seit der Synode von Aachen 817 ist es in Deutschland Sitte geworden, mit dem Sonntag Septuagesima den Alleluja-Gesang verstummen zu lassen, während bei den Benediktinern und Zisterziensern in getreuer Anlehnung an die Regel St Benedikts das Alleluja bis zum caput Quadragesimae, d. h. bis zum ersten Fastensonntag, beibehalten wurde. Noch zur Zeit des Durandus<sup>2</sup> herrschte, was den genaueren Zeitpunkt der depositio des Alleluja anlangt, keine völlige Übereinstimmung in den einzelnen Kirchen, wiewohl Papst Alexander II. nach dem Berichte des Micrologus<sup>3</sup> bestimmt hatte, das Alleluja mit der Vesper vor Septuagesima zu beschließen. Einige Kirchen beendeten den Alleluja-Gesang mit der Sext oder Non des Samstags, andere erst mit der Nocturn oder der Prim des Sonntags Septuagesima selbst. In der zweiten Vesper des Samstags müssen jetzt dem Benedicamus Domino zwei Alleluja angefügt, das Benedicamus selbst nach der österlichen Melodie gesungen werden.

Diese Bestimmung ist nur eine schwache Erinnerung an die ehemals mit so großer Feierlichkeit in den mittelalterlichen deutschen und französischen Kirchen vorgenommene depositio des Alleluja, für welche man sogar eigene Officia alleluatica dichtete, wie z. B. nach Ausweis einer Handschrift des 13. Jahrhunderts in der Kirche von Auxerre<sup>4</sup>. In der Antiphon zum Magnificat tritt hier das Alleluja personifiziert auf: *Mane apud nos hodie, Alleluia, Alleluia, et crastina die proficisceris, Alleluia, Alleluia, Alleluia; et dum ortus fuerit dies, ambulabis vias tuas, Alleluia, Alleluia, Alleluia.* Diese Alleluja-Offizien haben nach Blume offenbar ihre Vorlage im mozarabischen Ritus, scheinen aber ein noch höheres Alter beanspruchen zu können, da bereits Amalar in seiner Schrift *De ordine antiphonarii*<sup>5</sup> ein solches Alleluja-Offizium kommentiert. Nach einem Augsburger Diurnale (1584)<sup>6</sup> hatten die Ferialpsalmen des Samstags vor Septuagesima als Antiphon drei bis vier Alleluja, als Hymnus wurde gesungen: *Cantemus cuncti nunc melodum Alleluia.* In der Kathedrale von Toul wurde noch im 15. Jahrhundert ein eigenes „Begräbniß“ des Alleluja veranstaltet. Chorknaben trugen nach der Non des Samstags ein das Alleluja darstellendes Bild<sup>7</sup> oder eine Puppe unter Vorantragung eines Kreuzes durch den Chor zum Begräbniß in den Kreuzgang, wobei wie bei einem wirklichen Begräbniß Lichter, Weihwasser und Inzern verwendet wurden. Noch bizarrer ist der Gebrauch, der in einer französischen Kirche bestand, wo eine Strohuppe, auf welcher in goldenen Lettern Alleluia geschrieben stand, von den Chorknaben unter Schlägen aus dem Presbyterium getrieben wurde<sup>8</sup>. Alle diese Bräuche bei der depositio des Alleluja gehen, wie schon Durandus sagt, daraus hervor, quod illud diligimus et in thesauro cordis recondimus, sicut amicum iter longinquum profecturum saepe amplectimur, et eius os, faciem et caetera osculamur<sup>9</sup>.

In die Zeit büßenden Ernstes führt auch die scriptura occurrens der Septuagesimalzeit ein, die aus der Genesiß genommen ist. Schon der hl. Johannes Chryso-

<sup>1</sup> Ps 136, 1 2 4.<sup>2</sup> L. 6, c. 24.<sup>3</sup> c. 47.<sup>4</sup> Blume, Des Alleluja Leben, Begräbniß und Auferstehung: Stimmen aus Maria-Saach LII 429—443.<sup>5</sup> c. 30.<sup>6</sup> Hoeyndt, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg 205—206.<sup>7</sup> Thurston, Lent and holy week 39.<sup>8</sup> Ebd. 30.<sup>9</sup> Durandus, Rationale l. 6, c. 24, n. 18.

flomus<sup>1</sup> pflegte in der Zeit vor Ostern über den Pentateuch zu predigen. Da Ostern dem Gedächtnis der Erlösung geweiht ist, so zeigt die Lesung der Genesis, warum eine solche Erlösung notwendig wurde, weil nämlich mit der Sünde des ersten Menschen Sünde und Tod in diese Welt gekommen. Nach S. Bäumer<sup>2</sup> hat die Wahl dieses Buches einen andern, mehr äußeren Grund. Da nämlich im klassischen Altertum der 1. März Jahresanfang war, so entsprach dem Anfang des Jahres auch die Lesung des Anfanges der heiligen Bücher. Es ist dies jedoch wenig wahrscheinlich, da Septuagesima bedeutend früher zu fallen pflegt als der 1. März. Mit weit größerer Be- rechtigung weist M. Schmid<sup>3</sup> auf den Katechumenenunterricht hin, der zu Beginn der Fastenzeit seinen Anfang genommen und dessen Grundlinien und Methode schon von Christus und den Aposteln vorgezeichnet waren. Um seine Messianität zu erweisen, fing Christus auf dem Gange nach Emmaus an „von Moses und allen Propheten und legte ihnen aus, was in der ganzen Schrift von ihm geschrieben ist“<sup>4</sup>. Den gleichen Weg historischer Verehrung schlug ein Petrus am Pfingstfeste<sup>5</sup>, Stephanus vor dem Hohen Räte<sup>6</sup>, Paulus in der Synagoge zu Antiochien in Pisidien<sup>7</sup>. Eine weitere Eigen- tümlichkeit des Offiziums der Septuagesimalzeit, die auch in der darauffolgenden Quadragesima beibehalten wird, besteht darin, daß an Stelle des ersten Psalmes der Laudes Dominus regnavit der Bußpsalm Miserero und an Stelle des Psalmes Iubilate der Psalm Confitemini genommen wird. Der geschichtliche Grund für die Wahl dieser Psalmen ist nicht mehr ersichtlich. Amalaricus<sup>8</sup> sucht durch innere Gründe die Wahl dieser Psalmen zu rechtfertigen. Der erste Psalm Miserero lege uns die Furcht nahe, die wir Sünder wegen der Rache Gottes hegen müssen; deshalb sollen wir in diesem Psalm unsere Sünden bekennen. Aus der Reue über die Sünde ent- flünde dann die Liebe, welche Vertrauen gewähre, Gott zu nahen, und in diesem Vertrauen, hoffend auf das selige Los der Auserwählten, sollten wir dann den Psalm Confitemini sprechen. — Die Liturgie der heiligen Messe weist nach Grisar in die Zeit der Entstehung der Septuagesimalzeit, in eine Zeit großer Not zurück. „Schon der Introitus der Messe des ersten Sonntags, Septuagesima, scheint an Tage öffent- licher Gefahr zu erinnern. Es umgeben mich Schmerzen des Todes, spricht man da mit dem Psalmisten, es umringen mich Peinen des Abgrundes, und in meiner Not rufe ich zum Herrn.“ Wenn der Ursprung der Feier dieser Sonntage in das 6. Jahr- hundert zu setzen ist, so denkt man unwillkürlich an die Zeiten Pelagius' I. und Johannes' III., wo während der großen Wiederherstellung des im Gotenkriege gesunkenen kirchlichen Kultus plötzliche Barbarenüberschwemmungen Italien heim- suchten und namentlich der Einfall der Langobarden Rom fürchten machte. Man darf sich zu der Annahme hinneigen, daß Johannes, welcher in seiner „Liebe zu den Göttern“ der Verehrung der Heiligengräber große Sorge zuwandte, auch jene drei Sonntage in den genannten Götterialkirchen St Laurentius, St Paul und St Peter zur Erlebung der Hilfe mit einer Station feiern ließ, welche dann in den folgenden Jahren beibehalten wurde, da die Gefahr beständig andauerte<sup>9</sup>. An den Stations- gottesdienst in St Paul erinnert ganz besonders das Messformular des Sonntags

<sup>1</sup> Hom. in Gen. 33.<sup>2</sup> Geschichte des Breviers 276.<sup>3</sup> Lesung des Buches Genesis an Septuagesima: Katholik XXXVII (1908) 141—142.<sup>4</sup> Mt 24, 27.<sup>5</sup> Apg 2.<sup>6</sup> Apg 7.<sup>7</sup> Apg 13.<sup>8</sup> Do oeccl. off. I. 4, c. 18.<sup>9</sup> Die Kitenkongregation hat diese Form des vierzigständigen Gebetes nicht verworfen, wie aus einer Entscheidung vom 27. August 1836, n. 2745 ad 6 hervorgeht, wonach zur Zeit des vierzigständigen Gebetes in den gewöhnlichen Messen die Kollekte do Ss. Sacramento zu unterlassen sei, wenn in den Morgenstunden das Allerheiligste noch nicht ausgelegt sei. Pighi, Liturgia sacramentorum et sacramentalium 114.

Sevagesima. In der Oratio des Tages ist der heilige Apostel Paulus erwähnt: *ut contra adversa omnia doctoris gentium protectione muniamur*. Die Epistel des Tages beschäftigt sich einläßlich mit den Mühen, die der heilige Apostel um des Evangeliums willen auf sich genommen.

### § 57. Die Liturgie der heiligen Fastenzeit.

1. Die hohe Bedeutung, welche die Kirche der Quadagesima zumißt, zeigt sich u. a. auch darin, daß ein jeder Tag der Fastenzeit ein besonderes Meßformular besitzt. Es dauerte indes geraume Zeit, bis die Quadagesima auch in liturgischer Hinsicht vollkommen ausgebildet war. Zuerst werden jedenfalls die alten Stationsstage Mittwoch und Freitag durch eine besondere gottesdienstliche Feier ausgezeichnet worden sein. Mit derselben war in einzelnen Kirchen auch die Darbringung des heiligen Opfers verbunden, andere, darunter vielleicht auch die römische, begnügten sich mit einem lediglich aus Lesungen und Gesängen bestehenden Gottesdienste. Frühzeitig kam zur Feier des Mittwochs und des Freitags auch eine gottesdienstliche Feier am Montag hinzu. An diese erste Entwicklung erinnert noch gegenwärtig der Tractus Domine, non secundum peccata nostra, welcher an jedem Montag, Mittwoch und Freitag während der ganzen Fastenzeit gesungen werden muß. Wann der Dienstag und Samstag mit einer besondern Liturgie versehen wurde, ist nicht mehr ersichtlich. Jedenfalls geschah dies nach Leo d. Gr. und vor Gregor I. Zuletzt, unter dem Pontifikate Gregors II., erhielten auch die Donnerstage der Fastenzeit ein besonderes Meßformular. Eine Eigentümlichkeit der Ferialmessen der Fastenzeit ist die durch den Ruf des Diakons eingeleitete oratio super populum, welche der Postkommunio angefügt wird. Diese oratio super populum, welche die römische Liturgie mit vielen orientalischen Liturgien gemein hat, war anfänglich nicht bloß auf die Quadagesima beschränkt, sondern wurde auch an andern Tagen des Kirchenjahres gebetet. Seit Gregor d. Gr. aber findet sie sich nur mehr in den Ferialmessen der Fastenzeit, die so manche historische Reminiscenzen an die ältere Liturgie erhalten hat.

a) Mit der Ausgestaltung der Fastenzeit ging auch die Ausbildung ihrer Liturgie Hand in Hand. Vor allem werden die beiden alten Stationsstage, Mittwoch und Freitag, von Anfang an durch eine liturgische Feier ausgezeichnet worden sein. In Jerusalem und in Afrika wurde an diesen Tagen ein besonderer eucharistischer Gottesdienst gehalten<sup>1</sup>, während in Alexandrien nach dem Berichte des Sokrates<sup>2</sup> lediglich Gebetsgottesdienst mit Lesungen und Erklärung der Heiligen Schrift stattfand. Bei den nahen Beziehungen, die zwischen der römischen und alexandrinischen Liturgie bestanden, ist dies auch für die Kirche Roms anzunehmen. Ein Zeugnis hierfür kann in dem Lektionsystem der Kirche von Capua aus dem Jahre 546 gefunden werden, welches, wie Morin<sup>3</sup> dargetan hat, auch dem römischen entsprach. In diesem Perikopenverzeichnis sind besondere Lesungen für alle Tage der Karwoche, ferner für Mittwoch und Freitag der übrigen Fastenwochen angegeben. Etwas später kam zu den genannten liturgischen Versammlungen auch noch der Montag; denn in den von

<sup>1</sup> Duchesne, Origines 230.

<sup>2</sup> Hist. eccl. 5, 22.

<sup>3</sup> Revue bénédictine VII 422.



G. Morin<sup>1</sup> publicierten neapolitanischen Kapitula findet sich bereits der Montag als Tag der gottesdienstlichen Versammlung. Montag, Mittwoch und Freitag der Fastenzeit, die in späterer Zeit als *feriae legitimae*<sup>2</sup> in der Bußdisziplin eine Rolle spielten, sind noch jetzt liturgisch dadurch ausgezeichnet, daß an ihnen der Traktus *Domine, non secundum peccata nostra*, bei welchem eine Genuflexion vorgeschrieben ist, rezitiert werden muß. Der Dienstag der Fastenwochen hat jedenfalls erst nach Leo d. Gr. ein eigenes Messformular und besondere Perikopen erhalten. Denn Leo d. Gr., welcher jedes Jahr in der Karwoche über die Passion des Herrn zu predigen pflegte, begann seine Sermones am Sonntag und setzte sie an der nächsten Station am Mittwoch fort. Wenn am Dienstag eine gottesdienstliche Versammlung stattgefunden hätte, hätte, wie Duchesne<sup>3</sup> bemerkt, der Papst sicherlich auch diese Gelegenheit zur Predigt benützt. Von der Karwoche kann man mit Recht auch auf die übrige Fastenzeit schließen. In Betreff des Samstags berichtet der erste römische Ordo: *Sabbato tempore Adriani institutum est, ut flecteretur pro Carolo rege, antea vero non fuit consuetudo*<sup>4</sup>. Letztere Zeitangabe läßt sich aber nicht in Einklang bringen mit einer andern bemerkenswerten Tatsache, auf welche Thurston<sup>5</sup> aufmerksam gemacht hat. Betrachtet man nämlich die Kommuniongesänge der Fastenzeit, so sieht man sich vor die auffallende Erscheinung gestellt, daß diese Gesänge sämtlich, mit wenigen Ausnahmen, der Reihenfolge des Psalteriums entnommen sind. Auch die Kommunion der Samstage fügt sich dieser Reihenfolge ein. Diese Auswahl verrät offenbar, daß eine einzige Hand diese Ordnung getroffen hat, und da nach Gregor d. Gr. von keinem andern Papste eine derartige organisatorische Tätigkeit berichtet wird, so hat jedenfalls schon Gregor d. Gr. dem Samstag ein besonderes Messformular gegeben. Dem steht nicht entgegen, daß Gregor d. Gr. in seinen Homilien die vier ersten Tage der Fastenzeit, mit welchen diese Reihenfolge der Kommuniongesänge beginnt, noch nicht kennt. Denn die uns erhaltenen Homilien sind wahrscheinlich während eines einzigen Kirchenjahres, 590/591, gehalten worden. Um diese Zeit begann noch die Quadragesima mit dem ersten Fastensonntag, während gegen Ende der Regierung dieses Papstes bereits die vier Tage angefügt waren. Die Kommuniongesänge der Donnerstage kommen nicht in Rechnung; denn nach Angabe des *Liber pontificalis*<sup>6</sup> hat erst Gregor II. (715—731) die Stationsfeier an diesem Tage angeordnet.

b) Eine Eigentümlichkeit aller Ferialmessen der Fastenzeit ist die *oratio super populum*, welche vom Diakon mit dem Rufe *Humiliate capita vestra Deo* angekündigt wird. Über die Entstehung dieser Oration waren im Mittelalter die sonderbarsten Anschauungen verbreitet. Nach Honorius von Autun<sup>7</sup> wäre dieses Gebet ein Surrogat für die Eulogien, welche sonst die Nichtkommunikanten erhielten, welche man ihnen jedoch in der Fastenzeit vorenthielt. Diese Ansicht läßt sich ebensowenig begründen wie jene im *Micrologus*<sup>8</sup> ausgesprochene, wonach die *oratio super populum* mit spezieller Rücksicht auf jene Gläubigen eingeführt worden sei, welche in der Fastenzeit nicht, wie sie sollten, täglich kommunizierten: *Ne ergo populus ita oratione ut communione careret, adiecta est oratio super populum, in qua non de communicatione, sed pro populi protectione specialiter oratur*. Schon die Voraussetzung, von welcher die genannten Liturgiker ausgehen, ist unrichtig. Wohl findet sich die *oratio super populum* im Gregorianum nur mehr in den Messen

<sup>1</sup> *Revue bénédictine* VIII 481 ff.

<sup>2</sup> Gunt, in Weßer und Weltes *Kirchenlexikon* II 1580, Art. Bußdisziplin.

<sup>3</sup> Origines 234. <sup>4</sup> n. 24.

<sup>5</sup> *Lent and holy week* 165—169. <sup>6</sup> Ed. Duchesne I 402.

<sup>7</sup> *Gemma animae* c. 59. <sup>8</sup> c. 51.

der Fastenzeit — mit einziger Ausnahme von Purificatio —, allein noch im Gelasianum tritt dieselbe auch an Septuagesima, Sexagesima und Quinquagesima, ferner an vielen andern Sonntagen sowie an mehreren Festen (Weihnachten, Epiphanie, Himmelfahrt, Pfingsten) mit Ausnahme der Heiligensfeste auf. Noch deutlicher tritt dies hervor im Leonianum, wo beinahe alle Messen eine oratio super populum haben. Wenn auch diese Gebete im Leonianum nicht wie im Gelasianum mit super populum überschrieben sind, so sind sie doch durch ihre Stellung nach der Postkommunio hinlänglich als solche charakterisiert. Dazu kommt, daß einige noch jetzt im römischen Missale gebrauchte Gebete dieser Art im Leonianum die gleiche Verwendung besitzen, z. B. die oratio super populum am Aschermittwoch<sup>1</sup>, an der feria IV post Cin.<sup>2</sup>, am Samstag nach dem ersten Fastensonntag<sup>3</sup>, am Donnerstag nach dem vierten Fastensonntag<sup>4</sup>. Die von den mittelalterlichen Liturgikern beigebrachten Erklärungen können also den Ursprung dieses Gebetes nicht erklären. Die oratio super populum war vielmehr ein Segensgebet, welches die römische Liturgie mit den orientalischen gemein hatte. Ein solches Segensgebet kannten bereits die Apostolischen Konstitutionen; dergleichen findet es sich noch jetzt in der griechischen Jakobus- und in der griechischen Markusliturgie. Sogar die Einleitungsformel Humiliate kehrt in den genannten griechischen Liturgien wieder. So z. B. sagt der Diakon in der Jakobusliturgie<sup>5</sup>: Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνωμεν, in der Markusliturgie<sup>6</sup>: Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν ἐπὶ εὐλογίας τῷ Κυρίῳ κλίνετε. Von den Mittelalterlichen hat noch Amalar<sup>7</sup> eine Ahnung von dem Ursprung der oratio super populum, wenn er dieselbe ultima benedictio nennt. Der nämliche sagt, es werde die oratio super populum potissimum tempore quadragesimali gebraucht, und deutet damit an, daß ihr Gebrauch außerhalb der Quadragesima zu seiner Zeit noch nicht ganz verschwunden war. Im übrigen sucht auch Amalar dieses Gebet durch innere Gründe zu rechtfertigen. In der Fastenzeit werde von der Kirche ein besonders heftiger Kampf gegen den bösen Feind geführt. Dazu benötigten die Kämpfer auch besondere Waffen. Unsere Waffen gegen den bösen Feind aber seien humilitas et caeterae virtutes. Vult sacerdos noster, ut nostris armis vestiti simus; propterea iubet per ministrum, ut humilimus capita nostra Deo, et ita tandem infundit super milites protectionem benedictionis suae.

2. Mit dem Aschermittwoch (dies cinerum) beginnt schon seit dem frühen Mittelalter die heilige Fastenzeit (caput ieiunii). Noch mächtiger, als dies gegenwärtig der Fall ist, wurde im Mittelalter den Gläubigen der Ernst der Bußzeit durch die an diesem Tage vorgenommene feierliche Austreibung der Büsser zum Bewußtsein gebracht. Diese expulsio poenitentium, deren ausführliches Rituale noch jetzt im Pontifikale erhalten ist, bestand in einigen Kirchen bis tief ins Mittelalter hinein, kam aber in Rom schon im 12. Jahrhundert außer Gebrauch. Nur der Ritus der impositio cinerum, der ursprünglich nur an den Büssern vorgenommen wurde, hat sich noch jetzt erhalten und bildet gegenwärtig die eindrucksvollste Zeremonie der Fastenzeit. Die Asche, welche aus den am Palmsonntag des vergangenen Jahres geweihten Zweigen gewonnen werden soll, pflegte schon im 10. Jahrhundert durch ein besonderes Gebet geweiht zu werden. Die Aschenweihe soll in allen Pfarr- und Filial-

<sup>1</sup> Vgl. Leonianum ed. Feltoe 63.<sup>2</sup> Ebd. 135.<sup>3</sup> Ebd. 92.<sup>4</sup> Ebd. 50.<sup>5</sup> Brightman, Liturgies eastern and western I 66.<sup>6</sup> Ebd. 142.<sup>7</sup> De eccl. off. l. 3, c. 37.

kirchen vom Zelebranten vorgenommen werden; auch in Klosterkirchen ist dieselbe gestattet. Die Asche ist ein Symbol der Hinfälligkeit aller Kreatur, zu der sich der Sünder von Gott gewegendet hat, und darum in sich schon eine Mahnung zur Abkehr vom Geschöpf durch aufrichtige Buße. Die Segensgebete, die über die Asche gesprochen werden und dieselbe zum Sakramentale stempeln, erstehen für die Gläubigen, welche mit der Asche bestreut werden, den Geist wahrer Buße und damit die Erlangung der göttlichen Gnade zur Vergebung der Sünden. — Die Perikopen des Aschermittwochs lehren, in welchem Geiste der wahre Christ sich den Bußübungen, vor allem dem Fasten, zu unterziehen habe: es ist der Geist der Trauer über die begangenen Sünden, gemildert durch die zuversichtliche Hoffnung auf Vergebung, deren Quelle uns in Christi Tod erschlossen ist. Den Geist der Buße in uns rege zu erhalten, bezwecken auch die Perikopen der übrigen Fastenzeit, die mit Vorzug aus dem Alten Testament entnommen sind, da gerade das Alte Testament das Elend des unter dem Joch der Sünde schmach tenden Menschen zum ergreifenden Ausdruck bringt.

a) Die *expulsio poenitentium* ist aus dem praktischen Gebrauche verschwunden, doch wird bis zur Stunde die ihr entnommene *impositio cinerum* am Aschermittwoch vollzogen. Schon nach einem dem 11. Jahrhundert angehörenden und aus der Kirche von Narbonne stammenden *Ordo*<sup>1</sup> wird, nachdem die Büßer aus der Kirche hinausgeführt, Asche auf das Haupt des Bischofs und der übrigen Kleriker gestreut; auch späterhin hat man, wie ein Lyoner *Ordo*<sup>2</sup> aus dem 14. Jahrhundert dartut, an diesem Brauche festgehalten. Bereits im 11. Jahrhundert verordnete das Konzil von Benevent (1091) in seinem 18. Kanon, daß sowohl Priester als Laien, Männer sowohl als Weiber am Aschermittwoch Asche auf ihr Haupt streuen lassen. Die Asche zu weihen war schon im 10. Jahrhundert üblich, wie noch ein bei Martène erhaltener *Ordo* aus Noyon<sup>3</sup> dartut. Nach Angabe dieses *Ordo* wurde die Weihe vollzogen durch das Gebet: *Deus, qui non mortem etc.*, das noch gegenwärtig dem gleichen Zwecke dient. Das erste Gebet bei der Aschenweihe nach dem heutigen römischen Missale *Omnipotens sempiternus Deus, parce poenitentibus etc.* begegnet uns schon im Pontifikale Egberts von York, das in seiner jetzigen Gestalt dem gleichen Jahrhundert angehört, und zwar als Weihegebet jener Asche, welche bei der Kirchenkonsekration mit dem Weihwasser vermengt wird. Seinem Inhalte nach will es allerdings nicht zu dieser Gelegenheit passen, wie die Worte *ut sint remedium salubre omnibus nomen sanctum tuum humiliter implorantibus ac semetipsos pro conscientia delictorum suorum accusantibus* genugsam dartun. Gerade die Wahl dieses Gebetes erklärt aber, daß im 10. Jahrhundert die Weihe der Asche am Aschermittwoch schon längst üblich war. Da man bei der Kirchenweihe keine ungeweihte Asche verwenden wollte und kein besonderes Gebet für diesen Zweck existierte, nahm man das am Aschermittwoch gebrauchte Gebet einfach herüber<sup>4</sup>. Die Vorschrift, die Asche aus den das Jahr vorher am Palmsonntag geweihten Palmen zu gewinnen<sup>5</sup>, ist jüngeren Datums. Durandus kennt sie noch nicht, wohl aber war sie im 14. Jahrhundert in der Kirche von Lyon bekannt<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Martène, *De antiq. eccl. rit.* l. 4, c. 17, *ordo* 1.

<sup>2</sup> Ebd. l. 1, c. 6, art. 7, *ordo* 9.

<sup>3</sup> Ebd. l. 1, c. 6, art. 7, *ordo* 10.

<sup>4</sup> Thurston, *Lent and holy week* 95.

<sup>5</sup> *Rubr. miss. special.* Caer. ep. l. 2, c. 18, n. 1.

<sup>6</sup> Martène, *De antiq. eccl. rit.* l. 1, c. 6, art. 7, *ordo* 9.



b) Asche galt schon im Alten Testament als ein äußeres Zeichen der Buße. Joh sprach zum Herrn: „Ich strafe mich selbst und tue Buße in Staub und Asche.“<sup>1</sup> Als die Israeliten die göttliche Hilfe gegen Holofernes anriefen, lag Asche auf ihren Häuptern.<sup>2</sup> Als der König von Ninive Buße tat, stand er auf von seinem Thron, zog die Trauerkleider an und setzte sich in Asche.<sup>3</sup> Diese alttestamentliche Auffassung der Asche als äußeres Zeichen der Buße tritt schon bei Tertullian auf, der es ganz und gar angemessen findet, daß man zur Zeit der Buße ungewaschen, in unsauberer Vernachlässigung, im rauhen Bußgewande, in der abschreckenden Asche Buße tun solle. Daß Asche als Zeichen der Buße gilt, wird wohl darauf zurückzuführen sein, daß Asche, an sich ein Bild der Vergänglichkeit, wegen ihres staubähnlichen Charakters eine gewisse Verwandtschaft mit der Erde zeigt. Zur Erde, von der er genommen, muß aber der Mensch zurückkehren, aus Strafe für die Sünde. Es darf bemerkt werden, daß die Worte des bekannten Fluches über den ersten Menschen, die noch jetzt bei der Auflegung der Asche gesprochen werden, in vielen mittelalterlichen Ritualien wiedergegeben werden: *Memento, homo quia cinis es et in cinerem reverteris*. Die Symbolik der Asche spielt auch in den Gebeten der Aschenweihe eine Rolle. Die erste Oratio ersieht als Wirkung des Sakramente Gesundheit des Leibes, um den Anstrengungen der Buß- und Fastenzeit gewachsen zu sein, Schutz der Seele, damit sie in den Vorjahren der Buße treu verbarre. Die zweite Oratio sieht in der Asche ein Zeichen unserer Selbstverdemütigung, die wir, um die Gnade der Verzeihung zu erlangen, betätigen. In der dritten fleht die Kirche für die Bönitenten und alle Gläubigen, die sich der Buße unterziehen, um den Geist der Bessermischung. In der letzten Oratio bittet die Kirche um Verzeihung der Sünden, die einst auch den Niviviten zuteil wurde, welche, wie jetzt die Christen, in Saß und Asche Buße taten. Durch diese Segensgebete ist die geweihte Asche zum Sakramente geworden, dessen Wirkungen der hl. Karl Borromäus in folgender Weise beschreibt: 1. *Ut fideles, qui sacro cinere asperguntur, ad intimam cordis humilitatem adiuventur*, 2. *ut in eos benedictio coelestis descendat, qua adiuti vere intimeque toto animo peccata doleant: hoc mente secum reputantes ob hominis peccatum terram maledictam fuisse, nosque omnes in cinerem ac terram redituros*, 3. *ut detur corporis valetudo ad poenitentiam peccatorum peragendam*, 4. *ut anima divino auxilio protegatur*, 5. *ut a Deo impetremus, quae ad illius voluntatem petimus*, 6. *ut constanti animo in bene agendo perseveremus*. — Die Aschenweihe wird eingeleitet durch die Antiphon *Exaudi nos*, die dem Psalm 68 entnommen ist. Dieser schildert die Leiden eines Gerechten, der als Typus des Erlösers Unsüßliches für die Sünden erduldet, und mahnt damit an die göttliche Strafgerechtigkeit, deren Strenge wir um unserer Sünden wegen verdient haben; zugleich aber erhebt sich in der Antiphon trostvoll unser Blick auf die göttliche Barmherzigkeit: *Exaudi me, Domine, quoniam benigna est misericordia tua*. Mehr der Gedanke an die Gerechtigkeit Gottes, die Sühne für die Sünde fordert, tritt hervor in den Antiphonen, welche jetzt während der Einäscherung vom Sängerschore vorgetragen werden. Diese Antiphonen wurden ehemals bei der Bußprozession gesungen, die am Aschermittwoch an vielen Orten stattfand. In Rom war an diesem Tage Station bei Sant' Anastasia auf dem Palatin. Hier wurde die Asche geweiht. Nachdem die noch in unserem Missale enthaltene Kollekte *Concede*<sup>4</sup> gesprochen war, zog man unter Vitaneigesang nach S. Sabina auf dem Aventin, wobei der Papst und die ihn begleitenden Kleriker *nudis pedibus* zum Zeichen der Buße einherschreiten mußten. Die

<sup>1</sup> Jb 42, 6.<sup>2</sup> Jdt 4, 16.<sup>3</sup> Jon 3, 6.<sup>4</sup> Conc. Mediol. 5 (a. 1579), c. 6.<sup>5</sup> Microlog. c. 3.

Messe in S. Sabina entbehrte des Kyrie wegen des vorausgegangenen Vitaneigesanges. Solche Bußprozessionen, die vielleicht aus dem Ritus der *expulsio* hervorgegangen sind, fanden auch in andern Kirchen statt. Durandus sagt: *Processionem quidem facimus, quia tunc ad bellum contra hostes incedinus*<sup>1</sup>. In der Essener Stiftskirche fand noch im 14. Jahrhundert eine Bußprozession über den Kirchhof statt, wobei ein mit einem Tuche verhülltes Kreuz vorausgetragen wurde<sup>2</sup>. Eine Bußprozession wurde auch in Augsburg noch im 16. Jahrhundert gehalten<sup>3</sup>, in Rom aber kam sie während des avignonesischen Exils der Päpste in Abnahme. — In den Lesestücken der Aschermittwochsmesse unterrichtet die Kirche an der Hand der Heiligen Schrift über den Zweck und die Art des Fastens. *Sanctificate ecclesiam*, ruft sie uns durch den Propheten Joel in der Lektion, *Thesaurizate vobis thesaurus in coelis* durch den Evangelisten zu. Das Fasten besteht aber nicht bloß in der äußeren Enthaltung von Speise, sondern in Zerknirschung des Herzens (*Scindite corda vestra et non vestimenta vestra*), und wenn auch das Fasten dem natürlichen Menschen schwer fällt, die sichere Hoffnung auf Verzeihung, die uns in Christus geworden, läßt uns um so leichter der evangelischen Mahnung folgen: *Cum ieiunatis, nolite fieri sicut hypocritae tristes*.

3. Mit dem ersten Fastensonntage begann, wie oben gezeigt wurde, ursprünglich die heilige Fastenzeit, woran auch in der gegenwärtigen Liturgie noch einige kleine Züge, vor allem aber die Sitte, an den Wochentagen die Vesper am Vormittag zu beten, erinnern. Die Hauptmahlzeit pflegte nämlich bis ins Mittelalter herein erst nach der Vesper am Abend eingenommen zu werden. Je mehr man, der zunehmenden lagen Auffassung der Fastendisziplin Rechnung tragend, die Hauptmahlzeit gegen Mittag hinaufrückte, um so früher wollte man, in diesem Punkte der alten Tradition treu, auch die Vesper halten, welche schließlich seit dem 13. Jahrhundert, als die Hauptmahlzeit um die Mittagsstunde stattfand, am Vormittag gehalten wurde. Die Liturgie des ersten Fastensonntags drückt der ganzen Fastenzeit den Stempel auf; die Kirche stellt im Evangelium den fastenden Gläubigen das Bild des fastenden Erlösers vor, ermuntert sie durch den Hinweis auf den Lohn, der unserem Erlöser nach seinem Fasten und nach Überwindung des Versuchers zuteil geworden. Denn in Laudes und Vesper der Fastenzeit (bis zum Passionssonntag) weist sie hin auf den Engelschutz, der ihnen im Kampfe gegen den Teufel nicht fehlen wird, indem immer wieder der Versikel ihnen entgegentönt: „Seinen Engeln hat er deinet halben befohlen, dich zu behüten auf allen deinen Wegen (*Angelis suis etc.*).“<sup>4</sup> Der Ernst der Buße wird auch durch die Auswahl der kirchlichen Lesungen, wie sie für die einzelnen Ferialmessen getroffen wurde, gesteigert und tritt nur in der hebdomada mediana, d. h. am vierten Fastensonntag *Vitare* und der daran sich reihenden Woche, etwas zurück, weil in dieser Woche einst das berühmte *Strutinium* in *apertione aurium* gehalten wurde, die ganze Woche also für die Kirche unter dem Eindruck der freudigen Hoffnung des Zuwachses an neuen Gliedern steht, der ihr in der kommenden Osternacht zuteil wird.

<sup>1</sup> L. 6, c. 28, n. 17. Martène, *De antiq. eccl. rit.* I. 4, c. 17, ordo 9 10 13.

<sup>2</sup> Arens, *Der Liber ordinarius der Essener Stiftskirche* 147.

<sup>3</sup> Goeyndt, *Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg* 207.

<sup>4</sup> Ps 90, 10. Mt 4, 6. Mt 4, 10.

Doch schon am folgenden Sonntag, der *Dominica de Passione*, nimmt die hüßende Vorbereitung auf Ostern einen noch ernstern Charakter an, Christi Leiden tritt jetzt in den Vordergrund (*Vexilla regis*, *Pange lingua gloriosi lauream*, *Praefatio de cruce*) und zeigt uns die Größe der Sünde und die Gerechtigkeit Gottes, der nur durch ein solches Leidensopfer seines eingebornen Sohnes wollte besänftigt werden. Die Kirche schaut von diesem Tage an nur mehr auf ihr leidendes Haupt; daher ist es passend, wenn von jetzt an die *Suffragia sanctorum* und die *Oration A cunctis* ausfällt und die Heiligenbilder verhüllt werden. Auch das Kreuzifixbild wird verhüllt, um zu erinnern, daß Jesus vor der Wut der Juden sich verbergen mußte<sup>1</sup>. Die Verhüllung der Heiligenbilder und der Kreuzifixe geht zurück auf den Gebrauch des Hungertuches, welches im Mittelalter schon von Beginn der Fastenzeit an den Gläubigen den Einblick in den Chor und damit auch den Anblick des Kreuzifixes und der Heiligenbilder entzog, um sie zu erinnern, daß die Sünde, derentwegen sie Buße auf sich nahmen, ausschließt vom Himmel, von der Anschauung Gottes und der Gemeinschaft mit den Heiligen. Die Evangelien der Messe sind jetzt fast ausschließlich aus Johannes genommen, weil gerade dieser Evangelist den Haß und die andern unedeln Motive, die Christi Tod seitens der Juden herbeiführten, am anschaulichsten zu schildern versteht. Auch verstummt jetzt in den *missae de tempore* und in den *Responsorien* zum Zeichen der Trauer der Lobpreis *Gloria Patri*.

a) Noch jetzt erinnert der Anfang der Sekret des ersten Fastensonntags: *Sacrficium quadragesimalis initii solemniter immolamus* an den ursprünglichen Beginn der Fastenzeit, der auch noch durch die seit dem Samstag vor dem ersten Fastensonntag am Vormittag gebetete Vesper gekennzeichnet ist, die selbst in solchen Kirchen, wo keine Verpflichtung zum Chorgebet besteht, nicht am Nachmittag gebetet werden darf<sup>2</sup>. — Im Evangelium der Messe des ersten Fastensonntags weist der Evangelist darauf hin, daß bei unserem Erlöser das prophetische Wort des Psalms 90 sich erfüllte: *Angelis suis Deus mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis*; siehe, die Engel traten herzu und dienten ihm, spricht der Evangelist, um den Lohn des Fastens, welches das Mittelalter ganz allgemein als einen Kampf gegen den Teufel und seine Versuchungen auffaßte, anzudeuten. Das ist auch der Grund, warum der Psalm 90 in den Gesangsteilen des Messformulars so ausgiebige Verwendung gefunden hat und der Traktus den Psalm beinahe vollständig enthält.

b) Der Ernst der heiligen Fastenzeit wird durchbrochen durch den freudigen Charakter des Sonntags *Vātare*, was hinlänglich in dem am Mittwoch in der vierten Fastenwoche ehemals stattfindenden *Strutinium* in *apertione aurium* seine Erklärung findet. Die freudige Eigenart dieses Tages zeigt sich in der Bestimmung, daß an diesem Tage von den *ministri sacri* die Freudengewänder *Dalmatif* und *Tunizella* getragen werden dürfen, daß die Orgel wieder ertönt und die Altäre mit Blumen geschmückt werden. Für das Verständnis des Messformulars kommt vor allem in Betracht, daß die Station dieses Tages ‚in Hierusalem‘ (d. h. in S. Croce in Gerusalemme) gehalten wird. Jerusalem wird erwähnt im Introitus, in der Epistel, im Traktus und in der Kommunion. Jerusalem aber ist das Sinnbild der Kirche, in welche bald die Katechumenen (Kompetenten) durch die heilige Taufe eingegliedert werden sollen, der Kirche, die ihnen zur Mutter werden soll. Darum heißt es in der

<sup>1</sup> Jo 8, 59.<sup>2</sup> S. R. C. 29. April 1887, n. 3675 ad 2.



Epistel: „Jenes Jerusalem von oben aber, das ist die Freie, welche unsere Mutter ist.“<sup>1</sup> Auch das Evangelium von der wunderbaren Brotvermehrung gliedert sich schön in die Gesamtsimmung ein. „Nahe war Pascha, das Fest der Juden, und als Jesus seine Augen erhob, sah er, daß eine große Menge Volkes zu ihm gekommen war.“<sup>2</sup> Von aktueller Bedeutung waren diese Worte auch nach dem Erdenleben des Heilandes, wenn gerade in der Skrutinienwoche die electi zur Kirche sich begaben, um durch die freudige Entgegennahme des Symbols ihre Bereitwilligkeit, das Heil zu empfangen, kundzugeben. Vielleicht lag in der Wahl des Evangeliums von der Brotvermehrung eine Anspielung darauf, daß in Bälde die Taufandidaten nicht bloß das Sakrament der Wiedergeburt empfangen würden, sondern daß ihnen auch das wunderbar vermehrte Himmelsbrot in der heiligsten Eucharistie gereicht werden sollte.

Einen freudigen Charakter verleiht diesem Tag auch der Gebrauch rosenfarbener Paramente, die in Domkirchen Verwendung finden können<sup>3</sup>. Diese rosenfarbenen Paramente, die erst seit dem 16. Jahrhundert erwähnt werden, verdanken ihren Ursprung ohne Zweifel der Weihe der goldenen Rose, die der Papst am Sonntag Lätare vornimmt. Das Innere dieser Rose ist hohl; durch ein Blättchen, welches sich zurückschieben läßt, wird das Innere bei der Weihe geöffnet und mit wohlriechendem Balsam und Moschus gefüllt. Der Ursprung dieser Sitte ist noch nicht hinlänglich aufgeklärt. Man vermutet, daß sie zusammenhängt mit Volksbräuchen, durch welche im 10. Jahrhundert in Rom der Sieg des Frühlings über den Winter festlich begangen wurde, wobei jedenfalls Blüten und frisches Grün Verwendung fanden<sup>4</sup>. Es mochte wie eine Art Anerkennung dieser Bräuche gelten, wenn der Papst bei der feierlichen Stationsprozession eine Blüte, in späterer Zeit eine künstlich hergestellte Rose trug. Zum erstenmal wird die goldene Rose erwähnt in einer Bulle Leos IX., in welcher der Papst von dem Kloster Heiligkreuz im Elsaß als Gegenleistung für erteilte Privilegien die jährliche Zusendung der goldenen Rose verlangte, die der Papst bei der Stationsprozession vom Lateran nach S. Croce zu tragen pflegte<sup>5</sup>. Nach Angabe des ersten römischen Ordo<sup>6</sup> mußte der Papst an diesem Tage während der Stationsmesse die goldene Rose in seiner Hand halten und nach dem Evangelium vom Ambo aus an das Volk eine Ansprache de flore, de rubore rosae et odore halten. Eine solche Rede ist noch von Innocenz III.<sup>7</sup> erhalten. Der Sonntag Lätare, sagt Innocenz, sei ein Sonntag der Freude, und zum Zeichen der Freude werde auch die goldene Rose geweiht. Diese zeige nämlich charitas in colore, iucunditas in odore, satietas in sapore. Die Rose symbolisiere ferner Jesus Christus, von dem es im Hohentiede<sup>8</sup> heiße: „Ich bin die Blume des Feldes und eine Lilie in den Tälern.“ — Die Rose, welche der Papst auch auf dem Rückwege trug, pflegte er nach seiner Heimkehr, wie der 12. römische Ordo angibt, dem praefectus urbi zu schenken oder auch nach dem 13. Ordo alteri, cui placet. So schenkte z. B. bereits Urban II. die goldene Rose, die er zu Tours trug, dem Grafen Fulko von Anjou.

In der auf den Sonntag Lätare folgenden Woche tritt namentlich am Mittwoch und am Samstag die Erinnerung an die an diesen Tagen einstmals vollzogenen Skrutinien noch deutlich in den Meßformularien hervor. In der Mittwochsmesse, am Tage des großen Skrutiniums, erwähnt der Introitus und die erste Lektion die Prophezeiung der Taufe durch den Propheten Ezechiel<sup>9</sup>: „Ich will ein reines Wasser über euch ausgießen, daß ihr gereinigt werdet von

<sup>1</sup> Gal 4, 26.<sup>2</sup> Jo 6, 5.<sup>3</sup> Caer. ep. l. 2, c. 13, n. 11; c. 20, n. 1.<sup>4</sup> Thurston, Lent and holy week 180.<sup>5</sup> Ebd. 181.<sup>6</sup> n. 36.<sup>7</sup> Migne, P. L. 217, 393 ff.<sup>8</sup> 2, 1.<sup>9</sup> Ez 36, 25—26.

allen euren Missetaten . . . , ich will euch ein neues Herz geben und einen neuen Geist in euch legen.“ Auf die Wirkungen der heiligen Taufe spielt an die zweite Lektion aus Jesaias<sup>1</sup>: „Wenn eure Sünden wie Scharlach wären, sollen sie weiß werden wie Schnee; und wenn sie rot wie Purpur wären, sollen sie weiß werden wie Wolle.“ Im ersten Graduale wird mit den Worten des auch im Introitus verwendeten Psalmes 33 hingewiesen auf die übernatürliche Erleuchtung, die den Taufkandidaten (φωτισόμενοι) zuteil werden soll: „Tretet hin zu ihm, so werdet ihr erleuchtet“<sup>2</sup>; die Erleuchtung durch die von Christus erworbene und in der heiligen Taufe vermittelte Gnade, weshalb im Evangelium des Tages Christus von sich sagt: „Ich bin das Licht der Welt.“<sup>3</sup> Wie der Blindgeborene nach Öffnung seiner Augen ein feierliches Bekenntnis an den Gottessohn ablegte, so sollen auch die Taufkandidaten mit den Worten des Symbolums, das ihnen ursprünglich an diesem Tage übergeben wurde, den heilbringenden Glauben an Christus jederzeit bekennen. An diesem Mittwoch wurden auch nach dem zweiten Graduale Beata gens die Evangelienbücher in feierlicher Prozession in die Kirche getragen und die Täuflinge mit den Anfängen derselben bekannt gemacht. Daran erinnern die Worte dieses Graduale: „Durch des Herren Wort sind die Himmel gefestigt und durch den Geist seines Mundes all ihre Zierde.“<sup>4</sup> — Ganz von dem Gedanken an die baldige Taufe ist auch das Messformular des folgenden Sabbatum Sotientes durchdrungen. Schon der Introituspsalm 77, von dem allerdings nach der jetzigen Praxis nur mehr der wenig charakteristische Eingangsbereich gesungen wird, fann ein Taufpsalm genannt werden, da er den Auszug des Volkes Israel aus Ägypten und die Gnadenführungen des auserwählten Volkes besingt. Ausdrücklich wird der Psalm auf die Taufe bezogen durch die Antiphon Sotientes: „Alle, die ihr dürstet, kommet zum Wasser“<sup>5</sup>, zum Wasser der Taufe. In der Epistel tröstet der Prophet Jesaias sein Volk durch die Prophezeiung der großen Gnade der Erlösung, die ihm durch die heilige Taufe zuteil werden soll: „Zu denen in der Finsternis wird er sagen: Kommet ans Licht . . . ihr Erbarmen führet sie und tränket sie an den Wasserquellen.“<sup>6</sup> Nicht mehr auf Israel wird diese Gnade der Taufe beschränkt sein, sondern die ganze Welt soll daran teilnehmen: „Siehe, diese kommen von ferne her, und siehe, jene von Mitternacht und vom Meere und jene aus dem Lande gegen Mittag.“<sup>7</sup> Denn derjenige, der diese Gnade uns verdient, nennt sich im Evangelium des Tages: lux mundi, Licht der Welt<sup>8</sup>.

c) Die Liturgie der Fastenzeit nimmt keine besondere Rücksicht auf das Leiden des Herrn, wenn auch die Kirche in Volksandachten die Gläubigen eindringlich zur Betrachtung des bitteren Leidens und Sterbens des Herrn anleitet. Erst vom fünften Fastensonntag an wird das Leiden des Herrn in den Vordergrund gerückt. Dies passionis Domini computantur, sagt Amalar<sup>9</sup>, duabus hebdomadibus ante pascha Domini. Amalarius<sup>10</sup> hält auch für diese Zeit im kanonischen Stundengebet sermones convenientes passioni Domini für angemessen; im Micrologus<sup>11</sup> trifft man bereits für den fünften Fastensonntag die Bezeichnung Dominica de Passione. Im kirchlichen Stundengebet ertönen jetzt die Kreuzeshymnen Vexilla regis, Pange lingua gloriosi lauream certaminis, Lustra sex. Die Lesungen sind aus dem Propheten Jeremias genommen, der in seinen Lebensschicksalen ein Typus des leidenden Erlösers ist und dessen Prophezeiungen die Kirche die ergreifendsten Klagen entlehnt, um sie

<sup>1</sup> 1, 18.<sup>2</sup> Ps 33, 6.<sup>3</sup> Jo 9, 5.<sup>4</sup> Ps 32, 6.<sup>5</sup> Is 55, 1.<sup>6</sup> Is 49, 8—10.<sup>7</sup> Is 49, 12.<sup>8</sup> Jo 8, 12.<sup>9</sup> De eccl. off. l. 4, c. 20.<sup>10</sup> De ordine antiphonarii c. 43.<sup>11</sup> c. 52.

dem Erlöser in den Mund zu legen. — Zu Beginn der Passionszeit führt uns in der Epistel des Sonntags die Kirche ein in die Bedeutung des Leidens Christi: „Das Blut Christi, der im Heiligen Geiste sich selbst als ein unbeflecktes Opfer Gott dargebracht, wird unser Gewissen von toten Werken reinigen, damit wir Gott, dem Lebendigen, dienen.“<sup>1</sup> Als solches unbeflecktes Gotteslamm tritt der Erlöser uns entgegen im Evangelium des gleichen Sonntags, wenn er den Juden entgegenhält: „Wer aus euch kann mich einer Sünde beschuldigen?“<sup>2</sup> In den Temporalmesssen der Passionszeit wird der Psalm *Iudica* ausgelassen. Als Grund kann dafür angegeben werden, daß der Psalm *Iudica* im Vergleich zum Confiteor der jüngere Bestandteil des Stufengebetes ist und daß sich gerade für die Zeiten der Buße und Trauer alte Gewohnheiten in der Liturgie gern erhalten haben. Ausschlaggebend für den Wegfall des Psalmes aber war es, daß derselbe bereits als Introituspsalm Verwendung gefunden hat, der beim Gang zum Altar von der Schola gesungen wurde. Eine weitere Eigentümlichkeit der Passionszeit ist das Verstummen des Gloria Patri in den Introiten und in den Responsorien der Temporalmesssen und des Officium de tempore. Ob auch hier sich noch die Erinnerung an ältere Gebräuche erhalten hat, kann nicht mehr festgestellt werden. Die mittelalterliche Anschauung gibt Durandus<sup>3</sup> wieder: Gloria Patri dimittitur, quia ille versus ad laudem pertinet Trinitatis, quae fuit in passione Domini dehonesta. — Das römische Missale enthält vor dem Passionssonntag die Rubrik: Ante vespervas cooperiuntur cruces et imagines. Diese Bestimmung ist die einzige Erinnerung, die sich in der gegenwärtigen Liturgie an das alte „Hungertuch“<sup>4</sup> erhalten hat, welches ursprünglich während der ganzen Fastenzeit vor dem Altar aufgehängt wurde und dem Volke den Anblick des Altares verhüllte. Ein solches Tuch aufzuhängen, war schon im 12. Jahrhundert Sitte<sup>5</sup>. Wie aus Belet<sup>6</sup> hervorgeht, pflegte man während der ganzen Quadragesima auch alles, was irgendwie zum Schmuck der Kirche diente, entweder zu entfernen oder doch wenigstens zu bedecken. Schon im 13. Jahrhundert beginnt die gegenwärtige Praxis der Kirche, vom Passionssonntag ab Kreuze und Bilder zu verhüllen. Für die übrige Fastenzeit gilt die Vorschrift des Caeremoniale episcoporum<sup>7</sup>: Ecclesia, altare et chorus simpliciori apparatu ornantur. Schon Durandus<sup>8</sup> deutet das Verhüllen der Bilder am Passionssonntag in der jetzt allgemein angenommenen Weise, weil in der Zeit des Leidens in Christus seine Gottheit verborgen und verhüllt wurde; denn er ließ sich gefangen nehmen und geißeln wie ein Mensch, der in sich nicht die Kraft der Gottheit besitzt, weshalb es auch im Evangelium des Sonntags heißt: „Jesus aber verbarg sich und ging hinaus aus dem Tempel.“<sup>9</sup> — Das Fastentuch wurde im Mittelalter in den einzelnen Kirchen zu verschiedenen Zeiten entfernt. Nach Durandus<sup>10</sup> beseitigte man das Fastentuch am Karfreitag, quia in passione Domini velum templi scissum est et per eam revelata est nobis regis spiritualis intelligentia, quae antea latebat . . . et aperta est regni coelestis ianua. Den Ursprung des Fastentuches bringt Thurston<sup>11</sup> in Verbindung mit der alten Bußdisziplin. Zu Beginn der Fastenzeit wurden die Büsser aus der Kirche feierlich verstoßen; das übrige Volk aber bekannte sich durch den Empfang der Asche am Aschermittwoch in gleicher Weise als Büsser. Wenn es nun auch nicht aus der Kirche verstoßen werden

<sup>1</sup> Hebr 9, 14.<sup>2</sup> Jo 8, 46.<sup>3</sup> Rationale l. 6, c. 60, n. 4.<sup>4</sup> Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes 172—174.<sup>5</sup> Honorius Augustodunensis, Gemma animae l. 3, c. 46.<sup>6</sup> Explic. div. off. c. 85.<sup>7</sup> L. 2, c. 13, n. 2; c. 20, n. 1.<sup>8</sup> Rationale l. 1, c. 3, n. 34.<sup>9</sup> Jo 8, 59.<sup>10</sup> Rationale l. 1, c. 3, n. 36.<sup>11</sup> Lent and holy week 100.



konnte, so wurde ihm wenigstens der Einblick in das Allerheiligste des neustamentlichen Tempels entzogen, wodurch es sich wenigstens figürlicher Weise wegen seiner Sünden ausgestoßen betrachten konnte.

### § 58. Der Palmsonntag.

Der Palmsonntag (*Dominica in palmis*) eröffnet die Kar- (Klage-, Trauer-) Woche, die schon im christlichen Altertum wegen der großen Geheimnisse unserer Versöhnung mit Gott, deren Gedächtnis in ihr gefeiert wird, *septimana maior*<sup>1</sup> hieß. Eine charakteristische Eigentümlichkeit des Palmsonntags, dessen Feier bereits im 6. Jahrhundert bezeugt wird, ist die Weihe der Palmen und die Palmprozession. Die Palmweihe erscheint schon im 7. Jahrhundert, im 9. Jahrhundert hat sie ihre vollkommene Ausbildung erlangt. Noch älter ist die Palmprozession, deren schon der Bericht der aquitanischen Pilgerin gedenkt. Von Jerusalem aus kam dieser Brauch in die Kirche des Abendlandes, zunächst wohl nach Gallien. Nach dem Vorüber der Jerusalems bestrebte man sich im Abendlande während des Mittelalters, den Einzug Jesu möglichst dramatisch nachzubilden. Die Prozession bewegte sich zuerst zu einer andern Kirche, die häufig außerhalb der Stadtmauern lag. Dort fand die Palmweihe statt, worauf man wieder zur Stadt und zur Kirche zog, von welcher die Prozession ausgegangen war. Vor dem Stadt- oder Kirchentor fand gewöhnlich eine Huldigung vor dem Kreuzfirkbilde statt, wodurch die Huldigung des aus Jerusalem dem Heiland entgegenströmenden Volkes dargestellt werden sollte, worauf der Einzug in die Kirche erfolgte. — Die Palmweihe und Palmprozession haben gegenwärtig viel von ihrem dramatischen Charakter eingebüßt. Die Stationsfeier in der Kirche, wo die Palmen geweiht wurden, ist weggefallen. Hingegen besteht noch immer die Vorschrift, daß nach Austeilung der Palmen die Prozession, deren Teilnehmer Palmen zu tragen haben, die Kirche verlassen soll: *Exire debet processio extra portam ecclesiae*, sagt das *Caeremoniale episcoporum*<sup>2</sup>. Bei der Rückkehr in die Kirche müssen einige Sänger zuvor in die Kirche eintreten und die Kirche hinter sich verschließen, während die Prozession vor der Kirchentür Halt macht. Die Sänger innerhalb der Kirche beginnen nunmehr den Hymnus *Gloria laus*, dessen Refrain von den Teilnehmern an der Prozession wiederholt wird. Nachdem wenigstens einige Verse dieses Hymnus gesungen sind, pocht der Subdiakon mit dem Schafte des Prozessionskreuzes an die Kirchentür, die sich sofort öffnet, worauf unter dem Gesange *Ingrediente Domino in sanctam civitatem* die Prozession die Kirche wieder betritt. — Palmen und Oliven, welche an diesem Tage geweiht werden (seit dem 9. Jahrhundert verwendet man auch Weidenzweige), haben vor allem symbolische Bedeutung. Die Palme erinnert an den Triumph, den Christus der Herr über Tod und Hölle durch sein bitteres Leiden davongetragen, die Olive ist hingegen ein Symbol des Friedens mit Gott und der göttlichen Barmherzigkeit. Zugleich aber sind die geweihten Zweige auch ein Sakramentale, durch welches die Kirche den Gläubigen mannigfache Gnaden zuwenden will,

<sup>1</sup> *Peregrinatio Silviae* c. 30.

<sup>2</sup> *L. 2, c. 31, n. 8.*

wie aus den Weihegebeten hervorgeht. Da mit dem Palmsonntag die Leidenswoche beginnt, so bezieht sich dessen Messe durchweg auf das Leiden Christi, das uns in der (seit dem 13. Jahrhundert in dramatischer Form gesungenen) Passion lebendig vor Augen gestellt wird.

a) Für den letzten Sonntag vor Ostern waren verschiedene Namen gebräuchlich. Isidor von Sevilla<sup>1</sup>, der bereits die Bezeichnung *palmarum* kennt, gibt ihm auch den Namen *capitilavium*, weil an diesem Tage die Häupter der Taufkandidaten zur leiblichen Vorbereitung auf die heilige Taufe gewaschen zu werden pflegten. Die gleiche Bezeichnung erwähnt auch Pseudo-Alkuin, der noch als weitere Namen anführt: *palmarum*, *florum*, *ramorum*, *Osanna*, *Pascha petitum sive competentium* (weil an diesem Tage in der spanischen und gallischen Kirche den Kompetenten das Symbol übergeben wurde).

b) Die hervorstechendste Zeremonie des Palmsonntags ist die Palmprozession<sup>2</sup>, die ohne Zweifel als Nachahmung der in Jerusalem schon im 4. Jahrhundert üblichen Prozession in Aufnahme kam. Nach dem Berichte der aquitanischen Pilgerin versammelte sich am Nachmittage des Palmsonntags die christliche Bevölkerung Jerusalems mit dem Bischof und dem Klerus auf dem Ölberg, und zwar an dem Orte, wo unser Herr gegen Himmel fuhr, Imbomon von der Pilgerin genannt. Dort werden Hymnen oder Antiphonen vorgetragen, welche für den Ort und die Gelegenheit passen, unterbrochen durch Lesungen und Gebete. Um die erste Stunde (5 Uhr nachmittags) wird der evangelische Bericht vom Einzug Jesu in Jerusalem verlesen. Sofort erhebt sich der Bischof und mit ihm das ganze Volk, und man zieht von der Höhe des Ölbergs hinab gegen die Stadt. Das Volk, das vor dem Bischof geht, singt Hymnen und Antiphonen, in welchen der Refrain wiederkehrt: *Benedictus qui venit in nomine Domini*. Alle Kinder, selbst jene, die noch von ihren Eltern getragen werden müssen, halten Oliven- oder Palmzweige in den Händen, *et sic deducitur episcopus in eo typo, quo tunc Dominus deductus est*.

Eine Weihe der Palmen ist aber in der *Peregrinatio* noch nicht erwähnt, wie denn auch in späterer Zeit der Orient nur Gebete für diejenigen, welche die Palmen tragen, aber keineswegs eine Palmweihe in unserem Sinne, wonach für die Palmen übernatürliche Kräfte ersleht werden, kennt<sup>3</sup>. Eine eigentliche Palmweihe begegnet uns im Abendlande zuerst im *Sacramentarium Gallicanum*<sup>4</sup> (Saframentar von Bobbio, 7. Jahrh.), vielleicht findet sich dort auch ein Hinweis auf die Palmprozession<sup>5</sup>. Zur Zeit des Amalar<sup>6</sup> muß die Palmprozession schon längere Zeit gebräuchlich gewesen sein, wie aus seinen Worten hervorgeht: *In memoriam illius rei solemus per ecclesias nostras portare ramos et clamare Osanna*. Im 10. Jahrhundert bietet der *Ordo romanus* bei Hittorp bereits eine ausführliche Beschreibung der Prozession und eine größere Zahl von Weihegebeten. Bei dieser Prozession wollte man die Ereignisse, die einst in Jerusalem am Palmsonntag sich vollzogen, in möglichst dramatischer Weise wiedergeben. Deshalb liebte man es im Mittelalter, bei der Palmprozession ein Symbol oder eine Darstellung des Herrn mitzuführen. Schon bei Pseudo-Alkuin<sup>7</sup> wird als Symbol des Herrn bei der Prozession das Evangelienbuch auf einer Bahre mitgetragen; der nämliche Brauch tritt schon im 11. Jahrhundert

<sup>1</sup> De eccl. off. l. 1, c. 27.

<sup>2</sup> Über Palmprozession und Palmweihe vgl. Franz, Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter I 470 ff.

<sup>3</sup> Franz, Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter 474.

<sup>4</sup> Muratori, Lit. rom. vet. II 958.

<sup>5</sup> Ebd. II 834.

<sup>6</sup> De eccl. off. l. 1, c. 11.

<sup>7</sup> De div. off. c. 14.

in Bamberg und Eichstätt auf und wird gegen Ende des 12. Jahrhunderts auch im 12. römischen Ordo<sup>1</sup> erwähnt. In andern Kirchen begnügte man sich, ein unbehülltes Kreuz mitzutragen, das zuweilen mit grünen Zweigen geschmückt war *ad notandum, quod omnem virtutum virorem a Crucifixo habemus*, wie Durandus sagt<sup>2</sup>. Sehr beliebt war in deutschen Kirchen der sog. Palmesel<sup>3</sup>, d. h. es wurde ein hölzerner, auf Rädern befindlicher Esel, auf welchem die Statue des Heilandes saß, bei der Prozession mitgezogen. In England pflegte man sogar die heiligste Eucharistie mitzutragen<sup>4</sup>.

Die Prozession selbst gestaltete sich in den einzelnen Diözesen sehr verschieden, wich aber doch im wesentlichen nicht von jener ab, welche der römische Ordo bei Hittorp schildert und welche deshalb der nachfolgenden Schilderung zu Grunde gelegt werden soll. Die Palmweihe fand regelmäßig in einer andern, zuweilen auch außerhalb der Stadt gelegenen Kirche statt. Nach Angabe einzelner mittelalterlicher Ordines zog man von der Hauptkirche aus in Prozession zur Stationskirche, was nach mittelalterlicher Auffassung den Gang Jesu von Jerusalem nach Bethanien darstellen sollte. Ein Ordo von Besançon<sup>5</sup> schreibt deshalb für diese Prozession die Antiphon vor: *Lazarus, amicus noster, dormit, sed vado, ut a somno excitem eum*. Der Ordo romanus vulgatus kennt diese Prozession nach der Stationskirche nicht, wohl aber Pseudo-Alkuin. Die Palmweihe in der Stationskirche beginnt nach dem erstgenannten Ordo mit der Antiphon *Osanna filio David*<sup>6</sup> und der Kollekte *Deus, quem diligere et amare iustitia est*<sup>7</sup>. Daran reiht sich eine Lesung aus Exodus Kap. 15 und 16: *Venerunt filii Israel in Elim*, welche von dem Murren des Volkes Israel in der Wüste handelt und von dem Versprechen des Herrn, seinem Volke das Manna zu geben. Die Wahl dieses Schriftabschnittes wurde offenbar getroffen wegen der Eingangsworte: *Es kamen aber die Söhne Israels gen Elim, wo 12 Wasserquellen waren und 70 Palmbäume*<sup>8</sup>. Auf die Lesung folgt der Responsorialgesang *Collegerunt Pontifices et Pharisei*<sup>9</sup>, worauf das Evangelium *Cum appropinquasset* gelesen wird, welches die Geschichte des Einzugs Jesu in Jerusalem erzählt<sup>10</sup>. Für die Weihe der Palmen ist eine lange Reihe von Orationen bestimmt (*Domine sancte . . . mundi conditor, Omnipotens s. D., qui in diluvii effusione, Omnipotens s. D., flos mundi, odor suavitatis, Petimuste Domine*<sup>11</sup>, *Auge fidem*<sup>12</sup>, *Deus qui per olivaeramus*<sup>13</sup>, *Benedic, quaesumus Domine, hos palmarum seu olivarum ramos*<sup>14</sup>, *Deus cuius Filius pro salute, Omnipotens s. D. redemptor*) und die Präfation *Te Domine inter caetera mirabilium tuorum praecepta*<sup>15</sup>. Daran

<sup>1</sup> c. 9.      <sup>2</sup> Rationale I. 6, c. 67, n. 8.

<sup>3</sup> Wiepen, Palmsonntagsprozession und Palmesel, Bonn 1903.

<sup>4</sup> Thurston, Lent and holy week 217.

<sup>5</sup> Martène, De antiq. eccl. rit. I. 4, c. 20, ordo 3.

<sup>6</sup> Der gesperrte Druck zeigt an, daß die betreffende Antiphon oder Oration sich auch im heutigen Palmweiherritus des römischen Missale findet.

<sup>7</sup> Steht auch im Gelasianum (ed. Wilson 60) als Kollekte der Palmsonntagsmesse.

<sup>8</sup> Ex 15, 27.      <sup>9</sup> Jo 11, 47 ff.      <sup>10</sup> Mt 21, 1—9.

<sup>11</sup> Im Missale Romanum erstes Gebet nach dem Sanctus der Palmweihe.

<sup>12</sup> Im Missale Romanum unmittelbar vor der Präfation.

<sup>13</sup> Viertes Gebet nach der Präfation im Missale Romanum.

<sup>14</sup> Fünftes Gebet nach der Präfation im Missale Romanum. Dieses Gebet findet sich auch im Sacramentarium von Bergamo (Auctarium Solesm. 58).

<sup>15</sup> Diese Präfation, die auf die Bedeutung der Olive und des Öles in der Heilsgeschichte eingeht, steht nicht im heutigen Missale Romanum. Die in demselben gebrauchte Präfation fand Franz (Die kirchlichen Benediktionen I 498 A.) in einem zu Lyon 1497 gedruckten Missale.



schließt sich noch eine Oratio (überschrieben in *communem benedictionem omnium*) *Deus qui Filium tuum . . . in hunc mundum misisti, ut se humiliaret*<sup>1</sup>, worauf die Palmen aspergiert und inzensiert werden. Nachdem noch die Orationen *Deus qui Filium tuum unigenitum . . . ut populum tuum ab initio* (der zweite Teil des Gebetes beginnt mit *Deus qui dispersa congregas*)<sup>2</sup> und *Omnipotens genitor* gesprochen sind, werden die Palmen unter der Antiphon *Ante sex dies*<sup>3</sup> ausgeteilt und die Austeilung mit dem Gebete *Omnipotens s. D. . . super pullum asinae sedere fecisti etc.* beschlossen<sup>4</sup>. Es beginnt hierauf die Prozession, während welcher die Antiphonen *Cum appropinquaret, Cum audisset, Turba multa*<sup>5</sup> gesungen werden. Wenn die Prozession zur *statio crucis* vor dem Stadttor gekommen, wird dem Erlöser eine feierliche Huldigung dargebracht. Die Sängerknaben beginnen die Antiphon *Fulgentibus palmis prosternimur advenienti Domino*, die Schola ex parte populi erwidert mit der Antiphon *Occurrunt turbae cum floribus*<sup>6</sup>. Die *scholastici*, d. h. die Knaben, werfen jetzt Haseln und Chorkappen auf die Erde und verehren, zur Erde niedergeworfen, das Kreuz, während der Klerus unterdessen die Antiphon singt: *Pueri Hebraeorum vestimenta prosternebant etc.*<sup>7</sup> Hierauf kommen unter dem Gesange des *Kyrie eleison* Knaben (*pueri laici*), welche Palmzweige vor dem Kreuzbild niederlegen und dasselbe adorieren. Der Klerus singt dabei die Antiphon: *Pueri Hebraeorum tollentes ramos etc.*<sup>8</sup> Nun wird im Wechselgesang der von Theodulph von Orleans verfaßte Hymnus *Gloria, laus et honor*<sup>9</sup> gesungen, jedoch nur bis zum Verse *Hi placuere tibi* einschließend. Dann erfolgt die Huldigung des Volkes, eingeleitet mit der Antiphon *Omnes collaudent nomen tuum etc.* und dem Psalm *Lauda Ierusalem Dominum*. Während das Volk Blüten und Blätter vor dem Kreuze streut, singt der Klerus die Antiphon *Cum angelis et pueris fideles inveniamur triumphatori mortis*<sup>10</sup>. Nach dieser Huldigung des Volkes huldigt auch der Bischof oder Priester, mit dem Angesicht auf der Erde liegend, dem Gekreuzigten, wobei die Antiphon *Percutiam pastorem et dispergentur oves gregis etc.* gesungen wird. Im späteren Mittelalter erhielt bei diesen Worten der am Boden liegende Priester von einem Kleriker einen Schlag mit der Hand oder mit einem Palmzweige. Nach der Huldigung erhebt sich der Bischof, spricht die Oratio *Deus qui miro dispensationis ordine*<sup>11</sup>, worauf sich die Prozession gegen die Stadt oder gegen die Kirche unter dem Gesang des Hymnus *Magnum salutis gaudium* bewegt. Beim Eintritt in die Stadt ertönt das *Kyrie eleison* des gesamten Volkes und die von den Sängern vortragene Antiphon *Ingrediente Domino*<sup>12</sup>. Ihren Abschluß erreicht die Pro-

<sup>1</sup> Im Missale Romanum Gebet nach der Asperktion und Inzensation der Palmen. Steht auch im Sakramentar von Bergamo (*Auctarium Solesm.* 58).

<sup>2</sup> Im Missale Romanum zweites Gebet nach der Prästation.

<sup>3</sup> Im Missale Romanum Prozessionsgesang.

<sup>4</sup> An gleicher Stelle im Missale Romanum.

<sup>5</sup> Wie auch noch bei der heutigen Prozession.

<sup>6</sup> Gegenwärtig Prozessionsgesang.

<sup>7</sup> Im heutigen Missale Romanum Antiphon bei der Austeilung der Palmen.

<sup>8</sup> Gegenwärtig bei der Austeilung der Palmen gesungen.

<sup>9</sup> Daß Theodulph von Orleans im Gefängnis diesen Hymnus improvisiert habe, als die Palmsonntagsprozession vorbeizog, ist eine ungeschichtliche Legende. Dreves, *Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung*, Leipzig 1909, I 69.

<sup>10</sup> Im Missale Romanum gegenwärtig Gesang bei der Prozession.

<sup>11</sup> Im Missale Romanum drittes Gebet nach der Prästation.

<sup>12</sup> Wie bei der gleichen Gelegenheit im Missale Romanum.

jeſſion in der Kirche, bei deren Betreten die Schola die Antiphon *Cooperunt omnes turbae descendantium gaudentes laudare Dominum* und das Kantikum *Benedictus* ſingt. Zum Schluſſe ſpricht der Prieſter noch das Gebet *Adiuvā*. — Der Brauch, daß der Subdiacon mit dem Schaſte des Kreuzes an die Kirchentür pocht, worauf dieſelbe geöffnet wird, iſt erſt in ſpäterer Zeit aufgekommen, ging aus der mittelalterlichen Anſchauung hervor, wonach dieſe Prozeſſion den Einzug der Gerechten mit Chriſtus darſtellen ſoll<sup>1</sup>. Den Himmel aber hat uns Chriſtus durch das Kreuz erſchloſſen.

c) Nach dem Berichte der aquitanischen Pilgerin hielten die Kinder bei der Prozeſſion in Jeruſalem Palm- und Ölzweige in den Händen. Palm- und Ölzweige gelten nach dem *Caeremoniale episcoporum*<sup>2</sup> auch jezt noch als die regelmäßige Materie der Benediction, ſaltem palmae perquirantur pro Episcopo, Praelatis et maioribus Magistratibus aut aliquibus magnis viris, si aderunt. Nach der Rubrik des Miſſale können auch andere Zweige hierzu verwendet werden, wie z. B. in unſern Gegenden Weidenzweige, die man ſchon im 9. Jahrhundert<sup>3</sup> zur Palmſonntagſweihe benutzte. In England pflegte man Tazuzweige zu weihen<sup>4</sup>. Neben Zweigen wurden in mittelalterlichen Kirchen auch Blumen geſegnet; vielleicht findet ſich eine Anſpielung auf dieſe Gepflogenheit in den Namen *pascha floridum* ſowie in der noch gegenwärtig bei der Palmprozeſſion geſungenen (4.) Antiphon *Occurrunt turbae cum floribus et palmis*. — Für das Verſtändniß der Segensgebete iſt es notwendig, auf den Symbolismus der Palme und der Olive zurückzugehen. Die Palme gilt als Siegeszeichen ſowohl in der antiken wie in der chriſtlichen Auffaſſung. Darum ſagt ſchon der hl. Auguſtinus<sup>5</sup>: *Rami palmarum . . . significantes victoriam, quia erat Dominus mortem moriendo superaturus et tropaeo crucis de diabolo mortis principe triumphaturus*. Iſidor von Sevilla<sup>6</sup> hat dieſe Stelle wörtlich aus Auguſtin herübergenommen. Sie klingt auch wieder in dem jezt gebräuchlichen Weihegebet *Deus qui miro dispositionis ordine*. Die Olive iſt Sinnbild der Barmherzigkeit und des Friedens, was gleichfalls in der zuletzt genannten Oration zum Ausdruck kommt. Im Hinblick auf dieſe Symbolik erſleht die Kirche für das Volk „ſiegreichen Triumph und reichliche Barmherzigkeit“ (drittes Gebet nach der Präſation), bittet (in der fünften Oration), daß die Gläubigen über den Feind den Sieg davontragen und das Werk der Barmherzigkeit im höchſten Grade lieben. Die Palme iſt aber auch ein Symbol des Zugenblebens: „Der Gerechte wird blühen wie eine Palme.“<sup>7</sup> Darum bittet die Kirche in der vor der Präſation ſtehenden Oration (*Auge fidem*), daß wir mit guten Werken einſtmaß Chriſtus, wenn er zum Gerichte kommt, entgegengehen können. Auch die andern Ereigniſſe des Palmſonntags finden entſprechenden Ausdruck in den Gebeten. Daß die Jünger ihre Gewänder auf den Boden breiteten beim Einzug Jeſu, iſt Anlaß für die Bitte, daß wir dem Heiland im Glauben den Weg bereiten, den Stein des Anſtoßes entfernen (vgl. Oration *Deus qui Filium tuum Iesum Christum*); die Schaar der Unſchuldigen Kinder, die dem Herrn entgegenjubelte, mahnt uns, zu ſtehen, wir möchten deren Unſchuld nachahmen (Oration *Omnipotens s. D., qui D. n. Iesum Christum super pullum asinae sedere fecisti*).

<sup>1</sup> Durandus, *Rationale* l. 6, c. 67, n. 9.

<sup>2</sup> L. 2, c. 21, n. 2.

<sup>3</sup> Das geht hervor aus einer Stelle des *Gloria laus* (in ſeiner vollſtändigen Geſtaſt): *Castaque pro ramis salicis praecordia sunt*. Vgl. Dreves, *Ein Jahrtausend lateiniſcher Hymnen* dichtung 71.

<sup>4</sup> Thurston, *Lent and holy week* 226.

<sup>5</sup> Tract. in Ioann. 51, 2.

<sup>6</sup> De eccl. off. l. 1, c. 27.

<sup>7</sup> Pf 91, 13.

Andere Orationen der Palmweihe flehen direkt übernatürliche Kräfte auf die zu weihenden Zweige herab, machen sie also zum Sakramentale. Die Kirche knüpfte hier an antike Anschauungen an, welche den Zweigen einzelner Bäume die Kraft zuschrieben, den Einfluß der Dämonen zu bannen. „An den Palilien (21. April) besteckte der römische Bauer den Schaffstall mit grünen Zweigen, im Juni brachte er Weißdorn- und Wegedornruten an Türen und Fenstern an, um Unheil fernzuhalten; am 1. März pflanzte man junge Lorbeerbäume vor die Häuser, und auf die Felder steckte man Lorbeerreisern, um die junge Saat vor Frost zu schützen. Lorbeer und Wegedorn galten auch bei den Griechen als kräftige Mittel gegen gefährlichen Zauber und gegen Gewitter.“<sup>1</sup> Die Kirche beseitigte die abergläubische Meinung, welche den Zweigen als solchen Wirkungen dieser Art beimaß, indem sie eine Segnung der Palmen und anderer Zweige einführte und die gleiche Wirkung nunmehr von ihrem Gebete, welches auf die Zweige heilsame Kräfte herabrufte, erwartet. Um diese Wirkungen bittet die Kirche, wenn sie in der zweiten Oration nach der Präfation spricht, es möchten, wohin nur immer diese Zweige gebracht würden, diejenigen, welche dort wohnen, Gottes Segen erlangen; oder wenn sie in der vierten Oration einfachhin steht, es mögen die Zweige dem ganzen Volke zum Heile gereichen. — Es darf auch daran erinnert werden, daß man, um Hilfe gegen Krankheit, besonders Fieber, zu erlangen, die Rätzchen der Weiden und die ersten Triebe anderer frühsprossender Bäume oder Sträucher genoß<sup>2</sup>. Darum heißt es schon in der ältesten Weihformel der lateinischen Kirche, welche das Sacramentarium Gallicanum<sup>3</sup> bietet: *ut quicumque pia devotione pro expellendis languoribus . . . eas . . . hiberint, ab omni sint impugnatione inimici securi*. Eine Spur dieser Auffassung ist auch noch im jetzigen römischen Missale zu erkennen, wenn in der ersten Oration (nach der Präfation) gebetet wird: *ut quicumque ex ea receperint, accipiant sibi protectionem animae et corporis*.

d) Das Meßformular des Palmsonntags leitet die Leidenswoche ein und ist daher ganz und gar der Erinnerung an das Leiden des Herrn geweiht. An den Einzug Jesu in Jerusalem mahnt nur die Vorschrift, daß während der Passion und des Evangeliums der Zelebrant und die im Chore Anwesenden die Palmen in den Händen zu tragen haben; wohnt der Bischof der Messe bei, so hat er auch bei der Elevation die Palme zu tragen<sup>4</sup>. Im übrigen steht die ganze Messe unter dem Eindruck der großen Ereignisse, deren Gedächtnis die kommende Woche begeht. Schon im Introitus tönt der Klageruf des Heilandes uns entgegen mit den Worten des Leidenspsalmes 21, von dem ein großer Teil auch im Traktus verwendet ist: „Herr, entferne deine Hilfe nicht von mir, schau her zu meinem Schutze.“<sup>5</sup> Doch Gott wollte nicht, daß dieser Kelch an seinem geliebten Sohne vorübergehe, ohne daß er ihn trinke<sup>6</sup>. Das drückt das Graduale aus, worin Jesus zu uns spricht: „Du faßtest mich bei der rechten Hand und führtest mich nach deinem Willen“<sup>7</sup>, und das Offertorium: „Mein Herz ist gewärtig der Schmach und des Elends. Ich erwarte, ob keiner mittrauere, und es ist keiner; ob einer tröste, und ich finde keinen.“<sup>8</sup> Die Epistel<sup>9</sup> hält uns vor Augen die tiefste exinanitio des Gottessohnes, der für uns den schmachvollen Kreuzestod erlitt, während uns die Passion über die Einzelheiten dieses Leidens belehrt, damit wir, wie die Kollekte<sup>10</sup> sagt, an der Geduld des Herrn

<sup>1</sup> Franz, Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter I 481.

<sup>2</sup> Ebd. I 505. <sup>3</sup> Muratori, Lit. rom. vet. II 958.

<sup>4</sup> Caer. ep. l. 2, c. 22, n. 20. <sup>5</sup> Pf 21, 20.

<sup>6</sup> Mt 26, 39; vgl. die Communio. <sup>7</sup> Pf 72, 24.

<sup>8</sup> Pf 68, 21. <sup>9</sup> Phil 2, 8.

<sup>10</sup> Gelasianum ed. Wilson 60.



uns ein Beispiel nehmen, um mit ihm einmal an der Auferstehung teilzunehmen (ut et patientiae ipsius habere documenta et resurrectionis consortia mereamur).

Die Passionsgeschichte des Herrn in der Leidenswoche zu lesen, war bereits dem christlichen Altertum bekannt<sup>1</sup>. Schon seit der Wende des Jahrtausends<sup>2</sup> war es in aufrömischen Kirchen üblich, die Passion unter drei Sänger derart zu verteilen, daß der eine die Rolle des Evangelisten (E = C = Chronista), der zweite die von einzelnen oder mehreren gesprochenen Reden (S = Synagoga = Turba), der dritte die Worte unseres Herrn (+ = X = Christus) vortrug. Nach einem Missale von Salisbury wurden die Worte der Jünger und der Juden mit A bezeichnet, weil sie *alta voce*, die Worte des Evangelisten mit M, weil sie *media voce*, die Worte Christi mit B, weil sie *voce bassa* vorzutragen waren<sup>3</sup>. Gegenwärtig muß die Passion von drei im Ordo des Diaconates stehenden Sängern, die nicht zugleich bei der missa solemnis dienen, gesungen werden, während der Celebrant, an der Epistelfeite stehend, sie *submissa voce* liest<sup>4</sup>. Es ist gestattet — und in größeren Kirchen Deutschlands und Italiens wird dies auch nicht zum Schaden der dramatischen Wirkung der Passion durchgeführt —, daß die mit S bezeichneten Stellen der Passion, wenn sie Äußerungen eines einzelnen (z. B. von Petrus, Kaiphas, Pilatus usw.) enthalten, vom Diacon, wenn jedoch Aussprüche von mehreren, auch von einem aus Laien zusammengesetzten Sängerkhor vorgetragen werden dürfen<sup>5</sup>.

Zur Passion werden weder Incens noch Lichter, zu dem letzten, in *tono Evangelii* gesungenen Teil der Passion zwar Incens, aber keine Lichter gebraucht; auch unterbleibt der Gruß *Dominus vobiscum* und die übliche Einleitung des Evangeliums. Ebenso wird den Sängern der Passion kein Segen gegeben. Durandus<sup>6</sup> erklärt das Unterbleiben dieser Ceremonien mit dem Hinweis auf das Leiden Christi: der Segen würde nicht gegeben, weil jener hinweggenommen wurde, der der Urheber des Segens ist; Lichter würden nicht gebraucht, weil das Leben jenes erlosch, der das Licht der Welt ist; Weihrauch würde nicht verwendet, weil der Eifer der Andacht und des Gebetes, der durch den Weihrauch angedeutet wird, in den Jüngern erkaltet war; der Gruß *Dominus vobiscum* unterbleibe zum Ausdruck des Abscheus über den verräterischen Gruß des Judas; das *Gloria tibi Domine* fehle, weil nach der Flucht der Jünger der Herr in seinem Leiden der äußeren Ehre entbehrte.

e) Der Gedanke an das Leiden Christi, von welchem die Liturgie des Palmsonntags getragen ist, beherrscht auch die Messformularien der drei ersten Tage der Karwoche; besonders zeigt sich dies in der Vorlesung der Passion am Dienstag und Mittwoch und in den Lektionen, von welchen die Lektion des Montags (3. Kap. 50) den Leidensgehorsam des Messias, diejenige des Dienstags (3. Kap. 11) die Verfolgungssucht der Juden (*Mittamus lignum in panem eius*) schildert. Die erste Lektion des Mittwochs zeigt uns das Bild des Erlösers, der durch sein Blut, das er in seinem Leiden vergossen, der ganzen Welt ein Retter geworden (3. Kap. 62 63), indem er allein die Feinde des Heiles niedertämpfte; die zweite Lektion desselben Tages schildert den Erlöser als Schmerzensmann und Lamm Gottes, das die Sünden der Welt auf sich genommen (3. Kap. 53). Für die Gesangsteile finden vor allem die Psalmen 34

<sup>1</sup> Augustin., Sermo 232, 2.

<sup>2</sup> Thurston, Lent and holy week 230.

<sup>3</sup> Martène, De antiq. eccl. rit. I. 4, c. 20, ordo 7.

<sup>4</sup> Fehlt die nötige Zahl von Diaconen, so kann der Celebrant die Partie des Christus übernehmen, muß aber dann an der Evangelienfeite stehen; der Diacon singt die Rolle des Evangelisten, der Subdiacon übernimmt die Turba.

<sup>5</sup> S. R. C. 7. Juli 1899, n. 4044 ad 2.

<sup>6</sup> Rationale I. 6, c. 68, n. 5.

(Introitus, Communio, Graduale und Traktus des Montags, Graduale des Dienstags) und Psalm 68 (Communio des Dienstags, Graduale des Mittwochs) Verwendung, welche trefflich die Klagen des leidenden Erlösers über den Haß und die Verfolgungssucht seines Volkes wiedergeben.

### § 59. Der Gründonnerstag.

1. Die Feier des Gründonnerstags (Coena Domini) läßt sich zwar erst im 4. Jahrhundert nachweisen, geht aber ohne Zweifel in die ersten Zeiten der Kirche zurück; denn so gewiß beim jährlich wiederkehrenden jüdischen Pascha die Christen sich an das Leiden und die Auferstehung des Herrn erinnerten, ebenso sicher werden sie sich auch jene Ereignisse vergegenwärtigt haben, welche dem Leiden des Herrn vorausgingen, die Fußwaschung und vor allem die Einsetzung des heiligsten Altars sakramentes. Der Gründonnerstag ist aber auch der Erinnerung an jene traurigen Stunden gewidmet, die der Herr am Ölberg verbrachte in Todesangst und innigstem Flehen, stellt uns den schwarzen Verrat des Judas und den tiefen Seelen Schmerz, den der Heiland darob empfand, vor Augen. Darum kann in der Liturgie des Gründonnerstags die Freude, die ob der Einsetzung der heiligsten Eucharistie an sich berechtigt wäre, nicht zum Durchbruch kommen und eignet auch ihm der düstere Ernst, welcher der ganzen Liturgie der Fastenzeit aufgeprägt ist.

Ganz besonders tritt dies hervor in der Trauermette, auch düstere Mette (*matutina tenebrarum*) genannt. Es fällt bei dieser (und auch bei den übrigen Horen und Funktionen des *Triduum sacrum*) das *Gloria Patri* aus, weil Christus in seinem Leiden seine Gottheit verbarg, alle äußere Ehre in seiner menschlichen Gestalt ihr entzog. Das *Deus in adiutorium* am Anfange der Matutin und der einzelnen Horen verstummt, wie das Mittelalter symbolisch erklärte, *quia . . . nec est, a quo petamus, quod intendat in adiutorium nostrum*, weil unser Hoherpriester und unser Haupt uns verlassen hat<sup>1</sup>. Grund dieser tiefen *exinanitio* des Heilandes sind unsere Sünden; über die Verwüstung, die sie in der Seele anrichten, klagt die Kirche in den ergreifenden Lamentationen, wo uns unter dem Bilde der von den Feinden verwüsteten heiligen Stadt das Bild der in den Sünden dahinlebenden Seele vor Augen geführt wird. Die Mahnung zur Buße tönt uns entgegen in dem ergreifenden: *Ierusalem, Ierusalem, convertere ad Dominum Deum tuum*, womit die Lamentationen abschließen, während uns in dem Bußpsalm *Miserere*, welcher am Schlusse der einzelnen Horen gebetet wird, Gelegenheit geboten ist, unsere Bußgesinnung sofort zu betätigen. Bei der Mette steht im Chore der Triangelleuchter, auf welchem 15 Kerzen brennen. Das allmächtige Auslöschen der Lichter am Triangelleuchter und auf dem Altare ist ein Sinnbild des glaubensschwachen Zurückweichens der Apostel und der übrigen Jünger. Der *strepitus* am Schlusse der Laudes erinnert an die Ereignisse beim Tode Jesu, in Folge deren Angst und Schrecken die Herzen der Jünger erfüllte.

In der Messe am Gründonnerstag kommt für kurze Zeit die Freude zum Ausdruck, die uns bei dem Gedanken an die Einsetzung des heiligsten Sakra-

<sup>1</sup> Durandus, *Rationale* I. 6, c. 71, n. 6.

menten und an die an diesem Tage erfolgende Weihe der Öle beseelt. Das Altarkreuz trägt weiße Umhüllung, und beim Gloria (das ursprünglich nur der das Christma weihende Bischof an diesem Tage anstimmen durfte) ertönen Glocken und Orgel, um von da ab bis zum Gloria des Karfreitags zu verstummen. An Stelle der Kirchenglocken treten hölzerne crepitacula. Das Schweigen der Glocken wird als Zeichen tiefster Trauer der Kirche aufgefaßt, das Mittelalter erblickte darin eine symbolische Andeutung, daß in jenen Tagen des Leidens Christi die heiligen Apostel und Jünger des Herrn abstanden von der Verkündigung des Reiches Gottes, vor Traurigkeit das Lob Gottes unterließen und bei der Gefangennahme des Herrn die Flucht ergriffen<sup>1</sup>. Der Friedensfuß unterbleibt, weil an diesem Tage Judas den Herrn durch einen Kuß verraten hat. Zur Erinnerung an das heilige Abendmahl findet während dieser Messe allgemeine Priesterkommunion statt; nach derselben wird die für die Präsanctificatenmesse des Karfreitags bestimmte heilige Hostie in einem verhüllten Kelche in feierlicher Prozession in eine schön geschmückte Kapelle oder wenigstens an einen andern Altar in der Kirche gebracht. Dieser Aufbewahrungsort, welcher festlich auszuschnüden ist, führt zuweilen die Bezeichnung sepulchrum, die am besten aus der mittelalterlichen Anschauung heraus, wonach das Triduum sacrum an die dreitägige Grabesruhe des Herrn erinnert, erklärt werden kann. Nach der Vesper, die nach der Rekondierung des Allerheiligsten gebetet wird, erfolgt die Entblößung der Altäre, deren Bedeutung durch die in der Kirche allgemein übliche Auffassung des Altars als Symbol Christi und den dabei gesprochenen Psalm 21 mit der Antiphon *Diviserunt sibi vestimenta mea*<sup>2</sup> unschwer erkannt wird.

a) Die offizielle Bezeichnung des Donnerstags in der Karwoche ist Coena Domini. In Deutschland aber hat sich der Name „Gründonnerstag“ allgemein eingebürgert. Diese Bezeichnung geht ohne Zweifel zurück auf die an diesem Tage noch im Mittelalter stattfindende Aufnahme der Büsser. Nach Fluck<sup>3</sup> führt dieser Tag den Namen „grüner Donnerstag“, dies viridium, Tag der Grünen, „weil an diesem Tage die Büsser, die man mit Rücksicht auf Lk 23, 31 als dürre Äste am Stamme der Kirche ansah, wieder in die Kirche aufgenommen oder grün, d. h. ohne Sünde, wurden. Daß das Wort grün aber wirklich die Bedeutung von sündelos hatte, erhellt aus dem von Eyckman angelegten Vocabularius praedicantium vom Jahre 1483, in welchem steht: „Viridis, ein grunender, der da on sunde ist, grun. Zum erstenmal findet sich das mittelhochdeutsche der gruene donnerstac in dem um 1200 von Albertus in deutsche Reime gebrachten Leben St Ulrichs. Im 15. und 16. Jahrhundert ist der Name dagegen schon geläufig.“ Ob diese Erwägung bei der Wahl des Namens ausschlaggebend war, mag dahingestellt bleiben. Es soll aber hier darauf aufmerksam gemacht werden, daß im altbairischen Dialekt für Weinen, Klagen usw. sich noch jetzt der Ausdruck gronen (grunen) findet, so daß demnach Gründonnerstag so viel bedeutet wie der Tag der Weinenden (flentes), d. h. der Büsser. Die Aufnahme der Büsser am Gründonnerstag war eine Zeremonie, die jedenfalls auf das Volk den größten Eindruck machte. Man wählte daher für diesen Tag einen entsprechenden Namen, wie es denn das Volk liebte, die Festtage der Kirche nach den

<sup>1</sup> Ebd. I. 6, c. 72, n. 3.<sup>2</sup> Ps 21, 19.<sup>3</sup> Katholische Liturgik II (2) 660 ff; vgl. auch Kirchenlexikon V 1309, Art. „Gründonnerstag“ von Püntes; Reßner, Heortologie 51.



Zeremonien zu nennen, die an den betreffenden Tagen am meisten in die Augen fallen (vgl. Palmsonntag, Lichtmeß, Aschermittwoch, in England Shrove Tuesday, Beichtdienstag, für den Dienstag vor Aschermittwoch, Maunday-Thursday [dies mandati, Tag der Fußwaschung] für Gründonnerstag). — Neben der im 4. Jahrhundert bereits gebräuchlichen Bezeichnung *Coena Domini* begegnet uns schon im Kalender des Bolesmius Silvius<sup>1</sup> (5. Jahrhundert) der Name *natale calicis*, der auch bei Avitus von Vienne († 518)<sup>2</sup> und im südlichen und westlichen Gallien, wie es scheint, allgemein gebräuchlich war<sup>3</sup>. Daß der Gründonnerstag im 4. Jahrhundert schon längst beobachtet wurde, kann nicht bezweifelt werden. Für den Orient ist durch die *Peregrinatio Silviae* die Feier des Gründonnerstags in Jerusalem bezeugt, im Abendland durch das dritte Konzil von Karthago (397)<sup>4</sup> und durch den hl. Augustinus<sup>5</sup>.

b) Der Name *Matutina tenebrarum* geht darauf zurück, daß man gerade an den drei letzten Tagen der Karwoche noch lange Zeit daran festhielt, Mette und Laubes zu der für sie ursprünglich bestimmten Stunde zu feiern. Die ältesten römischen Ordines betonen einstimmig: *Media nocte surgendum est*, nach dem *Ordo Hitorps* und *Pseudo-Alkuins* wurde die *Vigil hora noctis octava* begonnen; doch war im 14. und 15. Jahrhundert nach Angabe des 14.<sup>6</sup> und 15.<sup>7</sup> römischen Ordo die Mette bereits auf den Abend verlegt (*de sera hora competenti*). Das jetzige *Caeremoniale episcoporum*<sup>8</sup> setzt genauer den Beginn des Offiziums auf die 21. Stunde an. Zu den äußeren charakteristischen Eigentümlichkeiten dieser Mette gehören die auf einem Triangelleuchter brennenden 15 Kerzen *de cera communi*<sup>9</sup>. Man hat die Entstehung dieses Brauches damit zu erklären gesucht, daß man ihn zurückführte auf eine Zeit, wo das Offizium noch während der Nacht gebetet wurde. Damit wäre einerseits das Abbrennen einer größeren Zahl von Kerzen erklärt, anderseits auch das allmähliche Auslöschen derselben, das sich mit der zunehmenden Tageshelle als notwendig erwies. Es mag dies immerhin der Ursprung dieser Sitte gewesen sein, so nüchtern sich auch diese Erklärung gegenüber der Symbolik ausnimmt. Doch muß hervorgehoben werden, daß bereits der dem 8. Jahrhundert angehörende *Ordo* von St-Amand<sup>10</sup>, welcher zum erstenmal das allmähliche Auslöschen der Kerzen erwähnt, demselben offenbar eine symbolische Bedeutung unterlegt. Denn da der genannte *Ordo* diese Sitte nur für den Karfreitag, nicht aber für den Gründonnerstag und Karfreitag erwähnt, so darf daraus der Schluß gezogen werden, daß man schon damals symbolisch den Brauch auf den Tod und die Grabesruhe des Herrn deutete, womit auch übereinstimmt, daß von der letzten Kerze bestimmt wird, *reservetur absconsa usque in Sabbato sancto*, also gerade jene Zeit, in welcher der durch diese Kerze symbolisierte Herr im Grabe lag. Auch zur Zeit Amalars<sup>11</sup> brachte die Symbolik diese Zeremonie mit der Grabesruhe in Verbindung: *quod lumen ecclesiae exstinguitur in his noctibus, videtur nobis aptari ipsi soli iustitiae, qui exstinctus est et sepultus tribus diebus et tribus noctibus*. Damit stimmt Benedikt XIV.<sup>12</sup> überein, der das Verbergen der letzten Kerze hinter dem Altare auf die Grablegung des Herrn bezieht. Daß die Kerze hinter dem Altare angezündet bleibt, deutet nach ihm die Tätigkeit des Herrn in der Unterwelt, daß sie am Schlusse der Mette wieder an ihren früheren Platz zurückgetragen wird, die Auferstehung an. Das allmähliche Auslöschen der Kerzen

<sup>1</sup> Acta SS. Iunii VII 179.<sup>2</sup> Reßner, *Geortologie* 51.<sup>6</sup> n. 82.<sup>7</sup> n. 72.<sup>9</sup> Caer. ep. l. 2, c. 22, n. 4.<sup>11</sup> De eccl. off. l. 4, c. 22.<sup>2</sup> Migne, P. L. 59, 302 309 321—326.<sup>4</sup> c. 29.<sup>5</sup> Ep. 118 ad Ianuar.<sup>8</sup> L. 2, c. 22, n. 3.<sup>10</sup> Duchesne, *Origines du culte chrétien* 474.<sup>12</sup> De festis D. N. I. Chr. P. I, § 126.

stellte nach der allgemeinen Auffassung der mittelalterlichen Symbolik den Abfall der Jünger des Herrn dar oder auch das feindselige Verhalten der Juden gegen die gottgesandten Propheten, die sie töteten, wie zuletzt auch den zu ihnen gesandten Gottessohn, an dem sich aber die Macht des Todes brach usw. Die Zahl der Kerzen war zur Zeit des Durandus<sup>1</sup> noch nicht einheitlich geregelt. In einigen Kirchen brannten 24, in andern 15, 14, 12, 9, 7 Kerzen. Auch pflegte man nicht überall die Kerzen nach den einzelnen Psalmen auszulöschen. Nach dem ersten römischen Ordo<sup>2</sup> wurde je ein Drittel der Kerzen nach den einzelnen Nocturnen, die um den Altar herum stehenden sieben Kerzen während der Laudes ausgelöscht. Indes wird schon im Ordo von St-Amand<sup>3</sup> das Auslöschen nach den einzelnen Psalmen erwähnt.

Am Schluß der Laudes wird mit einer hölzernen Klapper ein Geräusch gemacht. Der Ursprung dieser Sitte hat mit symbolischen Erwägungen nichts zu tun. Sie entstammt lediglich dem Brauche, daß der Leiter des Chorgebetes das Ende des Offiziums durch Klopfen auf eine Bank anzeigte oder auch daß in unserem Falle die im Chöre Anwesenden das Zeichen gaben, die hinter dem Altare verborgene Kerze hervorzuholen. Schon Durandus<sup>4</sup> deutet diesen clangor auf den Schrecken, der alle beim Tode Christi erfaßte, auf die Aufregung der Wache haltenden Kohorte oder auch auf das Erdbeben beim Verschenden Christi.

Das Offizium während des Triduum sacrum unterscheidet sich mehrfach vom gewöhnlichen. Es unterbleibt das Gloria Patri, das Deus in adiutorium, das Invitatorium, das Dominus vobiscum, die Hymnen, es wird vor den Lektionen nicht um den Segen gebeten, die Lesungen schließen nicht mit dem Tu autem, jede Hore endet mit dem ergreifenden Christus factus est, dem Miserere und dem Gebete Respice. Schon zur Zeit des Amalar<sup>5</sup> faßte man diese Besonderheiten im Offizium als ein Zeichen der sich verdemütigenden Bußtrauer der Kirche auf: Quanto proprius instant passioni, tanto se plus humiliant in officio suo. Möglicherweise erklärt sich aber das Ausfallen bestimmter Formeln daraus, daß diese ursprünglich überhaupt fehlten und im Offizium des Triduum sacrum sich daher eine ältere Offiziumsordnung erhalten hat. Sicherlich muß auf solche Weise das Fehlen der Hymnen erklärt werden, die erst seit dem 12. Jahrhundert in das Offizium der römischen Kirche Aufnahme fanden. Auch die Lektionsordnung der drei Kartage — in der ersten Nocturn Lesungen aus dem Alten Testament, in der zweiten Sermones bzw. Expositiones der Väter, in der dritten die Briefe des heiligen Apostels Paulus — ist die alte Lektionsordnung, die uns schon in der Regel des hl. Benedikt entgegentritt<sup>6</sup>. Ebenso begegnet im Abschluß der Lamentationen (Ierusalem etc.) uns die alte Sitte, die Lektionen mit einer ihrem Inhalt oder der kirchlichen Festzeit entsprechenden Schlußformel zu beenden. Nach Angabe eines alten Ordo romanus schloß z. B. die Lesung aus den Propheten mit den Worten: Haec dicit Dominus: Convertimini ad me et salvi eritis, im Advent: Haec dicit Dominus: Ecce ego veniam et salvabo vos<sup>7</sup>.

Die Psalmen der Mette, die in der Reihenfolge der Psalmen der Donnerstag-Nocturn aufeinander folgen, sind mit Rücksicht auf das beginnende Leiden des Herrn ausgewählt. Der Grund für die Auswahl tritt schon zur Genüge in den Antiphonen hervor, die aus den betreffenden Psalmen selbst genommen sind; so wird z. B. im ersten Psalm 68: Salvum me fac Deus, das Leiden des Messias geschildert, die

<sup>1</sup> Rationale I. 6, c. 72, n. 17—22.<sup>2</sup> n. 33.<sup>3</sup> Duchesne, Origines 474.<sup>4</sup> Rationale I. 6, c. 72, n. 28.<sup>5</sup> De eccl. off. I. 4, c. 21.<sup>6</sup> Vgl. Bäumer, Geschichte des Breviers 273.<sup>7</sup> Ebd. 268.

Antiphon aber: „Der Eifer für dein Haus verzehret mich“<sup>1</sup>, führt den Grund an, der den Messias bewog, freiwillig dieses Leiden auf sich zu nehmen. Die Antiphon des zweiten Psalms 69: „Es sollen zurückweichen und beschämt werden, die mir Übles wollen“<sup>2</sup>, erinnert an die Ereignisse bei der Gefangennahme Jesu<sup>3</sup> und zeigt, daß die göttliche Kraft Jesu auch bei seiner tiefsten Erniedrigung nicht fehlte und daß er nur unfertwegen sich ihrer freiwillig entäußerte usw. Als Lektionen der ersten Nocturn sind die ergreifenden Klagelieder des Propheten Jeremias gewählt, der in denselben den Fall und die Verlassenheit Jerusalems beweint. Ursache dieses Unheils sind die Sünden der heiligen Stadt. „Die Feinde sind ihr Haupt . . ., denn der Herr hat wider sie geredet um der Menge ihrer Missetaten willen“<sup>4</sup>, schwer hat Jerusalem gesündigt, darum ist sie unstat geworden, alle, die sie hoch ehrten, verachten sie<sup>5</sup>. Jerusalem in seiner Verlassenheit ist aber ein Bild der Seele, die in Sünde gefallen, die des Schmuckes der Gnade entbehrt, unter die Herrschaft des bösen Feindes gefallen und nicht zur inneren Ruhe gelangen kann<sup>6</sup>. Niemals hätte sich die Seele aus der Sünden knechtschaft losreißen können — „es gab mich der Herr in eine Hand, wider die ich nicht aufkommen kann“<sup>7</sup> —, wenn nicht der Erlöser für uns eingetreten wäre, welcher Schmach und Verlassenheit unfertwegen auf sich genommen. Darum zeigt uns die Kirche den Erlöser im ersten und zweiten Responsorium in seiner Verlassenheit am Ölberg, im dritten Responsorium in der Verachtung, die er bei seinem Leiden duldet: „Siehe, wir sahen ihn, ohne Gestalt und Schönheit; Ansehen hat er nicht; dieser ist es, der unsere Sünden getragen hat!“<sup>8</sup> — Zu Lektionen der zweiten Nocturn ist Augustins Erklärung des 54. Psalms genommen. Dieser Psalm paßt treffend in die Situation des Gründonnerstags, zumal ursprünglich wohl die ganze Erklärung des Psalms vorgelesen wurde, der seinem Inhalte nach eine Klage wider falsche Freunde ist, die den Gerechten in die äußerste Not gebracht haben. „Mein Herz ist geängstigt in mir, und die Furcht des Todes ist auf mich gefallen“, so klagt mit den Worten des alttestamentlichen Gerechten unser Heiland auf dem Ölberg, „Furcht und Zittern ist über mich gekommen“<sup>9</sup>. Die Ursache aller Leiden ist der Verräter Judas: „Ja, wenn mein Feind mir geflucht hätte, so würde ich's wohl ertragen haben . . ., aber du, mein Gleichgesinnte . . ., die wir mit sammen Süßigkeiten kosteten, im Hause Gottes einträchtig wandelten.“<sup>10</sup> Daß die Kirche bei diesem Psalme offenbar den Blick auf den Verräter gerichtet hat, zeigen deutlich die Responsorien, die das Echo des in der Lesung Vernommenen darstellen; so heißt es im ersten Responsorium: *Amicus meus osculi me tradidit signo*, im zweiten: *Iudas mercator pessimus*, im dritten: *Unus ex discipulis meis tradet me hodie*. Auch in den Responsorien der dritten Nocturn, welche in ihren Lesungen die Einsetzung des heiligsten Sakramentes erwähnen, klingt dieser Gedanke an den Verrat nach; z. B. im ersten Responsorium: *Consilium fecerunt inimici mei adversum me*, im zweiten: *Iudam non videtis, quomodo non dormit, sed festinat tradere me Iudaeis*, im letzten: *Seniores populi consilium fecerunt, ut Iesum dolo tenerent*. Der schmachliche Verrat des Judas, wodurch er seinen unschuldigen Herrn und Meister den Händen seiner Feinde überlieferte, ist wie nicht leicht ein Ereignis der Leidensgeschichte geeignet, das größte Mitleid und den tiefsten Abscheu einer christlich fühlenden Seele zu erwecken. Diesem echt menschlichen und echt christlichen Gedanken gab darum die Kirche auch in ihrer Liturgie Ausdruck; im Mittelalter nannte man in einzelnen Kirchen den Gründonnerstag schlechthin den Tag des Verrates, der *traditio*<sup>11</sup>.

<sup>1</sup> Ps 68, 10. <sup>2</sup> Ps 2, 17. <sup>3</sup> Ps 69, 4. <sup>4</sup> Ps 18, 6.

<sup>5</sup> Rgl 1, 5. <sup>6</sup> Rgl 1, 8. <sup>7</sup> Rgl 1, 3. <sup>8</sup> Rgl 1, 14.

<sup>9</sup> Ps 13, 2—5. <sup>10</sup> Ps 54, 5—6. <sup>11</sup> Ps 54, 13—15.

<sup>12</sup> Rgl. Thurston, Lent and holy week 286.



c) Im christlichen Altertum begnügte man sich am Gründonnerstag nicht mit der Feier einer heiligen Messe. So pflegte man zur Zeit des hl. Augustinus<sup>1</sup> in Afrika eine Messe am Morgen, die andere am Abend, letztere zur besondern Erinnerung an die Einsetzung des heiligsten Altars sacramentes zu feiern und gestattete sogar, um sich an den historischen Vorgang möglichst eng anzuschließen, daß diese letztere Messe nach vorher eingenommenem Mahle gefeiert werde<sup>2</sup>. Im Gelasianum finden sich drei Messen verzeichnet, die erste zur *reconciliatio poenitentium*, die zweite bei der Ölweihe (*missa chrismatis*) und die dritte am Abend zur Erinnerung an die Einsetzung der heiligen Eucharistie und den Verrat des Judas. Die ältesten römischen Ordines aber kennen nur eine Messe am Gründonnerstag, nämlich jene, während welcher der Chriſam geweiht wird. Diese Ölweihe verleiht der Messe einen etwas freudigeren Charakter, der sich auch darin äußert, daß man während dieser Messe weiße Paramente gebraucht und das Altarkreuz eine weiße Umhüllung trägt<sup>3</sup>. Wegen der Ölweihe und in dankbar freudiger Erwägung der vielen Wohltaten, die uns Gott während eines Jahres mittelst der heiligen Öle spendet, wird während dieser Messe, wie bereits die ältesten römischen Ordines des 8. Jahrhunderts angeben<sup>4</sup>, das Gloria in excelsis angestimmt. Darum durfte das Gloria nur in jenen Kirchen gesungen werden, in welchen der Bischof zelebrierte und die Ölweihe vornahm, wie noch Durandus<sup>5</sup> ausdrücklich hervorhebt, wiewohl er auch als Grund der Freude, der wir im Gloria in excelsis Ausdruck verleihen, die Einsetzung des heiligsten Sacramentes erwähnt. Während des Gesanges des Glorias wird mit allen Glocken geläutet. Das Läuten der Glocken ist ein Zeichen der Freude, wie auch anderseits der Schall der Glocken in uns wiederum freudige Gefühle zu erwecken vermag. Doch waren es nicht Erwägungen solcher Art, die diesen Brauch herbeiführten. Denn noch im späteren Mittelalter war keineswegs ein einheitlicher allgemeiner Brauch bezüglich des Zeitpunktes, wann die Glocken zum letztenmal vor dem Karfreitag geläutet werden sollten, vorhanden. So pflegten einige Kirchen die Glocken zum letztenmal zu läuten bei der Vesper oder beim Kompletorium, andere hingegen bei der Prim des Gründonnerstags<sup>6</sup>. Doch hat schon der zehnte römische Ordo<sup>7</sup> die Bestimmung, daß nach der Rekonziliation der Pönitenten, vor Beginn der Gründonnerstagsmesse mit den Glocken geläutet werden solle (*pulsentur campanae, sicut mos est in solemnibus diebus et ex tunc sileant campanae usque ad dies Sabbati*), ebenso der zwölfte Ordo<sup>8</sup> (*omnia signa productius solito pulsentur*). Aus letzteren Verfügungen geht hervor, daß dieses Geläute ursprünglich das gewöhnliche Geläute zu Beginn des Gottesdienstes war, dem aber erhöhte Bedeutung zugemessen wurde, weil mit ihm bis zum Karfreitag die Glocken verstummen. Schon Amalarius<sup>9</sup> deutet den Brauch symbolisch und erblickt im Verstummen der Glocken ein Zeichen der Demut, in welcher die Kirche sich der Demut ihres Hauptes anschließen will. Im späteren Mittelalter deutete man es auf die Flucht der Apostel und Jünger, der von Christus berufenen Verkündiger des Evangeliums<sup>10</sup>. An Stelle der Glocken traten hölzerne Klappern, *crepitacula*, die zur Zeit Amalarius<sup>11</sup> in Rom auch außerhalb der Karwoche Verwendung fanden, *non propter aeris penuriam, sed propter vetustatem*. Amalarius war sich also bewußt, daß in der Verwendung solcher *crepitacula* ein alter

<sup>1</sup> Ep. 118 ad Januar. c. 7.<sup>2</sup> Drittes Konzil von Karthago (397) c. 29.<sup>3</sup> *Memoriale rituum* tit. IV, c. 1.<sup>4</sup> Duchesne, *Origines* 472 487.<sup>5</sup> *Rationale* l. 6, c. 75, n. 2.<sup>6</sup> *Ebb.* l. 6, c. 72, n. 3.<sup>7</sup> n. 1.<sup>8</sup> n. 24.<sup>9</sup> *De eccl. off.* l. 1, c. 12.<sup>10</sup> Durandus, *Rationale* l. 6, c. 72, n. 5.<sup>11</sup> *De eccl. off.* l. 4, c. 21. Vgl. über Glockensurrogate den Artikel von Münz in *Kraus, Realencyklopädie* I 622.

Brauch in der an alten Riten so reichen Formode sich erhalten hat. Der Klang der Hölzer, meint Amalar, sei demüthiger (humilior) als der Klang des Orgels und diene darum in den drei letzten Tagen der Formode dazu, Stillschweigen und Demüthigung darzustellen. Diese crepuscula haben übrigens nur den Zweck die Rücksingeladen zu erregen: an Stelle der Musikinstrumente können Klavierinstrumente zu gebrauchen sein, dies bei uns der Fall ist nicht vorgeschrieben. Zum Klavier in erweitert ist auch Orgelspiel erlaubt: während der übrigen Zeit der Messe aber verboten.<sup>1</sup>

Das Messformular des Gründonnerstags gedenkt vor allem in der Einleitung der Einlegung der heiligen Eucharistie und im Evangelium der Fußwaschung. Auch im Hanc igitur findet die Einlegung des heiligen Sakramentes Erwähnung. Im übrigen Messformular weicht der Text ab an das Ende vor: an das beinahe dem Sinne nach aus Gal 6 entnommene Incipit erinnern. Was im Offizium wird auch in der Messe der Verrat des Judas wiederum hervorgehoben; in der Oratio: Deus, a quo et Iudas reatus est peccatum hoc in der Prefatio: in qua nocte tradebatur, im Evangelium: cum Iudas iam misisset in eum ut traderet eum Iudas, in der Schrift ist der Jude von der heidnischen Tradition, des Verrates ist gedacht im Communioversus, und steht im abschließenden Wortlaute des Qui pridie, quam pro nostra omniumque salute tradiderat: nesci patetetur findet im noch die letzte Zeit des Judas erwähnt. — Dem Ostermontags Dextera Domini festi virtutem bezeugt Thierken<sup>2</sup> auf ein an diesem Tage abgehaltenes Taufinstrument und führt zum Beweise an, daß bei Taufbestellungen aus östlicher Zeit häufig die Worte Deus als Symbol der gnadenspendenden Tugenden sich abgedruckt findet; dazu kommt noch als weiterer Beleg angeführt werden, daß der Psalm 117, dem das Offizium entnommen ist, in der kirchlichen Synagoge der Tauf- und Auferstehungsfeierlichkeiten gewidmet ist. Doch scheint uns den Gründonnerstag dieser Vers hauptsächlich mit Rücksicht auf das Gebot des Herrn am Ölberg gewandt worden zu sein, wie der am Anthonianer Gregor d. Gr. nach hinzugefügten Worte: In tribulatione mea invocavi Dominum . . . Impulsi sunt exirem ut eaderem etc. davon. Da Dextera Domini festi virtutem erinnern darum wahrscheinlich an den Trost, den der Hölzer von seinem Vater auf sein dringliches Flehgebet hin am Ölberg empfing.

Die Rubrik des Missals schreibt vor: Hodie sacerdos consecrat duas hostias (bei uns drei: Hefen, wovon eine für das heilige Brot am Karfreitag bestimmt ist), alteram reservat pro die sequenti, in qua non celebratur Sacramentum. Dabei für die Präbiantenaltarmesse bestimmte konsekrierte Hostie liegt der Zelebrant in einen andern Reih, wendet darauf mit der Pathe, der Patene und dem Kelchbecken bedeckt wird. Separat wird mit heiligen Wandern zusammengelassen.<sup>3</sup> Hierauf findet die Kommunion des Klerus statt zur Erinnerung an das letzte Abendmahl und in Beobachtung der alten Sitte, wonach die Priester mit dem Priesterkonzelebranten und aus seiner Hand alsdann die heilige Kommunion empfangen. Am Schluß der Messe wird der Kelch mit dem Allerheiligsten in feuriger Prophezie an den Ort der Aufbewahrung übertragen. Während noch der erste eucharistische

<sup>1</sup> Caer. ep. l. 1, c. 28, n. 2.

<sup>2</sup> S. R. C. 4. März 1901; vgl. Schmid, Zeremoniale 585.

<sup>3</sup> Gelasianum ed. Wilson 88. Die Definition der missae ad vespem des Gelasianum 72—78 bestimmt sich ausschließlich mit dem Verrat des Judas, von der Schrift ausgehend, daß Judas noch das heilige Sakrament empfangen: Pasce ignem in mensa barbarum Iudam, et sustinet in mensa crudelem convivam!

<sup>4</sup> Lent and holy week 290.

<sup>5</sup> Memoriale rituum tit. IV, c. 1.

<sup>6</sup> n. 31.

diese Übertragung nur mit kurzen Worten (*servat de sancta usque in crastinum*) erwähnt, ist nach dem zehnten Ordo<sup>1</sup> dieselbe schon mit einer gewissen Feierlichkeit umkleidet. Noch vor Schluß der Messe mußte der jüngere der Kardinalpriester den Leib des Herrn übertragen *praecedentibus cum cruce et luminaribus et papilione desuper*, demnach in feierlicher Prozession. Über den Ort der Aufbewahrung bestimmt das *Caeremoniale episcoporum*: *Praeparandum igitur ornandumque erit aliquod sacellum intra ecclesiam, quo pulchrius magnificentiusque poterit, multis luminibus ornatum . . . et in eo altare cum sex candelabris ac cereis*. In größeren Kirchen wird sich diese Vorschrift des *Caeremoniale* stets befolgen lassen. Übrigens genügt nach einer Rubrik des *Missale* auch ein besonderer und entsprechend geschmückter Altar. Dieser Aufbewahrungsort führt in den Entscheidungen der Liturgikongregation den Namen *Sepulcrum*<sup>2</sup>. Diese Bezeichnung geht zurück auf die mittelalterliche Auffassung des *Triduum sacrum*. Schon zur Zeit des Amalar betrachtete man die drei letzten Tage der Karwoche als Erinnerung an die Grabesruhe des Herrn: *Salvatoris nostri humiliatio per sepulturam triduo celebratur*<sup>3</sup>. Auch Durandus<sup>4</sup> gegen Ausgang des Mittelalters sagt: *Ecclesia luget tribus diebus, quia tot diebus fuit Dominus in sepulchro*. Es ist demnach der mittelalterlichen Auffassung ganz entsprechend, den Ort, an welchem der Leib des Herrn während dieser Erinnerungszeit an die Grabesruhe aufbewahrt wird, *sepulcrum* zu nennen. — Nach der Reposition des heiligsten Sakramentes wird im Chore die Vesper gebetet, deren einzelne Psalmen sich leicht auf das Gebet Christi am Ölberg (vgl. die Antiphon *Calicem salutaris accipiam*) auf das sanftmütige Verhalten des Herrn während der schmählichen Vorgänge vor dem hohenpriesterlichen Tribunal (vgl. Antiphon *Cum his qui aderunt pacem erant pacificus*), auf seine Verlassenheit im Ölgarten und am Kreuze (vgl. Antiphon *Considerabam ad dexteram et videbam et non erat qui cognosceret me*) anwenden lassen.

e) Nach der Vesper wird die Entblößung der Altäre in folgender Weise vorgenommen: Der Celebrant stimmt vor dem Hauptaltare die Antiphon *Diviserunt* an, die psallierenden Kleriker fahren hierauf fort mit dem Psalm 21. Nun entfernt der Priester die Altartücher und das Antependium, nur Kreuz und Leuchter bleiben stehen. Zugleich nehmen Kleriker allen Schmuck des Chores, z. B. die Bekleidung der Chorstühle und die Bekleidung des Kredenzstisches, weg. Ist die *denudatio* des Hochaltars vollendet, so kommen die übrigen Altäre an die Reihe. Der Ursprung der *denudatio* darf wohl darin gesucht werden, daß früher überhaupt nach jeder Messfeier die Altartücher und der Schmuck des Altares, ja in ältester Zeit sogar der Altar selbst entfernt wurde. Diese alte Gepflogenheit hat sich nur mehr an diesem Tage erhalten. Die erste Nachricht von einer Entblößung der Altäre bringt der erste römische Ordo<sup>5</sup>: *A vespera autem huius diei nuda sint altaria usque in mane Sabbati*. Da die symbolische Deutung des Altares auf Christus Gemeingut der mittelalterlichen Symbolik war, so deutete man entsprechenderweise diese Zeremonie auf die Verlassenheit des Herrn<sup>6</sup> oder auf seine Entblößung am Kreuze<sup>7</sup>. Durandus<sup>8</sup> sieht in der *denudatio* dargestellt die Flucht der Apostel, die Entblößung Christi am Kreuze, an der Geißelsäule, die Entäusserung seiner Gottheit in seinem Leiden und Sterben. Dieser symbolischen Auffassung trägt auch die vorgeschriebene Rezitation

<sup>1</sup> n. 14.<sup>2</sup> S. R. C. 7. Dez. 1844, n. 2873 ad 2; 9. Dez. 1899, n. 4049 ad 1.<sup>3</sup> Amalar., *De eccl. off.* l. 4, c. 21.<sup>4</sup> *Rationale* l. 6, c. 72, n. 1.<sup>5</sup> n. 32. <sup>6</sup> So schon Amalar., *De eccl. off.* l. 1, c. 12.<sup>7</sup> Beletth, *Expl. div. off.* c. 104.<sup>8</sup> *Rationale* l. 6, c. 76, n. 1—3.



des Psalmes 21 in jeder Weise Rechnung. — An manchen Orten, besonders in Rom, hat sich noch die Abwaschung der Altäre am Gründonnerstag erhalten. Die Altäre werden auch in Rom nach der Vesper des Gründonnerstages entblößt, die feierliche Abwaschung der Altäre erfolgt erst nach der Matutin des Karfreitags in der Weise, daß zuerst Wein, der mit etwas Wasser vermischt ist, auf den Altar gegossen wird, worauf alle anwesenden Kleriker mit einem aus Holz gefertigten Aspergill den Altar waschen. Die Abwaschung der Altäre war ursprünglich dem römischen Ritus fremd; sie ist zum erstenmal erwähnt bei Isidor von Sevilla<sup>1</sup>, der auch der Abwaschung der Wände und des Fußbodens der Kirche, sowie der Kultgeräte gedenkt. Vielleicht verdankt dieser Ritus seinen Ursprung der für die Feier des Ostersfestes vorgenommenen gründlichen Reinigung des Gotteshauses, erhielt aber bald nur mehr zeremonielle Bedeutung. Amalarius sagt bereits: *Quamvis ornatui possit congruere lavatio eorum paschalis festivitatis, tamen non deest aliquid mysticum in eo.* Nach Durandus<sup>2</sup> erinnert das Abwaschen des Altares daran, daß Christus am Kreuze mit dem aus seiner Seite hervorquellenden Blute und Wasser besprengt war, durch welches das ganze Menschengeschlecht gereinigt wurde. Im Mittelalter pflegte man den über den Altar ausgegossenen Wein mit Zweigen noch vollends auf der ganzen Altarplatte zu verteilen, und in England ist es noch gegenwärtig üblich, die entblößten Altäre mit den am Palmsonntag geweihten Zweigen zu bestreuen. Durandus<sup>3</sup> erblickt in diesen Zweigen eine Erinnerung an die Dornenkrone des Herrn, an die Geißelschläge, an die Stöße, die der Heiland am Kreuze empfing.

2. Einen eigentümlichen Reiz und eine geheimnisvolle Weihe erhält der Gründonnerstag für jeden gläubigen Katholiken durch die Weihe der heiligen Öle<sup>4</sup>. Krankenöl, Katechumenenöl und heiliges Chrisma werden an diesem Tage bereitet und finden fortan in der Liturgie die mannigfachste Verwendung. Das *oleum catechumenorum* wird gebraucht bei der Weihe des Taufwassers, bei Spendung der Taufe, bei der Weihe der Priester, bei der Konsekration der Altäre. Des Chrisams bedient man sich bei der Weihe des Taufwassers, bei der Spendung der heiligen Taufe und Firmung, bei der Konsekration eines Bischofs, bei der Weihe der Patenen, Kelche und Glocken. Bei der letzten Ölung und Glockenweihe gebraucht man das *oleum infirmorum*. Wenn im Geiste die vielen Gnaden vergegenwärtigt werden, welche Gott durch diese heiligen Öle wirkt, dann ist auch die Freude der heiligen Kirche begreiflich, die trotz der dem Gedächtnis des Leidens Jesu gewidmeten Zeit dieser Freude in dem feierlichen Gloria in excelsis Ausdruck gibt. Der Gründonnerstag wurde von der Kirche zur Weihe der heiligen Öle außersehen, weil bei der heiligen Taufe und Firmung, die in der Ofternacht gespendet wurden, die heiligen Öle benötigt wurden. Da es uralte kirchliche Sitte war, wichtigere Segnungen nur innerhalb der Opferfeier vorzunehmen, eine solche aber am Karfreitag und Karfreitag nicht stattfand, so mußte sich der Gründonnerstag, wenn man die Weihe der heiligen Öle zeitlich nicht allzuweit von der Taufe trennen wollte, als Weihetag, als welcher er schon im Gelasianum erscheint, in

<sup>1</sup> De eccl. off. l. 1, c. 28.

<sup>2</sup> Rationale l. 6, c. 76, n. 5.

<sup>3</sup> Ebd. l. 6, c. 76, n. 6.

<sup>4</sup> Vgl. Köpfle, Die Weihe der heiligen Öle, historisch und liturgisch beleuchtet und erklärt im Katholik 1885, LXV u. LXVI; Franz, Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter I 334 ff.

erster Linie empfehlen. Die Weihe der heiligen Öle ist uralt<sup>1</sup>, wenn auch die ersten Formulare für die Weihe erst im Gelasianum zu finden sind<sup>2</sup>. Basilius d. Gr. steht nicht an, die Ölweihe auf apostolische Tradition zurückzuführen. Die Weihe selbst ist durch die Mitwirkung von zwölf Priestern, sieben Diakonen und sieben Subdiakonen, die regelmäßig den Kanonikern der Kathedrale entnommen werden sollen, liturgisch außerordentlich ausgezeichnet. Die Siebenzahl der Diakonen und ihr entsprechend jene der Subdiakonen war mit Rücksicht auf die in der Apostelgeschichte berichtete Wahl und Weihe der sieben Diakonen, die in der alten Kirche traditionelle. Zwölf Priester umgeben bei der Ölweihe den Bischof, wie einst die zwölf Apostel Christus den Herrn. Wie das Pontifikale angibt, gelten bei der Ölweihe Diakonen und Subdiakonen als Diener und Zeugen (*ministri et inspectores*), die Priester hingegen als Diener und Mitwirkende (*ministri et cooperatores*)<sup>3</sup>, ihre Mitwirkung aber besteht gegenwärtig nur mehr darin, daß sie über das zum Chrisam und Katechumenenöl bestimmte Öl hauchen<sup>4</sup> und wie der Bischof den geweihten Elementen Verehrung bezeigen durch das dreimalige Ave sanctum chrisma<sup>5</sup> bzw. sanctum oleum. Während der Messe befinden sich die Priester an beiden Seiten des Presbyteriums, ihr Angesicht zum Altare gewendet. Hinter ihnen stehen die sieben Diakonen, hinter diesen die sieben Subdiakonen an den Stufen des Presbyteriums. Wenn der Bischof im Kanon zu der Stelle *Per quem haec omnia, Domine, semper bona creas* gekommen ist, begibt er sich zu dem Sitze, der ihm in der Mitte des Presbyteriums bereitet ist, und beginnt die Weihe des Krankenöls<sup>6</sup>, das in einer mit Seide verhüllten Ampulle einer der sieben Subdiakonen herbeigebracht hat. Die Weiheformel besteht aus einem Gorgismus<sup>7</sup> und dem Gebete *Emitte, quaesumus Domine, Spiritum sanctum*<sup>8</sup>, worin auf das Öl vor allem die übernatürliche Kraft der Krankenheilung, aber auch jene der Seelenstärkung (*tutamen mentis et corporis*) herabgerufen wird<sup>9</sup>. Hierauf wird das geweihte Öl in die Sakristei zurückgetragen, der Bischof aber fährt in der Messe weiter; nach der Kommunion kehrt er wieder

<sup>1</sup> Tertullian (*De bapt. c. 7*) schreibt: *Egressi de lavacro perungimur benedicta unctione.*

<sup>2</sup> *De Spiritu sancto c. 27.*

<sup>3</sup> Nach dem zehnten römischen Ordo (n. 10) mußten die anwesenden Priester und Bischöfe mit dem Papste auch die Gorgismen und Weihegebete sprechen. Das eucharistische Weihegebet sprach der Papst *excelsa voce*, die assistierenden Priester und Bischöfe *submisso.*

<sup>4</sup> Eine halatio des Bischofs kennt schon Ordo rom. I, n. 31, der assistierenden Priester Ordo rom. X, n. 10.

<sup>5</sup> Ordo rom. X, n. 11.

<sup>6</sup> Dieses Krankenöl war ursprünglich nicht ausschließlich für die Spendung des heiligen Sakramentes der letzten Ölung bestimmt, sondern diente auch als Sakramentale für private Krankenheilungen; noch im 11. Jahrhundert bedienten sich desselben die Gläubigen zur Selbstsalbung (Franz, *Die kirchlichen Benedictionen I* 356). Das Volk brachte es zur Kirche mit (Ordo rom. I, n. 30) und erhielt es auch nach der Weihe wieder zurück.

<sup>7</sup> Ordo rom. vulg. Hittorp 58.

<sup>8</sup> Gelasianum ed. Wilson 70.

<sup>9</sup> Die Formel des Gelasianum erinnert noch an den privaten Gebrauch des Krankenöles, wenn es heißt: *Sit omni ungenti, gustanti, tangenti tutamen etc.*

zu seinem Sitze in der Mitte des Presbyteriums zurück, wo er die Weihe des Krankenöls vornahm. Jetzt werden in feierlicher Prozession das für das Katechumenenöl und den Chrisam bestimmte Öl und der Balsam vor den Bischof gebracht: voran schreitet ein Acolyth mit dem Rauchfaß, ihm folgt der Subdiacon mit dem Prozessionskreuz, zwei Sänger, sechs Subdiaconen, fünf Diaconen, dann ein den Balsam tragender Subdiacon, hinter ihm zwei Diaconen, von welchen der zur Rechten gehende die das Öl für den Chrisam enthaltende und mit weißer Seide bedeckte Ampulle, der andere das Öl für das Katechumenenöl trägt; den Schluß der Prozession bilden die zwölf Priester. Unter dem Gesange des Hymnus *Audi iudex mortuorum*, der dem 10. Jahrhundert entstammt<sup>1</sup> und besonders die Wirkungen der heiligen Taufe und Firmung erwähnt (*Lota mente sacro fonte etc.*) und um ihren vollen Erfolg fleht (*Praesta lucem, claude mortem etc.*), werden Öl und Balsam vor den Bischof gebracht, der sofort mit der Konsekration des Chrisams beginnt, indem er zunächst den Balsam segnet und ihn alsdann in einem kleineren Gefäße mit etwas Öl vermischt, wobei er das Gebet *Oremus Dominum Deum nostrum omnipotentem*<sup>2</sup> spricht. Dreimal hauchen jetzt der Bischof und die zwölf Priester über das Ölgefäß und deuten damit äußerlich an, was sie in dem darauffolgenden Exorzismus<sup>3</sup> und in dem feierlichen eucharistischen Weihegebete<sup>4</sup>, das ausschließlich die Verwendung des Chrisams bei der heiligen Firmung berücksichtigt, ersehen: *Fiat omnibus, qui ex te ungenti sunt, in adoptionem filiorum per Spiritum sanctum . . . sancti Spiritus ei admiscere virtutem*. Nach dem eucharistischen Gebete schüttet der Bischof die vorher bereitete Mischung des Balsams und des Öles in die größere Ampulle<sup>5</sup>, dann verehrt er den heiligen Chrisam durch das dreimalige *Ave sanctum chrisma* und küßt in dankbarer Erwägung der Gnaden, die durch den Chrisam gewirkt werden, die Ampulle. Das gleiche thun der Reihe nach einzeln die zwölf Priester. An die Weihe des Chrisams schließt sich die Weihe des Katechumenenöles, welche der Bischof in dem Exorzismus *Exorcizo te . . . ut in hac invocatione individuae Trinitatis*<sup>6</sup> etc. und dem Gebete *Deus incrementorum*<sup>7</sup>, in welchem er vor allem bittet, es möge durch die Salbung mit Öl jegliche Anfechtung der Taufkandidaten durch den bösen Feind zu nichte werden. Wie bei der Chrisamweihe wird vom Bischof und den anwesenden zwölf Priestern über das Öl zuerst in Kreuzesform gehaucht, das geweihte Öl mit dem *Ave sanctum oleum* und durch Ruß liturgisch verehrt und dann mit dem heiligen Chrisam in Prozession, während welcher der zweite Teil des Hymnus *Audi iudex mortuorum* gesungen wird, in die Sakristei zurückgebracht.

Den Abschluß der Ceremonien des Gründonnerstags bildet die Fußwaschung, *Mandatum* genannt, weil zu Beginn derselben die Antiphon:

<sup>1</sup> Dreves, Ein Jahrtausend lateinischer Hymnenbildung II 62.

<sup>2</sup> *Ordo rom. vulg.* Hittorp 60.

<sup>3</sup> *Gelasianum ed. Wilson* 71.

<sup>4</sup> *Ebd.* 72.

<sup>5</sup> Während des ganzen Mittelalters erfolgte die Vermischung des Balsams und des Öles vor der Messe in der Sakristei.

<sup>6</sup> *Gelasianum ed. Wilson* 72.

<sup>7</sup> *Ebd.* 70 (steht vor der Prästation der Chrisamweihe).



„Ein neues Gebot (*mandatum novum*) gebe ich euch, daß ihr einander liebet, wie ich euch geliebt habe, spricht der Herr“<sup>1</sup>, gesungen wird. Schon die 17. Synode von Toledo (694) schließt diejenigen Priester und Bischöfe, welche es am Gründonnerstag unterließen, die Fußwaschung an ihren Untergebenen zu vollziehen, aus der Kirche aus. In der römischen Kirche ist das Mandatum zuerst durch den zehnten römischen Ordo<sup>2</sup> bezeugt: Pontifex . . . facit mandatum duodecim subdiaconorum; nach Angabe des zwölften Ordo<sup>3</sup> wusch der Papst nach der Messe zwölf Subdiakonen, nach der Mahlzeit dreizehn Armen die Füße<sup>4</sup>. Der 14. römische Ordo<sup>5</sup> spricht von zwölf Diakonen oder Kaplänen, denen der Papst nach der Messe die Füße wusch. Im 15. Jahrhundert aber ist bereits die jetzige Sitte in Rom nachzuweisen, wonach der Papst die Fußwaschung an dreizehn Armen vornimmt. Auch das *Caeremoniale episcoporum*<sup>6</sup> spricht von dreizehn Kanonikern oder dreizehn Armen, an denen der Bischof das Mandatum zu vollziehen habe. Warum man gerade die Zahl 13 wählte, sucht<sup>7</sup> man durch den Hinweis auf eine alte römische Sitte zu erklären, wonach der Papst täglich dreizehn arme Priester speiste in Erinnerung an ein Wunder, das sich unter Gregor d. Gr. ereignete. Gregor d. Gr. soll nämlich die Gewohnheit gehabt haben, täglich zwölf Arme zu bewirten; gewissermaßen zum Lohne für seine Mildthätigkeit sei dem Papste einmal bei dieser Gelegenheit ein Engel in Gestalt eines (dreizehnten) Armen erschienen, weshalb man zum Gedächtnis dieses Wunders fortan dreizehn Armen die tägliche Mahlzeit gewährte und darum auch jenen dreizehn Armen, die gerade am Gründonnerstag gespeist wurden, die Füße wusch. — Zu Beginn der Zeremonie der Fußwaschung singt der Diakon den evangelischen Bericht über die Fußwaschung. Dann wäscht der Priester, der das Pluviale abgelegt hat, den einzelnen Personen, die zur Fußwaschung bestimmt wurden, den rechten Fuß, trocknet hierauf denselben ab und küßt ihn. Während der Fußwaschung werden verschiedene Antiphonen gesungen, die größtenteils dem Berichte über die Fußwaschung (Jo Kap. 13) entnommen sind. Die Antiphon *Ubi charitas et amor, Deus ibi est* und die darauffolgenden Verse sind ein Teil des aus dem 9. Jahrhundert stammenden Hymnus *Congregavit nos in unum Christi amor*<sup>8</sup>, der einen Lobpreis der brüderlichen Liebe und Eintracht in einzigartiger Form bietet. Ist die Fußwaschung vollendet, so spricht der Priester nach einleitenden Versikeln eine Oration, in welcher er um die volle Entsündigung der Seele fleht (*omnium nostrum interiora laventur peccata*), welche durch die äußere Fußwaschung bereits der Heiland angedeutet hatte.

## § 60. Der heilige Karfreitag.

Der Karfreitag ist in der katholischen Kirche ein Tag ernster Trauer. „Dieser Tag“, heißt es in den Apostolischen Konstitutionen<sup>9</sup>, „ist ein Tag der Trauer, nicht ein Tag der Festesfreude; darum enthaltet euch von jeder Speise

<sup>1</sup> Jo 13, 34.<sup>2</sup> n. 12.<sup>3</sup> n. 25.<sup>4</sup> n. 27.<sup>5</sup> n. 91.<sup>6</sup> L. 2, c. 24, n. 2.<sup>7</sup> Gavantus, *Thesaurus sacrorum rituum* P. IV, tit. VIII.<sup>8</sup> Der vollständige Text bei Dreves, *Analecta hymnica* XII 24.<sup>9</sup> V 28.

bis zum nächtlichen Hahnschrei. Denn der Herr sagt, von sich selber sprechend: Wenn der Bräutigam von ihnen genommen sein wird, dann werden sie fasten in jenen Tagen.“ Wohl ist es wahr, daß Christus durch seinen Tod am Kreuze, dessen der Karfreitag gedenkt, durch sein Blut, das er an diesem Tag vergossen, uns erlöst hat, und so dankbar wir uns dessen erinnern, so muß doch der Blick auf den dornengekrönten, durch Geißelhiebe zerfleischten, entblößt am Kreuze hängenden Heiland in mitfühlenden Herzen die Festesfreude unterdrücken und den Ernst und die Trauer erregen, der die Eigentümlichkeit der katholischen Karfreitagsliturgie von jeher gewesen.

Die Liturgie des Karfreitags beginnt mit der Trauermette, die in Struktur und Eigentümlichkeiten ganz der Mette des Gründonnerstags gleicht. Der Morgengottesdienst des Karfreitags besteht aus drei, wohl voneinander zu unterscheidenden Theilen: a) aus dem Gebetsgottesdienst, bestehend aus Lesungen (Passion), Gesängen und den allgemeinen Fürbittgebeten (orationes solemnes), b) aus der Verehrung des heiligen Kreuzes, c) aus der missa praesanctificationum, die ursprünglich lediglich ein einfacher Kommunionritus war. Ihr geht die feierliche Übertragung des Leibes des Herrn vom Aufbewahrungsorte an den Altar vorher. Am Karfreitag kommuniziert gegenwärtig nur mehr der Priester, früher (in Deutschland noch im 15. Jahrhundert) auch das Volk. Die übrig gebliebenen Partikeln wurden an einem besondern Orte aufbewahrt. Diese Art der Aufbewahrung nannte man schon im 10. Jahrhundert „begraben“ sepelire, den Ort der Aufbewahrung heiliges Grab.

a) Die Psalmen der Karfreitagsmette, welche von der Kirche speziell für diesen Tag ausgewählt wurden, führen uns in die Seelenstimmung des am Kreuze hängenden Erlösers ein. Die Mächtigen der Erde (Ps 2) taten sich zusammen wider den Heiland (Astiterunt reges terrae etc.) und glaubten schon, als Jesus am Kreuze angenagelt war, gesiegt zu haben. Allein Christus ist König, gesetzt von Gott über Sion, seinen heiligen Berg; zu seinem am Kreuze hangenden Sohne spricht der Herr: „Begehre von mir, so will ich dir geben die Heiden zu deinem Erbe und zu deinem Eigentum die Enden der Erde.“<sup>1</sup> Wohl hat der Heiland am Kreuze (Ps 21) in äußerster Seelennot und Gottesverlassenheit ausgerufen: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“<sup>2</sup>; wohl schüttelten diejenigen, die ihn sahen, das Haupt<sup>3</sup>, denn ein Wurm war er und kein Mensch, der Leute Spott und die Verachtung des Volkes<sup>4</sup>, aber sein Gebet<sup>5</sup> fand Erhörung; durch seinen Kreuzestod hat er verdient, daß „zu dem Herrn zurückkehren alle Enden der Erde . . ., denn das Reich ist des Herrn“<sup>6</sup>. Der folgende Psalm 26 gibt der Zuversicht zu Gott, die den Gekreuzigten beseelte, Ausdruck: „Er hat erhoben mein Haupt über meine Feinde“<sup>7</sup>, zunächst als er vom Kreuze herab auf die ihn umgebenden Feinde, die Schriftgelehrten und Pharisäer, blickte, nachmals aber, als Gott ihm in der Verherrlichung seiner menschlichen Natur einen Namen gab, der da ist über alle Namen. In der zweiten Nocturn klagt im 37. Psalm der Erlöser über die Wunden, die er an seinem heiligen Leibe unserer Sünden wegen trug: „Es ist nichts Gesundes an meinem Fleische vor dem Angesichte deines Zornes . . ., denn meine Missetaten (unsere Sünden, die er auf sich genommen)

<sup>1</sup> Ps 2, 8.<sup>2</sup> Ps 21, 2. Mt 27, 46.<sup>3</sup> Ps 21, 8.<sup>4</sup> Ps 21, 7.<sup>5</sup> Ps 21, 20.<sup>6</sup> Ps 21, 28—29.<sup>7</sup> Ps 26, 6.

haben mein Haupt überstiegen, und gleich einer schweren Bürde lasten sie auf mir“<sup>1</sup>, ferner klagt er über seine Verlassenheit: „Die bei mir waren (d. h. die heiligen Apostel und Jünger), sind ferne gestanden.“ Petrus autem a longo secutus est<sup>2</sup>. Der 39. Psalm schildert den Opfergehorsam des Heilandes: „Brandopfer und Sündopfer hast du nicht begehrt“; da sprach ich: „Siehe, ich komme“<sup>3</sup>, und das, was er für den Heiland in sich schloß: „Denn ich bin umgeben von Unglück, dessen keine Zahl ist“; „ich aber bin ein Bettler und arm“<sup>4</sup>. Auch im 53. Psalm dringt des Erlösers Stimme vom Kreuze zu uns: „Denn Fremde haben sich erhoben wider mich, und Starke haben meiner Seele nachgetrachtet.“<sup>5</sup> „Errette mich von meinen Feinden“, so fleht der Gefreuzigte im 58. Psalm<sup>6</sup> (der dritten Nocturn), und erwähnt zugleich den Fluch, der sie getroffen, den sie selbst auf ihr Haupt herabgezogen: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder.“<sup>7</sup> Ein Gebet in großer Verlassenheit bietet der Psalm 87, den die Kirche dem Heiland am Kreuze in den Mund legt: „Deine Schrecken verwirren mich, umgeben mich wie Wasser den ganzen Tag, umgeben mich allzumal. Entfernt hast du von mir den Freund und den Nächsten und meine Bekannten von meinem Glende.“<sup>8</sup> Was im Psalm 93 der Psalmist vorausgesagt: „Sie werden nachstellen der Seele des Gerechten und unschuldig Blut verdammen“<sup>9</sup>, hat sich am Kreuze vollzogen — aber der Herr hat die Bitte seines Sohnes um Bestrafung seiner Feinde erfüllt, „er wird vergelten ihre Ungerechtigkeit und in ihrer Bosheit sie vertilgen“<sup>10</sup>. — Von den Lektionen der ersten Nocturn, die den Klagekliegern entnommen sind, gilt das bei der Gründonnerstagsmesse Gesagte. In den Lesungen der zweiten Nocturn wird der Vers 3 des Psalmes 63: „Du schüttest mich vor der Versammlung der Bösen“, nach Augustins Erklärung auf den Heiland gedeutet, den die Juden nur dem Leibe nach töten konnten, als sie „ihre Zungen schärfen wie ein Schwert“<sup>11</sup> und ausriefen: „Kreuzige ihn, kreuzige ihn.“ In den Lesungen der dritten Nocturn, die dem Hebräerbrieфе entnommen sind, wird uns der Heiland als Hoherpriester, sein Kreuzesopfer als das große Veröhnungsoffer geschildert.

b) Die alte Gewohnheit der römischen Kirche, an den Stationstagen nur einen mit Lesungen verbundenen Gebetsgottesdienst zu halten, hat sich nur mehr am Karfreitag erhalten. Zu Beginn der Zeremonien ist der Altar von allen Tüchern entblößt, kein Licht brennt auf demselben. Der Zelebrant, am Altare angelangt, wirft sich in Demut an den Stufen des Altares auf sein Angesicht nieder. Alle diese Riten erinnern an uralte gottesdienstliche Gebräuche. Die Zurüstung des Altares erfolgte ursprünglich überhaupt erst bei Beginn der Messe, wo die Diakonen oder andere Kirchendiener den Altar herbeibrachten und bekleideten. Auch jetzt noch schreibt die Rubrik vor, daß, während der Zelebrant vor dem Altare hingestreckt ist, die Acolythen ein Altartuch über den Altar breiten. Am Altare brennt kein Licht, weil erst im 2. Jahrtausend die Leuchter auf den Altar gestellt wurden, während sie früher neben dem Altare sich befanden, wohin sie die Acolythen bei Beginn des Gottesdienstes zu stellen pflegten. Die Prostration zu Beginn, die am Karfreitag ein so ergreifender Ausdruck unseres Schuldbewußtseins ist, war in der alten Kirche keineswegs so selten wie gegenwärtig, scheint vielmehr zu Beginn einer jeden feierlichen Messe vorgenommen worden zu sein. Daran erinnert noch der Ausdruck: surgit ab oratione, der in einigen älteren römischen Ordines<sup>12</sup> von dem Gebete des Papstes am Anfang der Messe gebraucht wird. — Nachdem sich der Zelebrant vom Gebete erhoben, beginnt ein

<sup>1</sup> Ps 37, 4—5.<sup>2</sup> Mt 14, 54.<sup>3</sup> Ps 39, 7—8.<sup>4</sup> Ps 39, 13 18.<sup>5</sup> Ps 53, 5.<sup>6</sup> Ps. 2.<sup>7</sup> Mt 27, 25.<sup>8</sup> Ps 87, 17—19.<sup>9</sup> Ps 93, 21.<sup>10</sup> Ps 93, 23.<sup>11</sup> Ps 63, 4.<sup>12</sup> III, n. 8; vgl. auch II, n. 5; I, n. 8. Vgl. Thurston, Lent and holy week 333.



Lektor sofort mit der Lesung. Incipit hoc officium a lectionibus, quia in primitiva ecclesia omnis missa a lectionibus inchoabat, sagt Durandus<sup>1</sup>. Den Inhalt der ersten, aus dem Propheten Osee<sup>2</sup> genommenen Lesung bildet die Ankündigung der Erlösung für das Volk Israel. Israel hat gesündigt, darum wird es in die Knechtschaft geschleppt. Aber in ihrer Trübsal, so sagt der Prophet vorher, werden sie sich zum Herrn aufmachen und sagen: Kommet, laßt uns zurückkehren zu dem Herrn; denn er selbst hat uns gefangen, er wird uns auch erlösen; geschlagen, so wird er uns auch heilen. Er wird uns beleben nach zwei Tagen, und am dritten Tage uns erwecken, damit wir ihm leben.“ Wenn die Kirche am Karfreitag diese Lesung vorschreibt, so will sie, daß wir unsern Blick auf Jesus lenken, der alle unsere Sünden auf sich genommen, den die Rottte der Häsker darum nach dem Willen Gottes in die Gefangenschaft fortführte, den die Geißelhiebe am ganzen Körper trafen. Doch nach zwei Tagen belebte ihn der Herr in der glorreichen Auferstehung. Wie der Opfertod des Heilandes, so war auch seine Auferstehung ein Beweis der Barmherzigkeit des Herrn gegen das Menschengeschlecht; denn das Lamm Gottes, welches unsere Sünden trug, ist auch der Erstling der Auferstandenen. Diese Barmherzigkeit des Herrn sollen wir aber nicht durch Baskelmur mißbrauchen, wie es einst Israel getan, weshalb der Herr klagt: „Eure Barmherzigkeit (d. h. eure fromme Gesinnung) ist wie eine Morgenwolke, wie der Morgentau, der dahinschwindet.“<sup>3</sup> Denn sonst erfüllt sich auch an uns die Drohung des Herrn: „Darum töte ich sie durch die Worte meines Mundes, und das Gericht über dich wird wie das Licht hervorbrechen.“<sup>4</sup> Der folgende Traktus schildert mit den Worten des Propheten Habakuk<sup>5</sup> das Erscheinen des Herrn zum Gerichte; nicht mehr in Verachtung, wie jetzt am Kreuze, sondern in Majestät wird er sich der Welt zeigen: „Es bedeckt seine Majestät die Himmel, und seines Lobes voll ist die Erde.“<sup>6</sup> Es folgt das Gebet Deus, a quo et Iudas<sup>7</sup>, in welchem für die Glieder der Kirche um Abwendung des schrecklichen Loses des Judas und um die Gnade der dereinstigen seligen Auferstehung, gebetet wird. Daran reiht sich die vom Subdiakon vorgetragene Lesung aus dem Buche Exodus<sup>8</sup>, welche vom Osterlamm der Juden, dem Typus des wahren Osterlammes Jesus, handelt. Im Traktus, der beinahe den ganzen Psalm 139 enthält, klagt der Heiland über die Wut seiner Verfolger, die gegen ihn ihre Zungen spitzten, unter deren Lippen Otterngift ist, die ihm Schlingen legen; ihnen gegenüber ist seine einzige Waffe sein Vertrauen auf den Herrn. Als evangelische Lesung trifft am Karfreitag die Passionsgeschichte nach Johannes, wohl deshalb, weil in der traditionellen Reihenfolge der Evangelisten Johannes an letzter Stelle steht. Das Mittelalter aber wußte auch diesen Umstand tiefer umzudeuten. Die Passion des hl. Johannes wird, wie man im Mittelalter es ansah<sup>9</sup>, gelesen, weil Johannes der Kreuzigung anwohnte und unter dem Kreuze aushielt. Weil ferner uns am Karfreitag die Kreuzigung des Herrn vor Augen geführt wird, so geschieht dies am besten durch jenen Evangelisten, der selbst Augenzeuge war und auf diese seine Eigenschaft sich ausdrücklich beruft. — Auf die Lesungen folgt das allgemeine Gebet, die oraciones sollempnes, wie sie der Ordo von St-Amand<sup>10</sup> nennt. Weil diese Gebete, welche die alte oratio fidelium darstellen<sup>11</sup>, auch bei anderer Gelegenheit, wenn nicht bei jedem feierlichen Gottesdienste

<sup>1</sup> Rationale l. 6, c. 76, n. 2.<sup>2</sup> 6, 1—6.<sup>3</sup> Oj 6, 4.<sup>4</sup> Oj 6, 5.<sup>5</sup> 3, 1 ff.<sup>6</sup> Hab 3, 3.<sup>7</sup> Gelasianum ed. Wilson 74.<sup>8</sup> 12, 1 ff.<sup>9</sup> Durandus, Rationale l. 6, c. 77, n. 8.<sup>10</sup> Duchesne, Origines du culte chrétien 474. Der vollständige Text Gelasianum ed. Wilson 75 ff.<sup>11</sup> Darüber des näheren in der speziellen Liturgik.

gebraucht wurden (noch im 9. Jahrhundert wurden sie bei der Messe des Mittwochs in der Karwoche gesprochen<sup>1</sup>), so fehlt ihnen jegliche spezielle Beziehung auf das Tagesgeheimnis. Es ist jedoch eine durchaus angemessene Anordnung, wenn die Kirche gerade für den Karfreitag diese Gebete beibehalten hat. Denn es eignet denselben ein im höchsten Grade universeller Charakter: es wird gebetet für die geistliche und weltliche Obrigkeit, für alle Stände der Kirche vom Papst angefangen bis herab zu den letzten hierarchischen Graden, um Beseitigung aller Sorgen der Glieder der Kirche. Selbst jener, die noch nicht ihre vollberechtigten Glieder sind, der Katechumenen, oder jener, die aus Unwissenheit oder Verstocktheit der Kirche ferne bleiben, wie der Heiden, Juden, Häretiker, Schismatiker, gedenkt das Gebet der Kirche. Ein solches universelles Gebet entspricht der universellen Bedeutung des Kreuzesopfers, das der Herr für alle ohne Ausnahme am ersten Karfreitag dargebracht. Christus, sagt Durandus<sup>2</sup>, oravit pro inimicis et amicis, ideo ecclesia similiter orat pro omnibus. Den einzelnen Gebeten geht immer eine Aufforderung mit Angabe des Inhaltes voraus, worauf das ursprünglich ein längeres Knien ankündigende *Flectamus genua* folgt, das nur bei dem Gebete für die Juden, die den Heiland durch Kniebeugung verhöhnten, unterbleibt, zum Ausdruck des Abscheues, wie Amalarius<sup>3</sup> sagt, vor jedem in heuchlerischer Absicht verrichteten, wenn auch an sich guten Werke.

c) Mit den *orationes solemnes* ist der erste Teil der Karfreitagszeremonien abgeschlossen. Die nun folgende *adoratio crucis* ist ein durchaus selbständiger Bestandteil derselben, der höchst wahrscheinlich in Nachahmung der Gebräuche der Kirche von Jerusalem Eingang in die römische und in andere Kirchen des Abendlandes gefunden hat. Nach dem Berichte der aquitanischen Pilgerin fand die *adoratio crucis* in Jerusalem am Morgen des Karfreitags statt. Der Bischof nimmt Platz auf einer hinter dem gewöhnlichen Aufbewahrungsorte des Kreuzes (*post crucem*) errichteten *cathedra*. Vor ihm ist ein mit einem Linnenuch bedeckter Tisch, auf welchen das aus seinem silbernen und vergoldeten Behältnis genommene heilige Kreuz gelegt wird. Der Klerus und das ganze Volk treten nun heran und berühren mit Stirn und Augen, nicht aber mit der Hand das heilige Kreuz, das, um Diebstahl von Partikeln zu verhindern, der Bischof mit seinen Diakonen scharf bewacht. Diese Verehrung des wirklichen Kreuzes hat jedenfalls Veranlassung gegeben, die gleiche *adoratio* auch den größeren und kleineren Partikeln des heiligen Kreuzes zu erweisen, die bald nach Auffindung des Kreuzes in allen Kirchen zu treffen waren. Noch Amalarius<sup>4</sup> spricht von solchen, welche nur das wahre Kreuz verehren wollen, fügt aber hinzu: *Utinam in omnibus ecclesiis haberetur, prae caeteris merito veneraretur. Quamvis omnis ecclesia eam (sc. crucem) non possit habere, tamen non deest eis virtus sanctae crucis in eis crucibus, quae ad similitudinem Dominicae crucis factae sunt.* — Die *adoratio crucis* wird in den römischen Ordines verschieden beschrieben. Der *Ordo* von St-Amand<sup>5</sup> (8. Jahrhundert) sagt einfach: *Orationes solemnes faciunt et adorant sanctam crucem*, der *Ordo* von Einsiedeln<sup>6</sup> (8.—9. Jahrhundert) erzählt, daß der Papst am Karfreitagnachmittag der Prozession anwohnte, die das heilige Kreuz vom Lateran nach S. Croce verbrachte, wo dasselbe von ihm und dem gesamten Klerus verehrt wurde. An diese Verehrung des Kreuzes schloß sich dann erst der Gebetsgottesdienst an, der bei uns und in den übrigen älteren Ordines der *adoratio crucis* vorausgeht. Bei der Prozession schritt der Papst, wie der genannte *Ordo* bemerkt, *discalceatus tam ipse quam reliqui ministri sanctae ecclesiae.*

<sup>1</sup> *Ordo rom.* I, n. 28.<sup>2</sup> *Rationale* I. 6, c. 77, n. 12.<sup>3</sup> *De eccl. off.* I. 1, c. 13.<sup>4</sup> *Ebd.* I. 1, c. 14.<sup>5</sup> Duchesne, *Origines* 474.<sup>6</sup> *Ebd.* 488.

Dieses Zeichen demüthiger Bußgesinnung hat die Kirche auch jetzt noch beibehalten, wenn sie anordnet, daß vor der Kreuzverehrung der Zelebrant seine Schuhe abzulegen hat. Der zehnte römische Ordo<sup>1</sup> erwähnt zum erstenmal, daß das Kreuz dem Volke gezeigt wird, im 14. römischen Ordo<sup>2</sup> ist bereits die allmähliche Enthüllung des Kreuzes, so wie sie in unsern Kirchen vollzogen wird, beschrieben. — Der Akt der Adoration des Kreuzes wird in den Ordines häufig nicht näher geschildert; doch sagt schon der Ordo von Einsiedeln: Prostrernit se (sc. pontifex) ante altare ad orationem et postquam surgit, osculatur eam. In der Prostration, welche notwendig ist, weil das Kreuz gewöhnlich an den Stufen des Altars liegt, und in dem Fuß des Kreuzes besteht noch gegenwärtig der Akt der Verehrung, wie schon zu den Zeiten Amalari<sup>3</sup>, welcher schreibt: Prosternimus ante crucem, ut fixa humilitas mentis per habitum corporis demonstretur. In drei Abständen niederkniennd naht sich nach Vorschrift der jetzigen Liturgie der Klerus zur Verehrung des Kreuzes, was bereits der Ordo romanus vulgatus<sup>4</sup>, der für eine jede der drei Kniebeugungen ein eigenes längeres Gebet biefet, voraussetzt.

Die Gefänge bei der adoratio crucis weisen sämtlich ein hohes Alter auf. Das *Ecco lignum crucis*, welches bei der Enthüllung des Kreuzes dreimal stets in höherer Tonlage gesungen wird, begegnet uns schon im ersten römischen Ordo; doch wird es hier nicht bei der Enthüllung, sondern während der Verehrung des Kreuzes gesungen und öfters, je nach der größeren oder geringeren Zahl der Verehrenden, wiederholt. Doch schon der zehnte Ordo<sup>5</sup> gibt die Bestimmung, daß nach der Adoration des Kreuzes der Bischof dieses dem Volke zeigt und dabei das *Ecco lignum crucis* singt, der 14. Ordo<sup>6</sup> kennt bereits die dreimalige Wiederholung in höherer Tonlage. Spielt sich bei der Enthüllung des Kreuzes gewissermaßen der Akt der Kreuzigung vor unsern Augen ab, so spricht in den nun folgenden Improperien (= Vorwürfe, Klagen) vom Kreuze herab der göttliche Heiland zu uns, klagt über die Undankbarkeit seines Volkes Israel, das ihm diese Leiden zugefügt. Von der Antitipese ist in diesen Improperien wirksamster Gebrauch gemacht: Ich habe dich herausgeführt aus Aegypten — du bereitest das Kreuz deinem Erlöser; ich schlug deinetwegen die Erstgeburt der Aegypter — du überlieferst mich Geißelschlägen; ich habe vor dir das Meer geöffnet — du öffnest meine Seite; ich tränkte dich mit Wasser aus dem Felsen — du mich mit Galle und Essig. Noch mehr aber als der in Worten ausgedrückte Gegensatz wirkt jener, der sich dem betrachtenden Auge erschließt. Wir sehen den Heiland blutüberströmt am Kreuze hängen: Non est species ei, neque decor . . . vidimus eum . . . despectum et novissimum virorum, virum dolosum, wir hören seine klagende Stimme in den Vorwürfen, die er an sein Volk richtet, aber mit den Augen des Glaubens erblicken wir seine Gottheit, die sich nur für kurze Zeit verborgen hat unter der unscheinbaren Knechtsgestalt, und darum huldigen wir dem am Kreuze hängenden Menschensohn mit dem Huldigungsruf des lateinisch und griechisch gesungenen Trisagion (welches nach den drei ersten Improperien wiederholt wird, während nach den folgenden stets *Popule meus, quid feci tibi?* wiederkehrt): Heiliger Gott, der jetzt als Opferlamm für die Sünden der Welt gekreuzigt ist, starker Gott, der verwundet ist um unserer Missetaten willen, zerschlagen um unserer Sünden willen<sup>7</sup>, der Mann der Schmerzen, der Schwachheit erfahren<sup>8</sup>, unssterblicher Gott, der sich unsertwegen bis zum Tode am Kreuze erniedrigte. „Erbarme dich unser“, ertönt am Schlusse dieses Trisagion, nämlich wenn du als Richter einmal erscheinst. An das Gericht erinnert das *Popule meus* noch in besonderer Weise; denn diese Worte bilden bei dem Propheten Michäas<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> n. 14.<sup>2</sup> n. 93.<sup>3</sup> De eccl. off. l. 1, c. 14.<sup>4</sup> Hittorp 65.<sup>5</sup> n. 14.<sup>6</sup> n. 93.<sup>7</sup> Jf 53, 5.<sup>8</sup> Jf 53, 3.<sup>9</sup> 6, 3.



dem sie entnommen sind, die Einleitung und Begründung des Strafgerichtes, das der Prophet über Israel verkündet: „Darum fang' ich an, mit Verderben dich zu schlagen um deiner Sünden willen.“<sup>1</sup> — Das *Popule meus* mit dem daran sich reihenden *Trisagion* erscheint in der Karfreitagsliturgie zum erstenmal im Pontifikale des Bischofs Prudentius von Troyes (846—861)<sup>2</sup>, in die römische Liturgie kam es erst ungefähr im 11. Jahrhundert<sup>3</sup>. Der Huldigungsruf des *Trisagion*, welcher in der griechischen Liturgie schon im 5. Jahrhundert auftritt, hat seinen Weg auch in die gallikanische Messe gefunden (*Aius*) und wurde so volkstümlich, daß er selbst nach der Verdrängung der gallikanischen Liturgie durch die römische Messe wenigstens an diesem einen Tage des Kirchenjahres sich erhalten konnte. Da Griechisch und Lateinisch ursprünglich die beiden Weltsprachen waren, die im römischen Reiche jedermann verstand, so kann der Gesang des *Trisagion* in den beiden Sprachen als symbolischer Ausdruck der Huldigung aufgefaßt werden, welche die auf der ganzen Welt verbreitete katholische Kirche ihrem Erlöser darbringt. — Die folgenden Gesänge *Crucem tuam adoramus*<sup>4</sup> mit einem Verse des Psalmes 66<sup>5</sup> sowie der Kreuzeshymnus *Pango lingua gloriosi lauream certaminis* mit dem Refrain *Crux fidelis*<sup>6</sup> wurden gelegentlich der *adoratio crucis* schon im 9. bzw. 10. Jahrhundert gesungen. Wenn wir uns darin direkt an das Kreuz wenden (*Crucem tuam adoramus, Crux fidelis*), so erklärt dies genügend die Erklärung des hl. Thomas<sup>7</sup>: *Crucem alloquimur et deprecamur quasi ipsum Christum!* Unter diesem Gesichtspunkt erscheint der stets wiederkehrende Refrain *Crux fidelis* gleichfalls als eine Huldigung des Gekreuzigten, der den Kreuzestamm zum Baume machte, der die ganze Welt beschattet, unter welchem alle Zuflucht und Ruhe finden können, während der Psalm 66 als dringliche Bitte erscheint, die am Kreuze erworbene Gnade, die hier unter dem Bilde des Lichtes erscheint, bis an die äußersten Grenzen der Erde ausströmen zu lassen.

d) Die heutige *missa praesantificatorum* ist nichts anderes als ein Kommunionritus, der nach den ältesten Berichten sehr einfach gestaltet war, höchst wahrscheinlich aus jenem Ritus hervorging, den man im christlichen Altertum bei der Kommunion in den Privathäusern beobachtete. Dem Berichte des Gelasianums<sup>8</sup> zufolge gingen nach Beendigung der *orationes solemnes* Diakonen in das Sakrarium. *Procedunt cum corpore et sanguinis (!) Domini quod ante die remansit . . .* (*Sacerdos dicit Oremus. Et sequitur Praeceptis salutaribus moniti et oratio Dominica. Inde Libera nos Domine quaesumus. Haec omnia expleta, adorant omnes sanctam crucem et communicant*). Nach dem *Ordo* von Einsiedeln<sup>9</sup> kommunizierten der Papst und die Diakonen — wahrscheinlich in Befolgung der altchristlichen Sitte — an diesem Tage nicht, wenigstens nicht öffentlich wie das Volk. Im ersten römischen *Ordo*<sup>10</sup> jedoch findet sich schon die Bemerkung: *Communicat autem solus pontifex sine ministris*. In deutschen Kirchen kommunizierte aber noch bis ins 15. Jahrhundert auch das Volk am Karfreitag, wie die Rubriken der gedruckten Missalien ausweisen. Allerdings muß auf die Erfahrungstatsache hingewiesen werden, daß die Rubriken oft in konservativem Bestreben festhalten, was aus der Praxis schon längst verschwunden ist. Der ursprüngliche ein-

<sup>1</sup> Mich 6, 13.<sup>2</sup> Martène, *De antiq. eccl. rit. l. 4, c. 23.* (*Antiqui ritus insignis ecclesiae Trecensis.*)<sup>3</sup> Thurston, *Lent and holy week* 357.<sup>4</sup> Amalar, *De eccl. off. l. 1, c. 14.*<sup>5</sup> Antiphonar. Greg.: Migne, P. L. 78, 676.<sup>6</sup> *Ordo rom. vulg.* Hittorp 66.<sup>7</sup> S. th. 3, q. 25, art. 4.<sup>8</sup> C. 77.<sup>9</sup> Duchesne, *Origines* 489.<sup>10</sup> n. 15.

fache Ritus der Präskantifikationsmesse ist schon im 14. römischen Ordo<sup>1</sup> nahezu zur heutigen Gestalt ausgebaut. Es wird hier bereits die Inzensation erwähnt (*offerat incensum . . . utcumque* (sc. *hostiam et calicem adoleat*), das Gebet *In spiritu humilitatis*, das *Orate fratres*; der 15. Ordo<sup>2</sup> kennt schon die Elevation der heiligen Hostie, aber im Gegensatz zum heutigen Brauche bei den Worten *sicut in coelo et in terra*. Wie diese Gebete aufzufassen sind, wird in der speziellen Liturgik des näheren auseinandergelegt werden. — Der Grund, warum die Kirche am Karfreitag nicht das heilige Opfer feiert, liegt vor allem in ihrem Streben, jene hochheiligen und für die Christen an feuern Erinnerungen so reichen Tage möglichst unverändert, so wie sie schon in den ältesten Zeiten der Christenheit gefeiert wurden, zu begehen. Damals aber bestand noch nicht die Gewohnheit, an den Stationstagen, also auch nicht am Karfreitag, die Opferliturgie zu feiern. Man kann auch sagen, daß die Kirche an diesem Tage die unblutige Erneuerung des Kreuzesopfers unterläßt, um unsere Gedanken desto mehr auf die historische, blutige Darbringung des Kreuzopfers auf Kalvaria zu richten.

e) In Deutschland und Österreich, ebenso auch in Böhmen und Polen bildet den Mittelpunkt der Volksandacht in der Karwoche das sog. heilige Grab<sup>3</sup>. Die erste Nachricht über ein solches heiliges Grab reicht bis ins 10. Jahrhundert zurück. Schon der Biograph des hl. Ulrich von Augsburg<sup>4</sup> († 973) berichtet: *Populo sacro Christi corpore saginato* (sc. *feria VI Parasceves*) *et consuetudinario more, quod remanserat sepulto*. Ebenda erfahren wir auch, daß das allerheiligste Sakrament in eine Art von Grab gelegt wurde, das man in genauer Nachahmung des biblischen Berichtes mit einem Steine verschloß. Ein Ordo aus Zürich (13. Jahrhundert)<sup>5</sup> erwähnt die Sitte, am Karfreitag das Allerheiligste in archa einzusetzen. Aus dem 14. Jahrhundert enthält ein Rituale aus Straßburg<sup>6</sup> schon eine genaue Beschreibung der Grablegung. Nach der Kommunion des Karfreitags wird der Leib des Herrn unter dem Gesange des Responsoriums *Sicut ovis ad occisionem* oder *In pace factus est*, zum Grabe getragen. Während der Priester die Versiegelung vornimmt (*nectente fila*), singt man die Antiphon *Sepulto Domino*, worauf die Vesper gebetet wird. Nach der Vesper, ebenso nach dem Kompletorium wird das heilige Grab aspergiert und inzensiert unter Rezitation des Psalms *Miserere* — ein Ritus, der von den Gebräuchen des Begräbnisses übernommen wurde, aber an dieser Stelle wenig angebracht erscheint. Ein dem gleichen Jahrhundert angehörendes Rituale von Bayeux<sup>7</sup> erwähnt, daß in das Grab zuerst das am Altare liegende Kreuz, dann der Leib des Herrn gelegt wurde. Es vereinigte also diese Kirche zwei Gewohnheiten in ihrem Ritus. Zunächst die Reposition des heiligsten Sakramentes im Grabe, dann die Niederlegung des Kreuzes. Letztere, worin allein in vielen Kirchen die Grablegung bestand, entstammt dem Bestreben des Mittelalters, alle Ereignisse im Leben des Herrn möglichst dramatisch dem Volke vor Augen zu führen. Sie war in Frankreich und im nördlichen Deutschland hauptsächlich verbreitet, doch auch im südlichen Deutschland<sup>8</sup> nicht unbekannt, sowohl allein als auch in Verbindung mit der Beisetzung des Allerheiligsten im heiligen Grabe. In einem Obsequiale von Regensburg (1491)<sup>9</sup> ist sogar die Einsetzung des Allerheiligsten ziemlich flüchtig

<sup>1</sup> n. 93.      <sup>2</sup> n. 77.

<sup>3</sup> Decret. authent. S. R. C. IV 429 ff findet sich eine gute Zusammenstellung des historischen Materials.

<sup>4</sup> Acta SS. Iulii II 103.

<sup>5</sup> Gerbert, Monum. liturg. Alem. II 858.

<sup>6</sup> Martène, De antig. eccl. rit. I. 4, c. 23.

<sup>7</sup> Ebd. I. 4, c. 23, n. 27.

<sup>8</sup> Franz, Das Rituale von St Florian, Freiburg 1904, 195.

<sup>9</sup> Decret. authent. IV 431.

behandelt, während ausführlich die Übertragung des Crucifixus zum heiligen Grabe, wobei die Responsorien *Recessit pastor noster* und *Ecce quomodo moritur iustus* gesungen wurden, beschrieben wird. Die Sitte, ein heiliges Grab zu errichten und darin das heiligste Sakrament zu verschließen, fand sogar, wie das im Jahre 1523 herausgegebene *Sacerdotale Romanum* zeigt, vorübergehend in Italien, besonders in Venedig, Eingang. Diese alten heiligen Gräber unterscheiden sich jedoch dadurch wesentlich von den jetzigen, daß das heiligste Sakrament im Grabe verschlossen aufbewahrt wurde. Erst seit dem Ende des 16. Jahrhunderts datiert der Brauch, das Allerheiligste in verhüllter Monstranz zur Anbetung im heiligen Grabe auszustellen. In Bayern wurde zum erstenmal von den Jesuiten in München im Jahre 1577 das Allerheiligste in der Monstranz im heiligen Grabe aufgestellt<sup>1</sup>. Daß man diese Praxis nur allmählich nachahmte, geht aus dem Rituale des Bischofs Veit Adam von Freising (1625) hervor, das noch die Aufstellung im verhüllten Kelche befiehlt; doch bereits gegen Ende des 17. Jahrhunderts ist die Aufstellung in der Monstranz allgemein geworden. Mag immerhin diese *expositio publica* verhältnismäßig jungen Datums sein, so knüpft sie doch an eine uralte Gewohnheit an und hat die Andacht vor dem heiligen Grabe viel volkstümlicher gemacht, als es die mittelalterliche Feier vermochte. Mit Rücksicht darauf hat auch die Ritenkongregation für einzelne Diözesen den Ritus der Grablegung und Auferstehung durch Approbation der Diözesanritualien gutgeheißen<sup>2</sup>.

## § 61. Der heilige Karfreitag.

Der Karfreitag (*Sabbatum sanctum*) erinnert uns einerseits an die Grabesruhe des Herrn, anderseits an die Höllenfahrt der Seele des Erlösers, der freiwillig als Herr über Leben und Tod zur Unterwelt hinabstieg, um uns in allem gleich zu werden und den Seelen der alttestamentlichen Gerechten die frohe Botschaft der Erlösung zu verkünden. Dieser Charakter des Karfreitags kommt genügend im Offizium (bis zur Non einschließlich) zum Ausdruck, welches die einzige, dem Karfreitag eigentümliche liturgische Veranstaltung ist; denn der Karfreitag blieb bis ins Mittelalter ein aliturgischer Tag, an dem das eucharistische Opfer nicht dargebracht werden durfte. Die gegenwärtig am Karfreitagvormittag vollzogenen Zeremonien, wie die Weihe des neuen Feuers, der Osterkerze, des Taufwassers mit anschließender Taufe sowie die heilige Messe fanden ursprünglich in der Nacht vom Karfreitag auf den Osterfesttag statt und wurden noch nahezu während des ganzen Mittelalters am Nachmittag des Karfreitags gehalten. Die Feuerweihe am Karfreitag, aller Wahrscheinlichkeit nach zur Verdrängung des heidnisch-germanischen Frühlingsfeuers eingesetzt, begegnet uns zum erstenmal im 8. Jahrhundert auf fränkischem Gebiete und drang von da aus in die römische Liturgie. Eine

<sup>1</sup> Ebd. 433.

<sup>2</sup> Z. B. für Wien, Linz, Regensburg, Freiburg (*Decret. authent.* IV 438). Auf eine Anfrage: *Utrum liceat ad exornandum praedictum Altare (nämlich auf welchen am Karfreitag das Allerheiligste aufgestellt wird) adhibere statuas aut picturas, nempe . . . militum custodum, aliaque huiusmodi?* antwortete die Ritenkongregation am 15. Dezember 1896 (*Decret. authent.* n. 3939 ad 2): *Negative. Poterunt tamen Episcopi, ubi antiqua consuetudo vigeat, huiusmodi representationes tolerare: caveant autem, ne novae consuetudines hac in re introducantur.*



Weihe der Osterkerze läßt sich für die römische Kirche schon im 6. Jahrhundert nachweisen, und aus dem folgenden Jahrhundert haben sich bereits eigene Formeln für die Weihe erhalten, von welchen die berühmteste das noch jetzt im kirchlichen Gebrauche stehende Exsultet ist. Die zwölf Vektionen sollten den Täuflingen noch einmal in Kürze die Größe der Gnade, die ihnen durch den Empfang der heiligen Taufe zuteil wird, vor Augen führen; sie sind deswegen sämtlich unter diesem Gesichtspunkt ausgewählt. Nach den Vektionen bewegt sich eine Prozession zum Taufbrunnen, bei welcher die Osterkerze mitgetragen wird, die ein Symbol Christi ist, der seine Gläubigen durch die innere Erleuchtung zur Taufgnade führt, wie er einst in seinem Typus, der Feuer säule, den Kindern Israels vorangezo gen war und sie ins Gelobte Land führte. Viel eindrucksvoller war natürlich diese Prozession, als in ihr noch die Taufkandidaten, die unmittelbar darauf die heilige Taufe empfangen sollten, einerschritten. Ist die Prozession beim Taufstein angelangt, so beginnt sofort die Weihe des Taufwassers, die eine uralte, in der Kirche bereits im 4. Jahrhundert bezeugte Übung ist. Auch das gegenwärtige Weiheformular des römischen Missale stammt zum mindesten aus dem 7. Jahrhundert. Bevor die heiligen Öle in das Taufwasser geschüttet werden, besprengt man die Gläubigen mit dem geweihten Wasser, von welchem diese zu frommem Gebrauche mit nach Hause nehmen dürfen. Sind Täuflinge vorhanden, so werden dieselben sofort nach der Taufwasserweihe getauft, wie es die alte kirchliche Sitte erheischte. Hernach bewegt sich die Prozession unter dem Gesange der Allerheiligenlitanei zum Altare zurück, wo alsbald die heilige Messe beginnt. Dieselbe hat kein eigenes Kyrie, weil kurz vorher das Kyrie der Allerheiligenlitanei vorausgegangen. Beim Gloria ertönen wiederum alle Glocken, die seit dem Gründonnerstag geschwiegen hatten, um der Freude der Kirche über die Auferstehung des Herrn äußeren Ausdruck zu verleihen. Nach der Epistel wird der Allelujagesang von der Kirche feierlich aufgenommen, indem der Priester in dreimal höherer Tonlage diesen Jubelruf anstimmt, der sich in dem darauffolgenden ersten Vers des Osterpsalmes 117 und in dem Traktus fortsetzt. Der Messe des Karfreitags fehlt das Offertorium, der Friedenskuß, die Kommunion, was das Mittelalter verschiedentlich symbolisch zu deuten suchte. Eine Besonderheit der Karfreitagsmesse ist auch die nach der Kommunion des Priesters eingeschaltete kurze Vesper, die selbstverständlich an dieser Stelle erst auftreten konnte, als die Karfreitagszeremonien schon weit gegen Mittag hinaufgerückt waren. — Die in unsern deutschen Kirchen so sehr beliebte Auferstehungsfeier fand im Mittelalter (in einigen Diözesen noch gegenwärtig) erst am Ostermorgen statt. Sie entstand aus der Erhebung des im Grabe geborgenen heiligsten Sakramentes und aus den dramatisch unter Verwendung der Ostersequenz *Victimae paschali* wiedergegebenen Szenen beim Grabe Christi am Ostermorgen.

a) Das Offizium des Karfreitags steht noch unter dem Eindruck der tiefen Trauer, welche die Kirche wegen der am Erlöser begangenen Freveltat empfindet; diese düstere Trauer ist aber bereits gemildert durch die Erwartung der Auferstehung, auf welche die in der Vorhölle weilende Seele Christi harnte. Während der Leib des Herrn im Grabe ruhte, fand die Seele des Herrn ihre Ruhe in dem Bewußtsein, das

harte, schmerzreiche Werk getan zu haben, welches ihm der Vater in der Erlösung der Menschheit aufgetragen. Die Trauer der Kirche um den unter so schrecklichen Umständen erfolgten Heimgang des Erlösers tritt in rührender Weise hervor in den Responsorien. „Weine wie eine Jungfrau<sup>1</sup>, mein Volk, heulet, ihr Hirten, in Asche und Bußgewand<sup>2</sup>, denn gekommen ist der Tag des Herrn, der gewaltige und gar bittere“<sup>3</sup>, klagt die Kirche im dritten Responsorium, und im fünften bittet sie alle um Anteil an ihrem Leide: „O ihr alle, die ihr vorübergeht am Wege, gebet acht und schauet, ob ein Schmerz gleich sei meinem Schmerze.“<sup>4</sup> Diese Responsorien bilden gleichsam das Echo auf die Lektionen, die noch ganz und gar von dem Gedanken an das Leiden des Herrn erfüllt sind; allerdings suchen die dem Hebräerbrief<sup>5</sup> entnommenen Lesungen der dritten Nocturn uns dieses Leiden des Herrn auch in seinen für uns so segensreichen Wirkungen vorzustellen: Sanguis Christi emundabit conscientiam nostram . . . sine sanguinis effusione non fit remissio. Die Psalmen befassen sich mit dem im Grabe ruhenden und in der Vorhölle weilenden Erlöser, wie bereits die Antiphonen nahelegen: In pace in idipsum dormiam et requiescam . . . requiescet in monte sancto tuo . . . caro mea requiescet in spe. Das Vertrauen des in der Vorhölle weilenden Erlösers auf die Auferstehung des Leibes spricht sich aus in dem Psalm 15 (dritter Psalm der ersten Nocturn): „Denn du wirfst meine Seele nicht in der Hölle lassen und deinen Heiligen nicht zu sehen geben die Verwerfung. Du tuft mir kund den Weg des Lebens, wirfst mir Freude geben vollaus, Wonne zu deiner Rechten ewiglich.“<sup>6</sup> Psalm 23 (erster Psalm der zweiten Nocturn) schildert den Eintritt des Erlösers in die Unterwelt, in die er, nachdem er den Teufel durch seinen Tod am Kreuze besiegt hatte, als König der Herrlichkeit, stark und mächtig seinen Einzug hielt, während uns Psalm 87 (dritter Psalm der dritten Nocturn) nochmals die Verlassenheit des Heilandes in seinen Todesnöten vor Augen führt: „Ich bin gleichgeachtet denen, so in die Grube fahren; bin geworden wie ein Mensch ohne Hilfe. . . . Aber ich schrie zum Herrn, und morgens (am Auferstehungsmorgen) soll mein Gebet vor dich kommen.“<sup>7</sup> Schön tritt auch die Zuversicht des im Hades weilenden Erlösers auf seine baldige Auferstehung zu Tage in dem Canticum Ezechias der Laudes: „Du rettetest meine Seele, daß sie nicht umkäme . . . , denn nicht preiset dich die Unterwelt, noch lobjaget dir der Tod . . . wer lebt, wer lebt, der preiset dich, so wie ich heute.“<sup>8</sup>

b) Die mit der Feuerweihe beginnenden Zeremonien des Karfreitags wurden, wie bereits erwähnt, ursprünglich in der Osternacht gehalten. Diese wurde von den ersten Christen mit besonderer Feierlichkeit begangen, weil man in Anlehnung an jüdische Anschauungen<sup>9</sup> glaubte, daß der Heiland in seiner zweiten Parusie um die Mitternachtsstunde der Osternacht erscheinen werde. Lactanz<sup>10</sup> sagt von der Osternacht: Haec est nox, quae a nobis propter adventum regis ac Dei nostri pervigilio celebratur: cuius noctis duplex ratio est, quod in ea et vitam tum recepit, cum passus est, et postea regnum orbis terrae recepturus est. Die für die Vigilie an sich notwendige Beleuchtung wurde aber an diesem Tage ganz besonders festlich zum äußeren Zeichen der Osterfreude gestaltet; wie Eusebius<sup>11</sup> erzählt, dehnte Kaiser Konstantin diese Beleuchtung sogar auf die Straßen und Plätze der Stadt aus. Nach der Schilderung des hl. Gregor von Nazianz<sup>12</sup> wurde gerade wegen dieser Beleuchtung die Osternacht wie ein Volksfest begangen, an welchem alle Stände

<sup>1</sup> Joel 1, 8.<sup>2</sup> Jr 25, 34.<sup>3</sup> Soph 1, 14.<sup>4</sup> Apgl 1, 12.<sup>5</sup> Kap. 9.<sup>6</sup> Pf 15, 10–11.<sup>7</sup> Pf 87, 5 14.<sup>8</sup> Jf 38, 17–19.<sup>9</sup> Hieronym., Comment. in Matthaeum 4, 25.<sup>10</sup> Divin. instit. 7, 19.<sup>11</sup> Vita Constant. 4, 22.<sup>12</sup> Oratio 42 in Pascha.

begeisterten Anteil nahmen. Diese Art, die Osternacht zu begehen, ist allerdings verschwunden, seitdem die Zeremonien der Ostervigil schon am Nachmittag gehalten wurden. Dies war in unsern Gegenden nachweislich<sup>1</sup> schon im 10. Jahrhundert der Fall. Nachdem die Sitte, die Vesper in der Fastenzeit schon vormittags zu beten, eingebrungen war, nahm man bald keinen Anstand mehr, die Zeremonien der Osternacht auf den Karfreitagvormittag zu verlegen. Eine Erinnerung an die alte festliche Beleuchtung ist nur mehr geblieben in der Feuerweihe und der jetzt damit zusammenhängenden Weihe der Osterkerze. Nach der Vorschrift des Missale wird am Karfreitag morgens aus einem Steine außerhalb der Kirche Feuer geschlagen und mit diesem Feuer Kohlen angezündet, dieses Feuer hierauf unter den Gebeten Deus, qui per Filium tuum, angularem scilicet lapidem etc.; Domine Deus, Pater omnipotens, lumen indeficiens etc., Domine sancte, Pater omnipotens, aeternae Deus: benedicientibus nobis hunc ignem etc. gesegnet. An diese Segnung reiht sich die Benediction der fünf in die Osterkerze einzufügenden Weihrauchkörner, die mit dem Gebete Veniat quaesumus omnipotens Deus etc. vollzogen wird. In dieser Zusammenstellung finden sich diese Gebete bereits für die Feuerweihe des Karfreitags im zehnten römischen Ordo<sup>2</sup>, für die Feuerweihe des Gründonnerstags im Ordo romanus vulgatus<sup>3</sup>, der für die am Karfreitag vollzogene Feuerweihe andere Gebete bietet. Wie daraus ersichtlich, kannte man damals eine doppelte Feuerweihe, eine am Gründonnerstag und eine am Karfreitag. Die Weihe am Gründonnerstag hängt mit der Sitte der römischen Kirche zusammen, der schon durch einen Brief des Papstes Zacharias<sup>4</sup> an den hl. Bonifatius Erwähnung geschieht, am Gründonnerstag drei Lampen anzuzünden, die bis zum Karfreitag brennend erhalten wurden. Nach Angabe des Ordo von St-Amand<sup>5</sup> (8. Jahrhundert) wurde erst am Karfreitag eine Lampe angezündet und bis Karfreitag brennend erhalten. Von einer Weihe des Feuers war aber anfänglich in der römischen Kirche nicht die Rede, sie ist vielmehr fränkischen Ursprungs und scheint von Anfang an die Bestimmung gehabt zu haben, die heidnischen Frühlingsfeuer, die zu Ehren des Wuotan oder irgend einer andern heidnischen Gottheit angezündet wurden, um Gedeihen der Feldfrüchte zu erlangen, durch ein kirchliches Sakramentale zu verdrängen<sup>6</sup>. Manche noch gegenwärtig bestehende Gebräuche sind aus dieser Auffassung des kirchlich geweihten Feuers zu erklären, so z. B. wenn von dem angebrannten Holze kleine Kreuze verfertigt wurden, die man auf die Felder steckt, oder wenn man die Asche des verbrannten Holzes auf die Fluren streute. In den gegenwärtig bei der Weihe gesprochenen Gebeten bieten die beiden ersten für eine solche Auffassung keinen Anhaltspunkt, da sie lediglich die bekannte Symbolik des Lichtes und Feuers verwerten; eher kommt in Betracht die dritte Oration, wo Gott angerufen wird: Adiuva nos contra ignita tela inimici. Ganz deutlich aber wird der volkstümlichen Auffassung der Feuerweihe Rechnung getragen in dem bei Hittorp<sup>7</sup> abgedruckten, ehemals in Frankreich und Deutschland weit verbreiteten Gebete Domine sancte, pater omnipotens aeternae Deus, in nomine tuo, worin die Kirche betete, Gott möge dieses Feuer segnen, ut intus vel foris accensus, non quod nocet incendat, sed omnia ad usus hominum necessaria calefaciat sive illuminet, et quae ex hoc igne fuerint conflata vel calefacta, sint benedicta et omni humanae salutis utilia. Es ist auch bezeichnend, daß gerade dieses Osterfeuer aus einem Steine geschlagen werden muß, denn nach altgermanischer Anschauung, welcher

<sup>1</sup> Hittorp., Ordo rom. vulg. 76.<sup>2</sup> n. 16.<sup>3</sup> Hittorp 50—51.<sup>4</sup> Ep. 87. M. G. EE. aev. Carol. I 370.<sup>5</sup> Duchesne, Origines du culte chrétien 474.<sup>6</sup> Vgl. Franz, Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter I 517.<sup>7</sup> S. 68.



auch die antike Überlieferung entspricht, hat das aus dem Stein geschlagene oder durch Reiben von Hölzern gewonnene Feuer eine reinigende und heiligende Kraft<sup>1</sup>. Das Mittelalter hat aber das aus dem Steine geschlagene Feuer einstimmig auf Christus und den Heiligen Geistedeutet: es flamme das neue Feuer, sagt Durandus<sup>2</sup>, de lapide, id est de Christo, qui est lapis angularis, qui verberere crucis percussus, Spiritum Sanctum nobis effudit. — Das Gebet Veniat, welches gegenwärtig als Segnung des Weihrauches gilt, ist deswegen von Interesse, weil es im Gelasianum<sup>3</sup> das Weihegebet für die Osterkerze darstellt (incensus = angezündete Kerze, daher hunc incensum im Gelasianum), und erst seitdem man unter incensum den Weihrauch verstand (was seit dem 12. Jahrhundert der Fall war), als Weihegebet des Weihrauches angesehen wurde. Als ursprüngliches Weihegebet der Osterkerze charakterisiert sich das Gebet Veniat auch jetzt noch durch die Stelle: in quocumque loco ex huius sanctificationis mysterio aliquid fuerit deportatum etc., welche an die weit verbreitete Sitte erinnert, die Osterkerze zu zerstückeln und als Sakramentale gegen Krankheiten, Infestation des bösen Feindes usw. zu gebrauchen. Auch gegenwärtig wird man am besten in diesem Gebete eine Weihe des Weihrauches und der Osterkerze erblicken, womit zugleich die Schwierigkeit behoben wird, daß ein Diakon eine Weihe vornimmt, da nur dem Priester die Segensgewalt übertragen wird<sup>4</sup>. Das folgende Exsultet erscheint darum nicht als Weihe, sondern nur als feierliche Darbringung der bereits geweihten Kerze.

Ist die Weihe des Feuers vorüber, so bekleidet sich der Diakon, der bis dahin die violette planeta plicata trug, mit der weißen Dalmatik — das erste äußere Zeichen der Osterfreude — und nimmt einen arundo, ein Rohr, an dessen Spitze sich drei Kerzen befinden, die aus einem Kerzenschafte herauswachsen. Nachdem die Prozession in die Kirche eingetreten, werden diese drei Kerzen nacheinander unter dem Rufe Lumen Christi, Resp.: Deo gratias angezündet. Das dreimalige Lumen Christi, das Rohr, auf welches die Kerze gesteckt wird, erwähnt schon der zwölfte römische Ordo<sup>5</sup>, die dreifache Kerze jedoch erst der 14. Ordo<sup>6</sup>. Durandus unterläßt es, diesen Brauch symbolisch zu deuten, da er wahrscheinlich in seiner Heimat noch keine weitere Verbreitung gefunden hatte. Die Deutung dieser Zeremonie im symbolischen Sinne liegt übrigens außerordentlich nahe. Der Arundo mit der dreifachen Kerze an seiner Spitze soll Christus den Herrn symbolisieren nach seiner Gottheit und Menschheit. Wie das Rohr sich beugt vor dem Sturme, so wurde auch die heilige Menschheit des Herrn nieder gebeugt, gedemütigt in seinem Leiden, um sich in der Auferstehung wieder glorreich zu erheben. Die Gottheit war verhüllt im Leiden des Herrn, unsichtbar im Manne der Schmerzen. Darum ist auch anfänglich die dreifache Kerze, die daran erinnert, daß sich die zweite Person in der Trinität mit der leidensfähigen menschlichen Natur verbunden hat, nicht angezündet, und wird erst allmählich angezündet, um anzudeuten, daß die Gottheit des Herrn, die sich zuerst nach seinem Leiden in seiner Auferstehung offenbarte, erst nach und nach durch die Glaubensboten der Welt bekannt gemacht wurde.

<sup>1</sup> Franz, Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter I 517 ff.

<sup>2</sup> Rationale l. 6, n. 1.

<sup>3</sup> Ed. Wilson 81.

<sup>4</sup> Durandus (Rationale l. 6, c. 80, n. 3) erklärt die Weihe durch den Diakon in folgender Weise: Benedicetur . . . a diacono, qui est minoris ordinis; quia Christus resurgens a mortuis, primum Mariae Magdaleneae se manifestans, voluit per debiliorem sexum gloriam suae resurrectionis Apostolis nuntiari, ut sicut nostrae mortis initium per mulierem in mundum intraverat, ita et reparationis initium per mulierem in mundo nuntiaretur.

<sup>5</sup> n. 14.

<sup>6</sup> n. 94.

c) Ist die Prozession vor dem Altare angelangt, so folgt sofort die Weihe der Osterkerze<sup>1</sup> (richtiger die Darbringung der Osterkerze) und der Gesang des Exsultet durch den Diacon. Der Gebrauch der Osterkerze und ihre Weihe geht ohne Zweifel zurück auf die in der Osternacht übliche festliche Beleuchtung. War zum Zeichen der Trauer, daß Christus für uns in die Nacht des Todes einging, während des Triduum sacrum das Licht in der Kirche ausgelöscht worden, so mußte sich mit dem Anzünden des Lichtes und der Beleuchtung in der Osternacht sofort die Erinnerung an die Auferstehung verbinden, die Osterkerze daher zum Symbol des Auferstandenen werden. Die Auferstehung des Herrn ist aber ein Vorbild unserer eigenen mystischen Auferstehung in der Taufe: „Wir sind mit ihm durch die Taufe zum Tode begraben, damit gleichwie Christus auferstanden ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, also auch wir in einem neuen Leben leben.“<sup>2</sup> Unsere Taufe aber findet ihren dem ganzen christlichen Altertum geläufigen Typus in dem Durchzug der Juden durch das Rote Meer, wobei der Herr vor den Söhnen Israels einherzog, „sie zu geleiten des Tages in einer Wolkensäule und des Nachts in einer Feuer säule“<sup>3</sup>. Diese Feuer- und Wolkensäule findet ihren Antitypus in Christus dem Auferstandenen, der mittels seiner Gnade das Volk durch das Rote Meer, d. h. durch das Bad der heiligen Taufe, deren Gnadenwirkungen er uns durch sein Blut erworben, hindurchführt zur Auferstehung und zum ewigen Leben. Es symbolisiert also die Osterkerze nicht bloß Christus den Auferstandenen, sondern auch seine erlösende Tätigkeit, die sich vor allem in der heiligen Taufe bekundet. Die Kerze symbolisch auf Christus zu beziehen, gehört zur feststehenden liturgischen Tradition des Mittelalters, wie schon oben dargetan wurde. Von der Osterkerze speziell sagt Durandus<sup>4</sup>, sie bedeute *gratiam novam, qua nox dominica singulariter illustrata est, videlicet Christi resurrectionem, qui resurgens a mortuis apparuit in carne gloriosus et splendore divinitatis illuminatus*. Die Weihrauchföner, die der Osterkerze eingefügt werden, erinnern nach demselben Liturgiker<sup>5</sup> an die Speereien, welche die frommen Frauen kauften, um den Leichnam des Herrn zu salben, oder auch an die heiligen fünf Wunden, welche der Erlöser noch an seinem verklärten Leibe trug. Ferner bedeutet die Osterkerze, wie Durandus<sup>6</sup> gleichfalls ausführt, die Wolkensäule und Feuer säule, die auch dem neutestamentlichen Volke in ihrem Antitypus, Christus dem Herrn, vorangeht: *Dominus nos praecedat, ut paret nobis viam, usque ad patriam, quae post finem huius vitae . . . nobis promittitur*. Daraus erklärt sich auch die kirchliche Vorschrift bezüglich der Osterkerze: *Praeparetur cereus Paschalis praegrandis cum quinque granis incensi in eo insigendis*<sup>7</sup>. Die Kirche will eben durch die größere Form der Osterkerze deren hohe symbolische Bedeutung auch äußerlich vor Augen führen; anderseits bezweckt sie damit, daß die Osterkerze, welche in dem Osterpräonium wiederholt *columna* genannt wird, dieser Bezeichnung durch entsprechende Maßverhältnisse wenigstens einigermaßen gerecht wird. Für diese große Osterkerze muß auch ein entsprechender Osterkerzenleuchter vorhanden sein (*ponitur in aliquo magno candelabro condecanti*), der seine Stelle ursprünglich regelmäßig neben dem Ambo hatte, auf welchem der Diacon das Exsultet sang, gegenwärtig aber an der Evangelienseite des Altares steht<sup>8</sup>. Es zeugt von tiefem Eindringen

<sup>1</sup> Braun, Osterpräonium und Osterkerzenweihe: Stimmen aus Maria-Saach LVI (1899) 273 ff. Franz, Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter I 519 ff.

<sup>2</sup> Röm 6, 4.

<sup>3</sup> Ez 13, 21.

<sup>4</sup> Rationale I. 6, c. 80, n. 7.

<sup>5</sup> Ebd. n. 9.

<sup>6</sup> Ebd. n. 4.

<sup>7</sup> Caer. ep. I. 2, c. 27, n. 1.

<sup>8</sup> Wo das Evangelium am Ambo gelesen wird, kann auch noch gegenwärtig der Osterkerzenleuchter neben demselben aufgestellt werden; denn das Caeremoniale episcoporum (I. 2, c. 17, n. 1) sagt: Regulariter in latere Evangelii vel alibi pro situ loci.

in den Geist der Liturgie, wenn das Mittelalter gerade dem künstlerischen Schmucke des Osterleuchters solch große Sorgfalt zuwandte, wie dies an einzelnen Exemplaren dieser Art in Italien, besonders aber an dem herrlichen Osterkerzenleuchter in der Kirche S. Lorenzo fuori le Mura in Rom<sup>1</sup>, einem Erzeugnis der berühmten Künstlerfamilie der Cosmaten, noch heutzutage zu sehen ist. Im Mittelalter, vereinzelt sogar noch in der Neuzeit bestand die Sitte, chronologische Angaben auf der Osterkerze anzubringen, was schon Beda der Ehrwürdige<sup>2</sup> als römischen Brauch erwähnt. Man begnügte sich anfänglich damit, die Jahreszahl oder auch noch die Epacten oder Indiktionen<sup>3</sup> beizufügen. Später aber erweiterten sich diese Angaben immer mehr, so daß man sie mit Recht „mit den chronologischen Merkwürdigkeiten, die auf der ersten Seite unjerer Volkskalender ihren Platz zu haben pflegen“<sup>4</sup>, verglichen hat<sup>5</sup>.

Die Weihe der Osterkerze ist schon im 4. Jahrhundert nachzuweisen, wo der hl. Augustinus<sup>6</sup> eine eigene Laus cerei verfaßte und der hl. Hieronymus<sup>7</sup> in dem Briefe an den Diakon Präsidius von Piacenza sich gegen die Auswüchse wendet, welche sich bei diesen von den einzelnen Diakonen verfaßten Laudes cerei in den übertriebenen Naturschilderungen, besonders in der Beschreibung des Lebens der Bienen zeigten. Diese hier erwähnten Laudes cerei beziehen sich ohne Zweifel auf die Osterkerze, „da ein anderes Praeconium cerei als das der Osterkerze nicht bekannt ist“<sup>8</sup>. In Rom scheint aber eine Weihe der Osterkerze nicht eingeführt gewesen zu sein, sonst hätte sich der hl. Hieronymus kaum in so scharfer Weise in seinem Briefe an Präsidius über diesen Brauch geäußert. Die ersten vollständig uns bekannt gewordenen Weiheformeln stammen aus Oberitalien vom Bischof Ennodius von Pavia († 521). Die zwei Weiheformeln<sup>9</sup>, welche Ennodius noch als Diakon verfaßte, enthalten außer einem Preise der Natur und des Wirkens der Gnade auch die Bitte, es möge die geweihte Osterkerze den Gläubigen übernatürliche Hilfe gewähren adversus flabra ventorum, adversus spiritus procellarum, sie möge den Gläubigen sein singulare perfrugium, murus ab hoste, ubertas terrarum cum actuum innocentia et prosperitate. In Rom muß die Weihe der Osterkerze im 6. Jahrhundert schon längere Zeit in Übung gewesen sein. Denn nach dem Liber pontificalis<sup>10</sup> gestattete bereits Papsi Zosimus (417—418) den Diakonen per parrochia, d. h. in den Suburbikarischen, die Weihe derselben vorzunehmen. Die Weihe der Osterkerze muß, wenigstens in der Peterskirche zu Rom, später eine Zeitlang außer Übung gekommen sein, weil Amalar im 9. Jahrhundert lediglich die Weihe des Agnus Dei für diese Kirche erwähnt, von der Benediktion der Osterkerze, die er in der fränkischen Kirche kennt, jedoch schweigt. Das Gelasianum<sup>11</sup> bietet für die Weihe der Osterkerze zwei Gebete, die Oratio Deus mundi conditor und das noch jetzt als Benedictio super incensum gebrauchte Gebet Veniat. Unser jetziges Formular Exsultet, für welches man noch in neuerer Zeit den hl. Augu-

<sup>1</sup> Abbildung bei Ruhn, Allgemeine Kunstgeschichte, Geschichte der Plastik 362.

<sup>2</sup> De temporum ratione c. 45.

<sup>3</sup> Durandus, Rationale l. 6, c. 80, n. 10.

<sup>4</sup> Braun, Osterpräconium 275.

<sup>5</sup> Martène, De antiq. eccl. rit. l. 4, c. 24, n. 7 bietet u. a. auch die Inschrift der Osterkerze von Rouen aus dem Jahre 1678, welche 48 Zeitangaben enthält, darunter das wievielte Jahr seit der Erschaffung der Welt, seit der Sintflut, seit der Weihe der Kathedrale, seit dem Regierungsantritt des Erzbischofs und Königs verfloßen ist.

<sup>6</sup> De civ. Dei 15, 22.

<sup>7</sup> Ep. 18. Migne, P. L. 30, 182 ff. Über die Echtheit des Briefes vgl. Morin, Revue bénédictine VIII (1891) 20 ff; IX (1892) 392 ff.

<sup>8</sup> Franz, Die kirchlichen Benediktionen I 521.

<sup>9</sup> Corp. Script. eccl. lat. VI 415 ff.

<sup>10</sup> Duchesne, Liber Pontif. I 225.

<sup>11</sup> Ed. Wilson 80.



stinus mit wenig überzeugenden Gründen als Verfasser namhaft machen wollte<sup>1</sup>, tritt uns zum erstenmal entgegen in dem *Sacramentarium Gallicanum* (Sacramentar von Bobbio, 7. Jahrhundert)<sup>2</sup> und verdrängt allmählich die gelasianischen Formeln, wiewohl man dieselben noch länger neben der neuen Weiseformel beibehielt. Diesen Sieg über die andern Formeln hat das Exsultet nur deswegen davongetragen, weil es dieselben inhaltlich und formell weit überragt. „Es ist Jubel, überquellender Jubel über Christi Triumph und die Erlösung, die dem gesallenen Menschengeschlechte durch den Gottesohn zuteil ward. Melodie und Wort werden in gleicher Weise zum Dolmetscher unverhaltener Siegesfreude. Schon gleich der erste Laut spricht den Charakter aus, welcher das ganze Praeconium beherrscht. Das Exsultet, mit dem es beginnt, gibt das Leitmotiv an, das sich in immer neuen Formen und Wendungen von Anfang bis zu Ende durch die ‚Antündigung‘ der beginnenden Osterfeier hindurchzieht.“ Nicht leicht vereinigen sich in irgend einem andern Gesange der Kirche „heilige Begeisterung, überströmender Jubel, hoher Gedankenflug, Kraft und Schwung der Sprache, Tiefe der Ideen, Großartigkeit des Ausdrucks und Macht wie Majestät der Weise“ in einem Maße wie im Praeconium paschale<sup>3</sup>.

Der erste Teil des Exsultet ist das feierliche Invitatorium nicht bloß der Osterkerzenweihe, sondern der ganzen Osternacht mit ihren Geheimnissen. Gleich als wollte uns der Diacon die wahre Freude vom Himmel bringen, lenkt er unsern Blick hinaus in den Himmel, wo schon die Engelschar frohlockt, wo schon die Posaune ertönt ob des Sieges des erhabenen Königs über Tod und Hölle. Dann steigt er hernieder, ruft jubelnd auch die Erde auf zum Lobpreis des ewigen Königs, der das Dunkel der Sünde von der Erde verschaukt und sie mit den Strahlen seiner Gnade erfüllt hat. Vor allem möge die heilige Mutter, die Kirche, sich freuen, welche von der Gnaden Sonne des Auferstandenen in ganz hervorragendem Maße durchglänzt wird. Auch der Diacon ist ein Glied dieser Kirche, nimmt Anteil an diesem Gnadenlichte in besonderer Weise durch seine Aufnahme in die Hierarchie: gewissermaßen zum Dank für seine Auserwählung fordert er jetzt seine Mitbrüder auf, Gottes Barmherzigkeit anzurufen, damit er würdig das Lob der Osterkerze, d. h. des durch die Osterkerze symbolisierten auferstandenen Heilandes singe. Nach dem Invitatorium folgt in Gestalt eines eucharistischen Gebetes dieser Lobpreis des Herrn. Warum geschieht dies gerade in dieser Nacht? Weil jetzt das Osterfest ist, an welchem durch das Blut des Osterlammes die Gläubigen geheiligt, die Katechumenen durch das Rote Meer, d. h. durch die heilige Taufe, in die Kirche aufgenommen, die Nacht der Sünde durch die leuchtende Säule, Jesus Christus, beseitigt, weil diese Nacht auf der ganzen Welt die Gläubigen von der Sünde trennt und der Gnade und Heiligkeit wiedergibt (*reddat gratiae, sociat sanctitati*), weil in dieser Nacht Christus von den Toten auferstanden ist! Noch länger verweilt der Diacon im Lob dieser Nacht und der Erlösung, die sie uns gebracht, gebraucht hierfür sogar Ausdrücke (*O vere necessarium Adae peccatum . . . , o felix culpa*), an welchen man zeitweise Anstoß nahm und sie deswegen aus dem Texte strich<sup>4</sup>. — Der Diacon unterbricht alsdann den

<sup>1</sup> Ebner, Handschriftliche Studien über das Praeconium paschale: Kirchenmusikalisches Jahrbuch 1893, 74.

<sup>2</sup> Muratori, Liturg. rom. vet. II 845. Hier trägt es die Überschrift: *Benedictio cerei Sancti Augustini episcopi, cum adhuc diaconus esset cecinit*. Der Text des Exsultet steht auch im *Missale gallicanum vetus*: Muratori, Lit. rom. vet. II 733 ff; im *Missale gothicum* ebd. 581 ff. Eine kritische Textesrezension bei Franz, Die kirchlichen Benedictionen 535 ff.

<sup>3</sup> Braun, Osterpraconium 273.

<sup>4</sup> Vgl. Franz, Die kirchlichen Benedictionen 540.

Gefang und befestigt die fünf Weihrauchkörner an der Kerze und bringt, im Gesange weiterfahrend, die Kerze im Namen der Kirche Gott dem Herrn zum Lobesopfer dar. Doch wir wissen, so singt er, was diese Säule verkündigt, nämlich den Erlöser und seine nie verlegende Gnade, die sich ebensowenig mindert wie das Licht, wenn ein anderes Licht daran entzündet wird. Qui licet divisus sit in partes, mutuat tamen luminis detrimenta non novit. Gerade in der Osternacht mußte dieses Wort einen mächtigen Eindruck machen, wenn die Gläubigen sahen, wie durch den Empfang der heiligen Taufe so viele Menschen auf der ganzen Welt lux in Domino wurden. Noch jetzt beginnt an dieser Stelle wie zum äußeren Ausdruck, daß wir alle in Christus erleuchtet werden, das Anzünden der Lichter der Kirche. Die Begründung, warum das Gnadenlicht niemals verschwindet, lautet: Alitur enim liquantibus ceris<sup>1</sup>, eine Begründung, die uns nur verständlich wird, wenn wir berücksichtigen, daß das Wachs die heilige Menschheit Christi symbolisiert, die sich im Opfer verzehrte, wie das Wachs durch die Flamme schmilzt, und uns auf diese Weise unendlichen Gnadenschatz erwarb. Noch folgt ein kurzer Lobpreis der wahren Paschnacht, die den Ägypter, d. h. den bösen Feind, seiner Macht beraubte und die Hebräer, das Volk Gottes, bereicherte mit der Gnade der heiligen Taufe; dann schließt das Praeconium mit einer schönen Fürbitte ab, in welcher die natürliche und symbolische Bedeutung der Osterkerze sich miteinander harmonisch verbinden und durchdringen. Die Kerze, bestimmt, um das Dunkel der Osternacht zu verschleichen, möge ihr Licht die ganze Nacht hindurch erstrahlen lassen, bis es aufgeht im Tageslichte (supernis luminaribus misceatur). So möge auch die Gnade des Erlösers unvermindert andauern (indeficiens perseveret) bis zum Tage des Herrn, wo er, das Licht der Welt, der wahre Lichtbringer (lucifer matutinus), erscheinen wird, um seinen Getreuen ewig zu leuchten (ille, inquam, lucifer, qui nescit occasum). An diese letzte Bitte reihen sich noch Fürbitten für den Papst, Bischof und den römisch-deutschen Kaiser.

Das Exsultet wurde in Unteritalien nicht aus einem Buche, sondern aus einer Rolle vorgetragen. Die Rollenform war wie für Schriftwerke überhaupt, so ganz besonders für die liturgischen Bücher älter als die Buchform. Doch haben praktische Erwägungen die Rollenform allmählich beseitigt, wenn sich auch noch, wie Ebner<sup>2</sup> mittheilt, Pergamentrollen mit liturgischen Texten aus dem 14. und 15. Jahrhundert finden. Für das Beibehalten der Rollen beim Gesange des Exsultet sprach aber die

<sup>1</sup> An diese Worte schloß sich das Lob der Bienen an, welches in Deutschland noch im ersten Jahrtausend, in Italien aber erst durch das Missale Pius' V. endgültig beseitigt wurde. Es lautet in Übersetzung (Braun, Osterpraenonium 281) wie folgt: „Die Biene zeichnet sich vor den übrigen Lebewesen aus, welche in des Menschen Dienste stehen. Winzig dem Körper nach, birgt sie doch gewaltigen Mut in ihrer engen Brust. Ob auch schwach an Kräften, ist sie doch mächtig durch ihren Instinkt (ingenio). Merkt sie der Zeiten Wechsel, wenn der bereifte Winter sein graues Gewand abgeworfen und der Frühling mit lauem Hauch die greisenhaft aussehende Eisdecke geschmolzen, so drängt es sie, alsbald zum Schaffen auszugleichen. Auf leichtbewegten Schwingen, die Weinchen aufgezogen, zerstreuen sich die Bienlein über die Fluren. Nun lassen sie sich nieder, saugen die Blüten aus und kehren dann mit Nahrung schwer beladen zum Stock zurück. Dort bauen die einen aus zähem Wachs mit wunderbarer Kunst die Zellen; die andern bilden mit dem Mund die Jungen; wieder andere legen den aus Blättern gewonnenen Honig ein. O wahrhaft feliges und wunderbares Bienlein, dessen Geschlecht weber Befruchtung verleiht noch Gebären schwächt und dessen Unverfehrtheit zugleich mit Nachkommenschaft zusammenbesteht! So hat auch Maria, der Heiligkeit voll, als Jungfrau empfangen und als Jungfrau geboren und so ist sie immerdar Jungfrau geblieben.“

<sup>2</sup> Handschriftliche Studien über das Praeconium paschale: Kirchenmusikalisches Jahrbuch 1893, 76.

Gesplogenheit, dem Volke durch in die Rolle eingefügte Bilder den Inhalt des praeconium paschale zu erklären. Vor den Worten des Textes, die der Diakon sang, erschien stets ein Bild, das den Inhalt des Gesanges, der dem Volke sprachlich unverständlich blieb, illustrierte, so daß also, während der abgerollte Rotel vom Ambo immer mehr herunter sank, das der Brüstung des Ambo am nächsten befindliche Bild den vorgetragenen Gedanken dem Volke anzeigte. So z. B. wurden die ersten Worte des Exsultet illustriert durch eine Darstellung des himmlischen Königs, den eine Engelschar umgibt, unter welchen ein die Posaune blasender Engel besonders hervorragt (*tuba insonet salutaris*). Bei den Worten: *gaudeat et tellus tantis irradiata fulgoribus* erschien nach antiken Vorbildern eine Personifikation der Erde in weiblicher Gestalt; bei *laetetur et mater ecclesia* zeigte sich auf dem Rotel die Kirche als Orante dargestellt. Auch eine Darstellung des Diacons, der das Exsultet singt, wurde sichtbar bei den Worten: *ut qui me non meis meritis intra levitarum numerum dignatus est aggregare*. Bei den Worten *Haec nox est* erschien die Personifikation der Nacht mit Sternenschleier usw. — Die Roteln sind schon längst außer Gebrauch gekommen, aber noch jetzt wird am Karfreitag am Ambo des Domes zu Salerno der Exsultet-Rotel mit seinen Bildern für das Volk zur Schau gestellt<sup>1</sup>.

d) Ist die *benedictio cerei* vorüber, so nimmt der Diakon wieder seine violetten Paramente und es beginnen die zwölf Lesungen oder die sog. zwölf Prophetien. Die römischen Ordines kennen ausnahmslos zwölf solcher Lektionen, die ehemals auch noch griechisch vorgetragen werden mußten. Erst im 14. und 15. römischen Ordo wird es in das Belieben des Papstes gestellt, diese Lektionen bloß lateinisch lesen zu lassen<sup>2</sup>. Bei Amalar<sup>3</sup> aber finden sich nur vier Lektionen erwähnt, und wie es scheint, hat man sich in Deutschland und Frankreich auch späterhin nicht an die Zwölfszahl gebunden erachtet. Denn noch Durandus<sup>4</sup> berichtet, daß in einigen Kirchen 4, in andern 6, 12 oder 14 Lektionen vorgetragen wurden. Auch die spätmittelalterlichen Missalien kennen meist nur vier oder sechs Lesungen am Karfreitag. Wenn die römische Kirche an der Zwölfszahl der Lektionen festhielt, so blieb sie damit einer uralten Tradition treu, welche gerade beim Stundengebet, insbesondere bei den nächtlichen Vigilien die Zwölfszahl hochhielt. So berichtet die Legende, daß dem Vater der Cönobiten, dem hl. Pachomius († 348), ein Engel erschienen sei, der die Zahl der während der Nacht zu betenden Psalmen auf zwölf festsetzte<sup>5</sup>. Der hl. Benedikt<sup>6</sup> kennt in seiner Regel für die Sonntagsvigilie zwölf Lektionen, was um so mehr hervorzuheben ist, als der heilige Ordensstifter sich bei der Ordnung des Offiziums an die römische Kirche angeschlossen. Somit war es damals noch in der römischen Kirche Brauch, zwölf Lesungen während der Vigil vorzutragen. Daraus kann aber auch geschlossen werden, daß die zwölf Lesungen des Karfreitags, die unterbrochen werden von responsorialen Gesängen, den Urtyp des kirchlichen Nachtoffiziums darstellen, wie dasselbe vor Einführung des Antiphonalgesanges gehalten wurde.

Die zwölf Prophetien hatten den Zweck, den Katechumenen noch einmal in Kürze einen Überblick über die Veranstaltungen, die Gott zu ihrem Heile getroffen hat, zu geben; sie sollten aber auch den Gläubigen, die sich in der Östernacht zahlreich an der Nachtwache beteiligten, die Gnadengabe der heiligen Taufe, die sie bereits emp-

<sup>1</sup> Braun, Osterpräconium 286.

<sup>2</sup> *Eo* (d. h. der Subdiakon, der die erste Lektion las) *vero complente si Dominus papa velit, Graecus subdiaconus eandem Graece relegit. Ordo rom. XIV, n. 94.*

<sup>3</sup> *De eccl. off. l. 1, c. 19.*

<sup>4</sup> *Rationale l. 6, c. 81, n. 1.*

<sup>5</sup> *Vita S. Pachomii c. 22. Migne, P. L. 73, 243. Vgl. Bäumer, Geschichte des Breviers 76.*

<sup>6</sup> *Reg. c. 11.*



sangen, wieder ins Gedächtnis rufen. Fast in jeder der Lektionen ist darum die Beziehung auf die heilige Taufe offenkundig. In der ersten Lektion wird den Katechumenen die Geschichte der Erschaffung der Welt und der ersten Menschen geboten und damit auch das Fundament unserer Beziehung zu Gott, der Geschöpfe zum Schöpfer. Nach Gottes Bild und Gleichnis waren die ersten Menschen erschaffen worden, und doch vergingen sie sich, gereizt durch die Lockungen der Sünde, gegen ihren höchsten Herrn. Darum bittet die folgende Oration ausdrücklich um Widerstandskraft gegen die Lockungen zur Sünde (da nobis contra oblectamenta peccati mentis ratione persistere). Auch die Eingangsworte: Spiritus Dei ferebatur super aquas<sup>1</sup>, bringen diese Lektion in eine nahe Beziehung zur Taufe: sie mußten daran erinnern, daß der Heilige Geist in feierlicher Weise auf das Taufwasser herabgerufen wird; ferner auch, daß die Gnade des Heiligen Geistes, die über den Wassern, d. h. über den Völkern, waltet (eine Symbolik, welche der alten Kirche sehr geläufig war), auch die Katechumenen zum Taufbrunnen führte. Die zweite Lektion bringt den Bericht von der Sintflut, in welcher man einen Typus der heiligen Taufe erblickte; ferner die Erzählung vom Olivenzweig, die allgemein als eine typische Prophezeiung der heiligen Firmung galt und als solche noch gegenwärtig im Weihegebet des Chrisams verwendet wird. Die dritte Lektion handelt von dem Opfer Abrahams und dem Segen, den Gott an diese Gehorsamsstat knüpfte. Was in diesem Vorbild vorhergesagt, hat sich erfüllt im Gehorsam des Heilandes, der ihn sein Kreuz auf Golgatha tragen hieß, in dem aber auch der Abraham verheißene Segen seine Vollendung findet, ganz besonders in der großen Osternacht bei der Taufe der Katechumenen: „In deinem Samen gehorcht hast“ . . . Ich will dich segnen und deinen Samen mehren wie die Sterne des Himmels und wie den Sand am Meere.“<sup>2</sup> Darum steht die Kirche im folgenden Gebete, daß Gott die Kinder der Verheißung durch die Gnade der Kinderschaft vermehre und durch das österliche Geheimnis, d. h. durch die heilige Taufe, seinem Schwure gemäß Abraham wirklich zum Vater der Völker mache. Die vierte Lektion bietet den bekannten Typus der Taufe in der Erzählung vom Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer bzw. vom Untergang der Ägypter in demselben. Einen tiefen Eindruck mußte es auf die gottesdienstliche Versammlung machen, wenn zu Beginn der fünften Lektion der Vorleser begann: „Das ist das Erbe der Knechte des Herrn“<sup>3</sup>, und sie weiterhin einläßt, zum Wasser der Taufe zu kommen: „Alle, die ihr dürstet, kommet zum Wasser.“<sup>4</sup> Einen ewigen Bund<sup>5</sup> hat der Herr mit der Kirche geschlossen, dem neuen Jerusalem; darum kann er gerade am heutigen Taustage sprechen: „Siehe, Völker, die du nicht kanntest, wirst du herbeirufen; Völker, die dich nicht kannten, werden zu dir laufen um des Herrn, deines Gottes willen, des Heiligen in Israel, denn er verherrlicht dich.“<sup>6</sup> Christus, das göttliche Wort, verherrlicht die Kirche durch Zuwachs an neuen Gliedern, den er ihr schenkt; von Christus, der durch seinen Opfertod uns die Taufgnade erworben, jagt Gott beim Propheten<sup>7</sup>: „Also wird's mit meinem Worte sein, das aus meinem Munde geht; es wird nicht leer zu mir zurückkehren.“ Die sechste Lektion führt den Katechumenen mit den Worten des Propheten Baruch die erbarmende Liebe des Herrn vor Augen, der sie zur Taufe geführt, ausgewählt aus Unzähligen: „O Israel, wie groß ist nicht das Haus Gottes und wie ungeheuer der Ort seines Besitztums!“<sup>8</sup> In der siebten Lektion erzählt der Prophet Ezechiel die Vision über die Auferstehung der Toten, wie er hingeführt wurde in das Tal, das angefüllt war mit

<sup>1</sup> Gn 1, 2.<sup>2</sup> Gn 22, 18.<sup>3</sup> Gn 22, 17.<sup>4</sup> Jf 54, 17.<sup>5</sup> Jf 55, 1.<sup>6</sup> Jf 55, 3.<sup>7</sup> Jf 55, 5.<sup>8</sup> Jf 55, 11.<sup>9</sup> Bar 3, 24.

Totengebeinen, in die er den Geist Gottes rief, so daß sich die Gebeine wieder mit Leben erfüllten. Der Geist Gottes kommt in der heiligen Taufe auch in die Katechumenen, die bis dahin des wahren Lebens entbehrten. Er verleiht ihnen zunächst das Leben der Seele, womit aber auch das Anrecht auf die Auferstehung des Leibes gegeben ist; deswegen ergeht am heutigen Tage mit Recht der Ruf des Herrn an die Täuflinge: „Siehe, ich will eure Grabhügel aufstun und euch, die ihr mein Volk seid, aus euren Gräbern herausführen.“<sup>1</sup> In der achten Lektion kündigt der Prophet Jesaia, nachdem er kurz zuvor die einbrechende Not des auserwählten Volkes geschildert, die Herrlichkeit des neuen Israel und seiner Bewohner, der Glieder der Kirche: „Jeder, der übrig geblieben in Sion . . ., wird heilig heißen.“<sup>2</sup> „Denn der Herr wird abwaschen den Unflat der Töchter Sions und die Blutschuld Jerusalems säubern“<sup>3</sup>, d. h. die Sünden tilgen in der Taufe. Das folgende Responsorium preist die liebevolle Fürsorge des Herrn für seinen Weinberg, die Kirche, mit den Worten, die sich bei Jesaia unmittelbar an die Schilderung des Glückes des neuen Israel anschließen. In der neunten Lektion werden die Taufkandidaten erinnert, daß sie ihre Berufung und ihre Heiligung einzig und allein dem Blute des wahren Osterlammes verdanken, dessen Typus ihnen in der Lesung vorgestellt wird. Eine Mahnung zur Bußgesinnung, mit welcher die heilige Taufe empfangen werden soll, bietet die zehnte Lektion aus dem Propheten Jonas, der uns die Buße der Niniviten schildert; eine Aufforderung zur Treue an dem mit Gott geschlossenen Taufbund endlich enthält die elfte Lektion in der Lesung jenes Abschnittes des Deuteronomiums<sup>4</sup>, wo Moses noch einmal vor seinem Tode das Volk Israel zum treuen Festhalten am Gesetze auffordert. Diese Treue kann auf eine harte Probe gestellt werden, selbst unter Marter und Pein muß das Bekenntnis hochgehalten werden, wie das in der zwölften Lektion erwähnte Beispiel der drei Jünglinge im Feuerofen zeigt, die aber auch für ihre Treue Gottes Schutz in wunderbarer Weise erfuhren. Nach dieser Lektion wird vor dem Gebete nicht das Flectamus genua gesungen, weil, wie das Mittelalter<sup>5</sup> sagte, der König Nabuchodonosor unter Verachtung Gottes das Volk zwang, die Knie vor der goldenen Statue zu beugen, die er errichtet hatte.

e) Sind die zwölf Lesungen beendet, so schickt sich der Priester zur Weihe des Taufwassers an. Die Weihe des Taufwassers führt der hl. Basilius zurück auf apostolische Überlieferung<sup>6</sup>, und sie läßt sich in der That schon in den ältesten Zeiten der Kirche nachweisen. Zum erstenmal wird ein Exorzismus des Taufwassers um das Jahr 200 in der gnostischen Schrift *Excerpta Theodoti*<sup>7</sup> bemerkt, was den Schluß gestattet, daß diese Weihe in der katholischen Kirche, aus welcher die Gnostiker dieselbe mitbrachten, auf ein weit höheres Alter zurückblicken kann. Tertullian<sup>8</sup> schreibt: „Es erlangt das Wasser die geheimnisvolle Heiligung nach der Anrufung Gottes. Sofort kommt nämlich der Heilige Geist vom Himmel herab, schwebt über den Wassern (aquis superest), heiligt sie durch seine Kraft (de semetipso), und so geheiligt saugen sie die Kraft zu heiligen ein.“ Auch der hl. Cyprian kennt bereits diese Weihe des Taufwassers<sup>9</sup>, die in den Schriften der späteren Väter häufig bezeugt wird. Das älteste Formular der Taufwasserweihe steht unter den Gebeten des Bischofs Serapion von Thmuis<sup>10</sup> († 362); es entspricht bereits seinem wesentlichen Inhalte nach den

<sup>1</sup> Ez 37, 13.<sup>2</sup> Jf 4, 3.<sup>3</sup> Jf 4, 4.<sup>4</sup> Kap. 31, 22 ff.<sup>5</sup> Durandus, *Rationale* I. 6, c. 81, n. 11.<sup>6</sup> De Spiritu Sancto c. 27.<sup>7</sup> c. 82. Migne, P. L. 9, 695. Vgl. Franz, *Die kirchlichen Benedictionen* I 51.<sup>8</sup> De bapt. c. 4.<sup>9</sup> Ep. 70 ad Ianuar.; ep. 73 ist die Rede davon, daß diese Weihe geschehe *verbis solemnibus*.<sup>10</sup> Wobbermin (*Texte und Untersuchungen*, herausgegeben von Gebhardt und Harnack XVII, N. F., II 3<sup>b</sup>, Leipzig 1898) c. 7 8.

späteren Formeln, welche Gott anrufen, den Heiligen Geist herabzusenden und dem Wasser übernatürliche Kräfte zu verleihen, worum auch das Weiheformular der Apostolischen Konstitutionen<sup>1</sup> bittet. Unser jetziges, im römischen Missale befindliches Formular findet sich wörtlich bereits im *Gelasianum*<sup>2</sup>.

Zur Weihe des Taufwassers begibt sich der Priester in feierlicher Prozession, an welcher ursprünglich die Täuflinge sich beteiligten. Während der Prozession, bei welcher die Osterkerze den Täuflingen vorangetragen wird, wie einst die Feuerssäule den Kindern Israels bei ihrem Durchzug durch das Rote Meer voranging, sang man ehemals die Antiphon *Sicut cervus desiderat ad fontes aquarum* und die *Vitanei*, jetzt nur mehr die genannte Antiphon, welche mit den Worten des Psalmes 41 die Sehnsucht der Katechumenen nach dem Empfang der heiligen Taufe ausdrückt<sup>3</sup>. Anknüpfend an diese Antiphon bittet für dieselben der Priester — *antequam intret ad benedictionem* —, es möge dieser Durst nach dem Heile, der vom Glauben eingegeben ist (*fidei ipsius sitis*), ihren Leib und ihre Seele heiligen. Dann folgt in feierlichem eucharistischem Gebet, eingeleitet von einer Kollekte, die Segnung des Taufwassers. Unter dem Bekenntnis der eigenen Unwürdigkeit ruft der Priester Gott den Herrn an, der seinen Geist über den Wassern schweben ließ und uns in der Sündflut ein Vorbild der Wirkungen der Taufe gegeben (*ut unius eiusdemque elementi mysterio et finis esset vitii et origo virtutibus*), er möge auf die Bitte seiner Kirche merken (*respice in faciem Ecclesiae tuae*) und ihr durch die Wiedergeburt in Christo recht viele neue Glieder schenken (*multiplica in ea regenerationes tuas*). Zu diesem Zwecke möge der Heilige Geist dieses natürliche Wasser mit göttlicher Kraft durchdringen, auf daß daraus ein „himmlisches Geschlecht“ (*progenies coelestis*) bei der Taufe emportauche, das ohne Unterschied des Alters und Geschlechts zu einer, d. h. der Gotteskindschaft geboren werde. Darum ist es nötig, daß zunächst jeder Einfluß des bösen Feindes von diesem Wasser gebannt und die Kraft der Heiligung auf dasselbe herabgesleht werde (*sit fons vivus, aqua regenerans*). Letzteres geschieht namentlich in dem feierlichen Segen (*Unde benedico te*), in welchem die drei göttlichen Personen im einzelnen angerufen werden: der Vater, der bei der Schöpfung das Trodene vom Wasser trennte, seinen Geist über den Wassern schweben, die vier Paradieseströme entspringen ließ, in der Wüste das bittere Wasser in süßes verwandelte und sein Volk mit Wasser aus dem Felsen trankte; der Sohn, der Wasser in Wein verwandelte, auf dem Wasser wandelte, Wasser aus seiner Seite hervorfleßen ließ und Wasser zur Materie der heiligen Taufe bestimmte, indem er sprach: Gehet hin und taufet. In ganz besonders feierlicher Weise wird aber der Heilige Geist angerufen (*Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus Sancti*), der dem Wasser die Wirkung der Wiedergeburt verleihen möge, damit es alle Sünden abwasche und alle, die in dieses geheimnisvolle Bad hinabsteigen, zu unschuldsvoller Gotteskindschaft erneuere.

Bedeutungsvoll sind auch die Ceremonien, welche während der Wasserweihe vollzogen werden. Nach den Worten: *Sumat Unigeniti tui gratiam de Spiritu Sancto* teilt der Priester das Wasser in Kreuzesform<sup>4</sup>, um auf die Verdienstursache aller

<sup>1</sup> L. 7, c. 43.<sup>2</sup> Ed. Wilson 84.

<sup>3</sup> Thurston (Lent and holy week 428) macht auf eine mittelalterliche Legende aufmerksam, wonach der Hirsch mit besonderer Feindschaft der Schlange nachtrachte. Habe er eine solche verschlungen, so eile er so rasch als möglich, um dem Gifte entgegenzuwirken, an eine Quelle, wie auch der Katechumene, der das Gift der Schlange, die Erbsünde, schon bei seinem Eintritt in die Welt in sich aufgenommen, zum *fons baptismalis*.

<sup>4</sup> Ordo rom. I, n. 42.



heiligen Sakramente und Segnungen hinzuweisen, er berührt das Wasser mit der Hand <sup>1</sup>, wenn er dasselbe exorzisiert und Segenskräfte herabrufst (*sit haec sancta et innocens creatura*). Wenn der Weihende der Paradiesesströme gedenkt, welche die ganze Erde bewässerten, wie es das Wasser der heiligen Taufe tut, teilt er wieder das Wasser in Kreuzesform und schüttet dabei auch Wasser über den Rand des Beckens versus quattuor mundi partes aus <sup>2</sup>, weil im Wasser der heiligen Taufe die ganze Welt geheiligt werden soll. Die Weihe des Taufwassers kulminiert auch äußerlich in den Ceremonien bei der Anrufung des Heiligen Geistes. Dreimal in stets höherer Tonlage singt der Priester das *Descendat in hanc plenitudinem fontis etc.*, nachdem er schon von den Worten *Haec nobis praecepta* an den Präfationsion zum einfachen Leseton herabgestimmt <sup>3</sup>, gewissermaßen um das *Descendat* um so wirkungsvoller zur Geltung zu bringen. Die Mitteilung des Heiligen Geistes wird zunächst bei den Worten *Tu benignus aspira* durch dreimaliges Hauchen über dem Wasser, vor allem aber dadurch symbolisiert, daß die brennende Osterkerze bei jeder Anrufung immer tiefer in das Becken eingesenkt wird <sup>4</sup>. Faßt man die Osterkerze als Symbol Christi, so kann in diesem Ritus eine Darstellung der Vorgänge bei der Taufe Jesu erblickt werden: wie Christus in den Jordan hinabsteigt, so senkt sich jetzt die Osterkerze in das Taufwasser; wie über ihm der Heilige Geist erscheint, so wird auch über das Taufwasser der Geist Gottes herabgerufen <sup>5</sup>. Im früheren Mittelalter aber, wo man, wie aus Amalar <sup>6</sup> ersichtlich ist, unter der Kerze auch den Heiligen Geist verstand, konnte die Einsenkung der Kerze direkt als ein Symbol der Vereinigung der göttlichen Kraft des Heiligen Geistes mit dem Taufwasser betrachtet werden <sup>7</sup>. Bevor noch die Osterkerze aus dem Taufwasserbecken genommen, bläst der Priester dreimal in Gestalt eines Gabelkreuzes in das Wasser <sup>8</sup>. Durandus bietet hierfür mehrere Erklärungen, die fast sämtlich auf dem apotropäischen Charakter der insufflatio beruhen und darum an dieser Stelle, wo bereits die Herabkunft des Heiligen Geistes auf das Wasser symbolisch angedeutet war, nicht recht passen. Am ansprechendsten ist darum jene Erklärung, die Durandus <sup>9</sup> an letzter Stelle gibt, welche in der dreifachen insufflatio die dreifache Wirkung des Heiligen Geistes, der von den Lasten reinigt, mit Tugenden schmückt und mit der Krone des ewigen Lebens belohnt, dargestellt sieht. Auch die nun folgende Beimengung des Öles muß als eine Symbolisierung der Herabkunft des Heiligen Geistes gelten. Von Christus dem Herrn singt der Psalmist <sup>10</sup>: *Unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae*, nämlich bei seiner Menschwerdung. Diese Salbung mit dem Heiligen Geiste wurde aber nach Durandus <sup>11</sup> vollendet, *cum in baptismo super ipsum Spiritus Sanctus in specie columbae*

<sup>1</sup> Ordo rom. X, n. 21.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Ebd. Durandus (*Rationale* l. 6, c. 81, n. 9) erblickt in diesem *tonus lectionis* ein Zeichen der Demut, das ganz und gar den Worten: *Haec nobis praecepta servantibus* entspricht. Mit diesen Worten (und mit dem ihnen entsprechenden Ton der Stimme) wolle nämlich der Priester sagen: *Non auderem tantam et tam altam rem, scilicet Spiritum Sanctum, ut in creaturam aquae descendat, invocare, nisi quia tu praecepisti nobis baptismum exercere.*

<sup>4</sup> Amalar, *De eccl. off.* l. 1, c. 25.

<sup>5</sup> Ideo cereus in aquam deponitur, quoniam corpus Christi per ceram significatum, in baptismo aquas sanctificavit et vim regenerativam illis contulit. Durandus, *Rationale* l. 6, c. 81, n. 10.

<sup>6</sup> *De eccl. off.* l. 1, c. 18; vgl. l. 1, c. 26.

<sup>7</sup> Durandus (*Rationale* l. 6, c. 81, n. 10) schreibt: *Cerei immersio est Spiritus Sancti adventus seu missio, qui in aquam baptismi in specie columbae descendit.*

<sup>8</sup> Ordo rom. X, n. 21.

<sup>9</sup> *Rationale* l. 6, c. 81, n. 11.

<sup>10</sup> Ps 44, 8.

<sup>11</sup> *Rationale* l. 6, c. 73, n. 1.

descendit. Die Salbung des Heiligen Geistes wird aber uns und der ganzen Menschheit zuteil durch die heilige Taufe, wodurch wir Christus eingepflanzt werden. Darum sagt der gleiche mittelalterliche Liturgiker<sup>1</sup>: Per huiusmodi ergo admixtionem unio Christi et Ecclesiae significatur. Nam chrisma est Christus, aqua populus. Diese Beziehung auf Christus und den Heiligen Geist drückt auch die bei der Beimengung des Chrisams gebrauchte Formel aus: Infusio chrismatis Domini nostri Iesu Christi et Spiritus Sancti Paracliti etc., während bei der Beimengung des Katechumenenöls gefleht wird, es möge dieses Wasser für die Täuflinge fruchtbar werden (secundetur) an Gnade zum ewigen Leben. Die Beimengung des Chrisma (nur dieses wird ausdrücklich erwähnt) ist eine uralte Gepflogenheit der Kirche, die in der lateinischen Kirche schon der siebte römische Ordo beschreibt<sup>2</sup>. Bevor das Öl eingegossen wird, aspergiert der Priester mit dem geweihten Wasser das Volk. Von diesem Wasser können die Gläubigen auch zu ihrem frommen Gebrauche mit nach Hause nehmen, was schon seit den ältesten Zeiten üblich war: Omnis populus, qui voluerit, sagt der siebte römische Ordo, accipiet benedictionem (d. h. das geweihte Wasser) unusquisque in vasis suis de ipsa aqua, antequam ibi baptizentur parvuli, ad spargendum in domibus eorum, vel in vineis, campis vel fructibus eorum. Aus dem gleichen Ordo geht hervor, daß das Wasser erst nach der Eingießung des Öles ausgeteilt wurde; seit dem 9. Jahrhundert jedoch bahnen kirchliche Bestimmungen<sup>3</sup> die jetzige Praxis an. — Nach der Taufwasserweihe fand im christlichen Altertum die Taufe statt. Daran erinnert noch jetzt die Rubrik des römischen Missale: Si aderunt baptizandi, eos baptizet more consueto. Daß Caereomoniale episcoporum<sup>4</sup> fügt dazu noch die weitere Bestimmung: Per octo dies ante in ipsa Ecclesia, nisi periculum immineat, nullus infans baptizetur.

f) Nach der Taufwasserweihe bzw. Spendung der Taufe begibt sich der Priester in Prozession zurück an den Altar, an dessen Stufen er prosterniert. Während der Prozession wird die Allerheiligenlitanei gesungen, in der wir nach altkirchlicher Tradition ein feierliches Fürbittgebet für die Neugetauften erblicken dürfen. Litaniae, quae fiunt circa baptisterii consecrationem, sagt Amalar<sup>5</sup>, der dabei allerdings zunächst die vor der Taufe gesungene Litanei im Auge hat, intercessiones sanctorum designant pro renascentibus. Nehmen auch jetzt keine Neugetauften in weißen Kleidern und mit brennenden Kerzen an dieser Prozession teil, so besteht doch kein Hindernis, daß das Gebet der Liturgen und des Volkes jenen gewidmet wird, die während des kommenden Jahres des Bades der Wiedergeburt teilhaftig werden, damit sie die erlangte Gnade treu bis zum Ende bewahren. In diesem Sinne muß jetzt auch das Gebet aufgefaßt werden, welches der Priester, auf seinem Angesicht liegend, vor dem Altar verrichtet. Die Prostration scheint, wie oben gezeigt wurde, in alter Zeit häufig, wenn nicht immer vor Beginn der heiligen Messe vorgenommen worden zu sein. Bei den Worten Peccatores etc. erhebt sich der Priester, um in der Sakristei die weißen Paramente zur heiligen Messe zu nehmen. Die Messe selbst ist schon von der feierlichen Osterstimmung durchdrungen, beim Gloria, dem ursprünglichen Anfang der Messe, ertönen zum Ausdruck der Osterfreude Glocken und Orgel, im Evangelium des Tages verkündet die Kirche mit den Worten des Engels: Non

<sup>1</sup> Ebd. I. 6, c. 81, n. 11.<sup>2</sup> n. 10.<sup>3</sup> Capitula Herardi (a. 858). Migne, P. L. 120, 1768: Ut, qui aquam consecratam vult accipere in sabbato sancto vel pentecoste, ante infusionem chrismatis sumat. Nam illa chrismatis mixtio ad regenerandos pertinet. Vgl. Franz, Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter I 52.<sup>4</sup> L. 2, c. 27, n. 18.<sup>5</sup> De eccl. off. I. 1, c. 28.

est hic, surrexit enim, sicut dixit<sup>1</sup>, die Auferstehung des Herrn. Der Festestimmung entspricht es auch, daß der Jubelruf Alleluja, der seit Septuagesima verstummt war, nach der Epistel feierlich wieder aufgenommen wird. „Das dreimal festlich erklingende, tief ergreifende Alleluja im Karfreitagsoffizium des römischen Ritus bleibt jedem unvergesslich, der es einmal mit Verständnis vernommen.“<sup>2</sup> Es ist deswegen eine psychologisch wohlmotivirte Bestimmung<sup>3</sup>, daß bei der Pontifikalmesse des Karfreitags der Subdiakon, bevor das Alleluja angestimmt wird, vor den Bischof hinzutreten und mit lauter Stimme (*clara voce*) zu sprechen hat: Reverendissime Pater, annuntio vobis gaudium magnum, quod est Alleluia! Das Alleluja klingt aus in dem ersten Verse des Auferstehungspsalmes 117 Confitemini. Da die Messe ursprünglich nach der heiligen Taufe gefeiert wurde und in ihr die Neophyten zum erstenmal den Leib und das Blut des Herrn empfangen, so ist es selbstverständlich, daß der nova progenies der Kirche wiederholt in Messformular des Tages gedacht wird. Bereits die Kollekte fleht zu Gott, er möge den Neugebauten den Geist der Kinderschaft Gottes erhalten; in der Sekret, im Hanc igitur werden in spezieller Weise die Neophyten Gott empfohlen, denen in der Epistel ihre hauptsächlichste sittliche Pflicht vor Augen gehalten wird: „Wenn ihr auferstanden seid mit Christus, suchet das Himmlische, nicht mehr das Irdische.“ Im Traktus hören sie die Aufforderung zum Lobe Gottes, der sie aus reiner Barmherzigkeit aus dem Heidentum in seine Kirche berufen (*Laudate Dominum omnes gentes*), während in der Präfation die Kirche in feierlicher Weise Gott Dank sagt, daß er durch das wahre Osterlamm sie zu neuem Leben berufen. — In der Karfreitagsmesse fehlen Introitus, Offertorium, Communio, wofür die mittelalterlichen Liturgiker<sup>4</sup> verschiedene, wenig befriedigende symbolische Erklärungen geben. Der wahre Grund wird darin zu suchen sein, daß die genannten Gesangsteile der heiligen Messe Antiphonalgesänge sind und der Antiphonalgesang in der Messe erst später eingeführt wurde. Bei einer so feierlichen Gelegenheit, wie es die große Taufnacht war, hielt man mit einer gewissen Scheu am Altbergebrachten fest und glaubte, sich keinerlei oder doch nur wenige Veränderungen gestatten zu dürfen. Das zeigt sich auch darin, daß man das erst unter Papst Sergius (687—701) eingeführte Agnus Dei sowie das noch später (1014) in die römische Messe eingedrungene Kredo nicht in die Karfreitagsliturgie aufnahm. Das Fehlen des Friedensfußes kann vielleicht damit erklärt werden, daß das Volk in der Osternacht nicht kommunizierte, die Neophyten aber kurz vor Beginn der Messe bei der heiligen Firmung den Friedensfuß vom Bischof empfangen hatten. — Der Festestimmung, welche über der Karfreitagsmesse ausgebreitet ist, scheint es nicht zu entsprechen, daß zum Evangelium keine Lichter getragen werden. Allein in alter Zeit war gerade in dieser Nacht die Kirche durch die vielen Kerzen der Neophyten, welche sie beim Agnus Dei der Vitanei anzuzünden hatten, festlich erleuchtet; zudem brannte neben dem Ambo des Diakons die Osterkerze, so daß es überflüssig war, noch weitere Lichter zum Evangelium von den Acolythen tragen zu lassen. — Schon im 10. Jahrhundert war es in Deutschland und in Frankreich üblich, unmittelbar nach der Kommunion mit der Vesper zu beginnen, in Rom aber war dieser Brauch, wie der *Ordo romanus vulgatus*<sup>5</sup> und Pseudo-Alkuin hervorheben, noch unbekannt.

<sup>1</sup> Mt 28, 6.

<sup>2</sup> Blume, Des Alleluja Leben, Begräbnis und Auferstehung: Stimmen aus Maria-Baach LII (1897) 443.

<sup>3</sup> Caer. ep. l. 2, c. 27, n. 25. Das gleiche hat zu geschehen, wenn der Bischof assistiert. Martinucci, Manuale sacrarum caeremoniarum V 284.

<sup>4</sup> Vgl. Durandus, Rationale l. 6, c. 75, n. 5.

<sup>5</sup> Hittorp 76.



g) Der Abend des Karfreitags wird in unsern Gegenden durch die beim Volke ungemein beliebte Auferstehungsfeier<sup>1</sup>, die dem römischen Ritus fremd ist, ausgefüllt. Die Auferstehungsfeier fand in den mittelalterlichen Kirchen in der Frühe des Ostersonntags statt und bestand in einer dramatischen Wiedergabe der Vorgänge am Grabe Christi, wobei den Mittelpunkt der Feier entweder die Erhebung des Kreuzes oder des heiligsten Sacramentes bildete. Die Auferstehungsfeier verlief in zwei Akten: zuerst wurde die eigentliche Auferstehung dargestellt, die sich in der Stille der Osternacht vollzogen hatte. Sie bestand in der Erhebung des heiligsten Sacramentes oder des Kreuzes am Ostermorgen vor Beginn der Matutin. Der zweite Akt, der nach dem dritten Responsorium der Matutin vollzogen wurde, war die Darstellung des Besuchs des Grabes seitens der drei Marien und der Apostel Petrus und Johannes. Die Auferstehungsfeier in der Morgenfrühe ging nach einem Straßburger Rituale<sup>2</sup> aus dem Jahre 1384 in folgender Weise vor sich. Vor Beginn der Matutin begab man sich in Prozession zum heiligen Grabe, in welches der Priester eintrat. Dort sprach man das Confiteor, hierauf den Psalm Domine, quid multiplicati sunt und die Antiphon Ego dormivi. Dann nahm der Priester den Leib des Herrn aus der Pyxis und zeigte ihn vor dem Grabe stehend dem Volke, legte die heilige Hostie wieder in die Pyxis zurück und trug sie nach dem Hochaltar. Während dieser Prozession sang der Klerus im Chore die Antiphon: Cum rex gloriae Christus. Am Hochaltar wurde noch einmal die heilige Hostie dem Volke gezeigt und hierauf das heilige Sacrament an einen andern Altar verbracht. Das Straßburger Rituale erwähnt nicht die Erhebung des Kreuzes; anderseits kennt ein Rituale von St Florian aus dem 14. Jahrhundert<sup>3</sup> nicht die Erhebung der Pyxis, sondern nur jene des Kreuzes. Ein Regensburger Rituale aus dem Jahre 1491<sup>4</sup> bemerkt über diesen Akt: Foris ecclesiae clausis secretius tollat Sacramentum seu Crucifixum. Wie die nach Angabe des Straßburger Rituale während der Prozession gesungene Antiphon Cum rex gloriae<sup>5</sup> zeigt, wollte man bei dieser nächtlichen Feier den beim descensus ad inferos über den Tod errungenen Sieg Christi darstellen<sup>6</sup>. Daher pflegte man auch, wie das oben genannte Regensburger Rituale und ein Augsburger Rituale aus dem Jahre 1453<sup>7</sup> angeben, unter den Worten Attollite portas an die verschlossene Kirchentür zu pochen, die sich erst öffneten, um der Prozession Einlaß zu gewähren, nachdem von innen heraus dreimal die Frage erkörnte: Quis est iste rex gloriae? und jedesmal geantwortet wurde: Dominus virtutum, ipse est rex gloriae. Die Visitatio sepulchri fand nach dem dritten Responsorium der Matutin (Super lapidem monumenti sedebant angeli) statt und hatte nach dem Straßburger Rituale vom Jahre 1384

<sup>1</sup> Vgl. Milchsack, Die Oster- und Passionsspiele, Wolfenbüttel 1879; Lange, Die lateinischen Osterfeiern, München 1887.

<sup>2</sup> Martène, De antiq. eccl. rit. I. 4, c. 25.

<sup>3</sup> Franz, Das Rituale von St Florian 195.

<sup>4</sup> Decret. authent. IV 440.

<sup>5</sup> Der vollständige Text dieses Gesanges, den gleichsam die in der Vorhölle harrenden alttestamentlichen Gerechten dem eintretenden Erlöser widmen, lautet (Hittorp 78): Cum rex Christie infernum debellaturus intraret et chorus angelicus ante faciem eius portas principum tolli praeciperet, sanctorum populus qui tenebatur in morte captivus, voce lacrymabili clamaverat: Advenisti desiderabilis, quem expectabamus in tenebris, ut educeres hac nocte vinculatos de claustris. Te nostra vocabant suspiria, te larga requirebant lamenta: tu factus es spes desperatis, magna consolatio in tormentis, Alleluia!

<sup>6</sup> Christus ad infernum descendens sanctos ibi existentes liberavit, non quidem statim educendo eos, sed in ipso inferno eos luce gloriae illustrando. S. Thom., S. th. 3, q. 52, a. 1.

<sup>7</sup> Hoehnck, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg 221.

folgenden Verlauf. Nach dem dritten Responsorium begaben sich drei mit Pluvialien bekleidete, Weibrauchfässer *cum plurimo incensu* (!) tragende Priester, welche die drei Marien darstellten, zum heiligen Grabe. Dort fanden sie zwei gleichfalls mit Pluvialien bekleidete Diakonen vor, welche die Engel darstellten und an die Priester die Frage richteten: *Quem quaeritis in sepulchro, o Christicolae?* worauf dieselben antworteten: *Iesum Nazarenum crucifixum. Non est hic, surrexit, sicut praedixerat*, antworteten die Diakonen und gaben den Priestern das Schweißtuch, welches dieselben unter dem Gesange der Antiphon *Dicant nunc Iudaei* in den Chor trugen, wo sie dasselbe ausbreiteten und sangen: *Surrexit Dominus de sepulchro*. Den Abschluß der Feier bildete das *Te Deum*. In Augsburg traten ferner zwei Priester als Apostel Petrus und Johannes auf; nach dem *Te Deum* sang man noch die Ostersequenz *Victimae paschali*. Wie eine Einsiedler Handschrift aus dem 12. Jahrhundert<sup>1</sup> zeigt, trat vor den Worten der Sequenz: *Die nobis, Maria, quid vidisti in via*, ein Priester, der Christus darstellte, auf, dem Maria Magdalena sofort ihre Verehrung darbringt. Hierauf singt der Sängerkhor die Frage: *Die nobis etc.*, welche Maria beantwortet mit dem Verse: *Sepulchrum Christi etc. Credendum est*, fährt der Chor hierauf fort, *magis Mariae veraci, quam Iudaeorum turbae fallaci* (welche Worte im jetzigen römischen Missale fehlen). *Seimus Christum surrexisse etc.* — Diese dramatischen Darstellungen verschwanden zu Beginn der Neuzeit, und es besteht gegenwärtig die Auferstehungsfeier hauptsächlich nur mehr in einer theophorischen Prozession<sup>2</sup>.

## § 62. Das heilige Osterfest und die Osteroktave.

Das höchste und freudenvollste aller Feste des Kirchenjahres begeht die Kirche im heiligen Ostertage; denn Ostern ist die Erinnerung an die Auferstehung des Herrn, die das Fundament unseres Glaubens ist. „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube vergeblich“, sagt der heilige Apostel<sup>3</sup>. Auf der Auferstehung Christi beruht aber auch unsere Hoffnung und sichere Erwartung der eigenen Auferstehung; denn „gleichwie in Adam alle sterben, so werden auch in Christo alle lebendig gemacht werden. Ein jeder aber in seiner Ordnung. Der Erstling aber ist Christus; danach die, welche Christo angehören und an seine Ankunft geglaubt haben.“<sup>4</sup> Der hohen Bedeutung der Auferstehung entspricht auch der äußere Glanz der kirchlichen Feier; das Caeremoniale episcoporum<sup>5</sup> schreibt darum vor, daß an diesem Tage der Bischof die feierliche Messe zu halten (*missam solemnem omnino celebrare debet*) und während derselben die heilige Kommunion auszuteilen habe, an welcher sowohl der Klerus als auch das Volk teilnehmen soll. Diese Teilnahme am Tische des Herrn zeigt, daß wir alle Christus angehören; denn „ein Brot, ein Leib sind wir alle, die wir an einem Brote Anteil haben“<sup>6</sup>, und daß uns alle die selige Hoffnung unserer eigenen Auferstehung erfüllt, die dem Genuße des Himmelsbrotes verheißen ist. — Eine weitere liturgische Eigentümlichkeit des Ostertages ist die nur aus drei Psalmen und ebensovieleu Sektionen be-

<sup>1</sup> Schubiger, Die Sängerschule von St Gallen, Einsiedeln 1858, 70.

<sup>2</sup> In der Diözese Augsburg hat sich noch die oben erwähnte Sitte, das Attollite zu singen und mit dem Prozessionskreuz an die Kirchentür zu pochen, erhalten.

<sup>3</sup> 1 Kor 15, 17.

<sup>4</sup> 1 Kor 15, 22—23.

<sup>5</sup> L. 2, c. 29, n. 1.

<sup>6</sup> 1 Kor 10, 17.

stehende kurze Matutin, welche in dieser Form schon im 8. Jahrhundert<sup>1</sup> vorhanden war. Die Abkürzung erfolgte aus dem Grunde, weil die Feierlichkeiten der Oftervigil einen großen Theil der Nacht in Anspruch nahmen. Man pflegte übrigens nach Angabe der ältesten römischen Ordines während der Ofterwoche nicht wie gegenwärtig stets die drei ersten Psalmen zu wiederholen, sondern nahm auch andere aus der Reihenfolge der Psalmen der Sonntagsmatutin. Die Hymnen fehlen im ganzen Offizium des Oftersonntags aus dem gleichen Grunde wie während des Triduum sacrum; an ihrer Stelle sowie statt der kurzen Schriftlesung wird der dem 117. Psalm entnommene Jubelruf *Haec dies, quam fecit Dominus* vorgetragen. — Mit dem Oftersonntag nimmt die vierzig-tägige Fastenzeit ein Ende, während welcher nach noch bestehender kirchlicher Verpflichtung, von der allerdings gegenwärtig wohl überall dispensiert ist, auch der Genuß des Fleisches, ferner der Laktizinen (Butter und Käse) sowie der Eier verboten war. Der erstmalige Genuß dieser Speisen, die man so lange hatte entbehren müssen, sollte nur, so wollte es der fromme Brauch des Mittelalters, unter dem Segensgebete der Kirche geschehen, was die Einführung der Speisenweihe veranlaßte, deren erste Spuren sich schon bis ins 7. Jahrhundert zurückverfolgen lassen. — Während der Skrutinien der Fastenzeit, besonders aber am Karfreitag hatte sich die Kirche einläßlich mit den Taufkandidaten beschäftigt. Ihnen war auch die Ofterwoche gewidmet, während welcher sie in Rom ehemals alle Tage an der Stationsfeier teilzunehmen hatten. Darum kommt auch in allen Meßformularen der Ofterwoche neben der Erinnerung an die Auferstehung des Herrn der Gedanke an die empfangene Wiedergeburt und Gotteskindschaft zum Ausdruck. Täglich begaben sie sich ferner in Prozession zum Taufbrunnen und zum Orte der Firmung, um in Dankbarkeit der Gnadenerweise Gottes zu gedenken, die sie an jenen Orten empfangen. Die Gesänge, welche man bei dieser Gelegenheit vortrug, kamen auch in außerrömische Kirchen und bildeten die eigenthümliche Form der Oftervesper, die sich bis in die Neuzeit herein vereinzelt erhalten hat. — In der Ofterwoche, gewöhnlich am Donnerstage, werden vom Papste in jedem siebten Jahre die Agnus Dei geweiht und am Samstag vor dem Weißen Sonntag ausgeteilt.

a) Das römische Rituale<sup>2</sup> bietet Formulare für die Weihe des Ofterlammes, der Eier und des Brotes. Das Formular für die Weihe des Ofterlammes erscheint zwar erst im römischen Rituale, die Weihe selbst aber läßt sich zurückverfolgen bis ins 7. Jahrhundert, wo sie zum erstenmal durch das Sacramentarium Gallicanum (Sacramentar von Bobbio<sup>3</sup>) bezeugt wird. Walafried Strabo<sup>4</sup> wendet sich gegen die Sitte, das Lammfleisch auf dem Altare während der Feier der heiligen Messe zu weihen, allerdings in der falschen Meinung, als glaubte man durch diese Benediction ein Opfer des Lammes neben dem eucharistischen Opfer darzubringen. Schon im 10. Jahrhundert wird als Osterspeise auch geweihter Schinken neben dem Lamm-

<sup>1</sup> Vgl. Ordo von St-Amand. Duchesne, Origines du culte chrétien 477.

<sup>2</sup> Tit. VIII, c. 13 14 15 16. Über die Weihe von Eßwaren am Osterfeste handelt Franz, Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter I 575 ff.

<sup>3</sup> Muratori, Lit. rom. vet. II 959.

<sup>4</sup> De exord. et increm. c. 43.



fleisch vom Biographen des hl. Ulrich, Gerhard, erwähnt<sup>1</sup>. Bei dem Ostermahle, welches der hl. Ulrich wohl in Nachahmung jenes Mahles, das der Papst an diesem Tage zu veranstalten pflegte<sup>2</sup>, gab, wurde Schinken und Lammfleisch, die während der heiligen Messe gesegnet worden waren, aufgetragen. Die Weihe der Eier, deren Genuß während der Fastenzeit verboten war, tritt seit dem 12. Jahrhundert allgemein auf. Daß die Eierweihe altgermanischen Volksbräuchen ihren Ursprung verdankt, „dazu bedarf es ganz anderer (als der bisher vorgebrachten) Beweise“<sup>3</sup>. Aus dem 12. Jahrhundert stammt auch die gegenwärtig im römischen Missale gebrauchte Weiheformel *Subveniat*<sup>4</sup>. Uralt ist ferner die Weihe des Brotes, die an Stelle der alten, wie an allen Sonntagen, so auch am Osterfeste ausgetheilten Eulogien getreten ist. Es wurden nämlich die zur Opferfeier nicht benötigten Brote in Stücke geschnitten und am Schlusse der Messe unter jene, die nicht kommunizierten, ausgeteilt. Hinkmar von Reims, welcher in seinen *Capitula*<sup>5</sup> die sonntägliche Austeilung der Eulogie vorschreibt, kennt bereits das noch gegenwärtig bei der Brotweihe an zweiter Stelle gebrauchte Gebet *Domine sancte . . . , benedicere digneris hunc panem tua sancta et spirituali benedictione*, während das erste Gebet *Domine Iesu Christe, panis angelorum* sich in dem Appendix zum Gregorianum zum erstenmal nachweisen läßt<sup>6</sup>. Neben diesen Speisen wurden am Ostersonntag auch Milch und Honig, Kettich und Salz in einzelnen Kirchen geweiht.

b) Die Messformularien des Overtages und der Osterwoche, welche uns schon im Gregorianum begegnen, sind von den zwei Hauptideen des Osterfestes, der Auferstehung des Herrn und der in der Taufe erfolgten Wiedergeburt der Gläubigen, durchdrungen. Der Auferstehung des Herrn und seiner Erscheinungen gedenken alle evangelischen Perikopen der Osterwoche; das gleiche geschieht in den Lektionen: am Montag, wo die *Statio* in der Peterskirche gehalten wird, verkündet Petrus, am Dienstag, wo man in St Paul versammelt war, Paulus die Auferstehung des Herrn. Ebenso treten die Beziehungen auf die Taufe allenthalben hervor, so z. B. in den wiederholt in den Gesangsteilen der heiligen Messe verwendeten Psalmen 77 und 104, welche die Führungen des israelitischen Volkes durch Gott, besonders aber den Auszug aus Ägypten und die Wunder in der Wüste behandeln. Ein gewisses einheitliches Gepräge verleiht der Liturgie der Osterwoche der Psalm 117 *Confitemini*, in welchem Christus der Herr seinem göttlichen Vater für seine glorreiche Auferstehung Dank sagt. Diesen Psalm gebraucht jetzt die Kirche, um der göttlichen Majestät für die Frucht des Leidens und der Auferstehung des Herrn, nämlich für unsere eigene Auferstehung, Lobpreis und Dank darzubringen. Wie der Psalm 90 durch seinen ersten Vers (*Angelis suis Deus mandavit de te*) der ganzen Fastenzeit die Signatur eines Kampfes gegen den Satan gibt, wobei uns die heiligen Engel zur Seite stehen, so stempelt auch der 24. Vers des 117. Psalmes *Haec dies, quam fecit Dominus*, der im Graduale aller Tage der Osterwoche, ferner in allen Horen des Offiziums wiederkehrt, die Osterwoche zu einer Zeit höchsten religiösen Freudenergusses. Außer diesem Verse bietet das Graduale jedes einzelnen Tages der Osterwoche (mit Ausnahme des Dienstag) einen andern Vers; auf Vers 22 *Lapidem quem reprobaverunt* ist auch in der Lektion des Samstags zweimal angespielt<sup>7</sup>. — Die Stationsprozessionen während der Osterwoche scheinen den Prozessionen nachgebildet worden zu sein, die man nach dem Berichte der aquitanischen Pilgerin in Jerusalem hielt. Auch die Feier der

<sup>1</sup> Vitae c. 23. M. G. SS. IV 393. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I 582.

<sup>2</sup> Ordo rom. XI, n. 48.

<sup>3</sup> Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I 590.

<sup>4</sup> Ebd. I 592.

<sup>5</sup> c. 7.

<sup>6</sup> Muratori, Lit. rom. vet. II 505.

<sup>7</sup> 1 Petr 2, 4 7.

Ofteroktav, der ältesten Oktav des Kirchenjahres, ist allem Anschein nach eine Nachahmung jerusalemischer Gebräuche.

c) Eine merkwürdige Feier setzt schon der Ordo von St-Amand für den Oftersonntag und alle folgenden Tage der Ofteroktav fest. Um die neunte Stunde (3 Uhr nachmittags) zog der Klerus mit den Neophyten in die Kirche und sang das Kyrie eleison, hierauf die Psalmen *Dixit Dominus* und *Confitebor* mit den daran sich reihenden Antiphonen *Dominus regnavit*, *Parata sedes tua Deus*, *Elevaverunt flumina Domine*. Auf diese an den Triumph des Heilandes ermahnenden Verse folgte ein längerer Allelujagesang mit dem Psalm 111, an welchen das Magnifikat und eine Oration sich schloß. Unter dem Gesange *In die resurrectionis meae* und des Psalmes 113 *Laudate pueri* (mit Alleluja) begab man sich dann in Prozeßion zum Taufbrunnen. Nach Beendigung des Psalmes 112 folgten die oben erwähnten Antiphonen in griechischer Sprache und wiederum das Magnifikat mit Oration. Zum Schlusse zog die Prozeßion noch *ad sanctum Andream ad crucem*, wobei die Antiphon *Vidi aquam* und der den Auszug aus Ägypten verherrlichende Psalm 113 *In exitu* (mit Alleluja) vorgetragen wurde. Noch einmal wurde das Magnifikat gesungen und die Feier hierauf mit einem Gebete abgeschlossen. Diese dreifache Vesper, über deren Veranlassung die doppelte *Statio ad fontes* und *ad crucem* genügend Aufschluß gibt, kam auch aus der römischen in unsere deutsche Kirche und wurde hier noch gefeiert, als man in der römischen Kirche<sup>1</sup> schon längst angefangen hatte, unsere jetzige Oftervesper zu singen. In Augsburg kannte man die dreifache Vesper noch gegen Ende des 16. Jahrhunderts<sup>2</sup>, in Köln und Trier hat sie sich bis ins 19. Jahrhundert hinein zu halten vermocht.

d) Am Samstag vor der Dominica in albis werden vom Papste die gewöhnlich am Donnerstag in der Osterwoche geweihten *Agnus Dei*<sup>3</sup>, Wachsstückchen, welchen eine Abbildung des Lammes Gottes aufgeprägt ist, die sich beim christlichen Volke hoher Wertschätzung erfreuen, ausgeteilt. Diese Wertschätzung gründet sich auf die Gnaden, welche die Kirche durch ihr Oberhaupt, den Papst, für alle ersleht, welche *recta fide ac vera pietate* das Sakramentale des *Agnus Dei* gebrauchen. Die segensreichen Wirkungen, welche die Kirche durch die *Agnus Dei* zu erzielen hofft, sind vergeichnet auf einer Formel, welche bei der Austeilung der *Agnus Dei* mitgegeben wird. Die Weihe der *Agnus Dei* geht in ihren Anfängen zurück auf die Sitte, die Ofterkerze zu zerstückeln und die einzelnen Teilchen an die Gläubigen zu verteilen, die sich durch die kirchlich geweihte Ofterkerze des göttlichen Schutzes in den mannigfachen Fährnissen des Lebens versichern wollten. Zu solch frommem Gebrauche leiteten sie die kirchlicherseits gebrauchten Weiheformulare an, deren älteste von Ennodius († 521) verfaßt sind. Es wird in denselben gebetet: *Si quis hinc sumpserit adversus flabra ventorum, adversus spiritus procellarum . . . , Sit illi singulare perfrugium, sit murus ab hoste fidelibus*<sup>4</sup>; ferner: *Da multiplices fructus in terris . . . , ubertatem temporum sine adversa tempestate concede*<sup>5</sup>. Auch das gegenwärtig bei der Weihe der Weihrauchkörner nach der Feuerweihe am Karfreitag gesprochene Gebet, das, wie oben gezeigt wurde, die gelaßianische Formel der Ofterkerzenweihe enthält, bietet eine Stelle, die am besten auf die Verteilung der Ofterkerze gedeutet wird: *In quocumque loco ex huius sanctificationis mysterio aliquid fuerit deportatum, expulsa diabolicae fraudis nequitia virtus tuae*

<sup>1</sup> Im 12. römischen Ordo (n. 15) wird zum letztenmal die dreifache Vesper erwähnt.

<sup>2</sup> Hoeynck, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg 224.

<sup>3</sup> Vgl. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I 553.

<sup>4</sup> Corpus script. eccl. lat. VI 418.

<sup>5</sup> Ebd.

maiestatis assistat. Noch im 12. Jahrhundert wurde die Osterkerze in unsern Gegenden zerstückelt und am Ostdag von Ostern an die Gläubigen verteilt<sup>1</sup>. Einen solchen Brauch dürfen wir auch ursprünglich für die römische Kirche voraussetzen; doch war man davon schon im 9. Jahrhundert<sup>2</sup> abgekommen und zerteilte nicht mehr die Osterkerze, sondern formte aus Wachs, dem man Öl beimgengte, kleine Stückchen, denen man das Bild des Osterlammes ausprägte. Es war diese Weihe des Wachses, wie Franz<sup>3</sup> hervorhebt, aus einem praktischen Bedürfnisse hervorgegangen. Da nämlich in Rom der Nachfrage nach den Stückchen der Osterkerze nicht genügt werden konnte, so weihte man eigens Wachs, dem man noch im 13. Jahrhundert<sup>4</sup>, um den Zusammenhang mit der Austeilung der Osterkerze zu wahren, den übrig gebliebenen Rest der Osterkerze des vergangenen Jahres beimgemischte. Auch die Ausprägung des Osterlammes weist auf diesen Zusammenhang hin: wie die Osterkerze, so sollten auch diese Wachsstückchen Christus den Herrn, das wahre Osterlamm, symbolisieren. Die Weihe der Agnus Dei durch den Papst kam gegen Ende des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts auf<sup>5</sup>; aber erst Sixtus IV. reservierte sich und seinen Nachfolgern das ausschließliche Recht dieser Weihe. Seit dem 15. Jahrhundert unterließ man es, den Agnus Dei Öl beizumischen, und begnügte sich, dieselben in ein eigens gesegnetes Weihwasser, dem Balsam und Chrysm beimgemischt wird, bei ihrer Weihe zu tauchen<sup>6</sup>.

### § 63. Die österliche Zeit (Quinquagesima; Pentekoste). Das Himmelfahrts- und Pfingstfest.

1. Die hochfreudige Stimmung des Osterfestes und der daran sich schließenden sechs Tage beherrscht, wenn auch abgeschwächt, die Zeit bis zum Pfingstfeste. Diese freudereichen 50 Tage trugen schon im Altertume den Namen Quinquagesima, wiewohl diese Bezeichnung wörtlich nur den fünfzigsten Tag bedeutet. Schon Tertullian spricht von einer Pentecoste und versteht darunter offenkundig eine Periode von fünfzig Tagen<sup>7</sup>; noch früher gebraucht diesen Namen die Apostelgeschichte<sup>8</sup>, ohne Zweifel im Anschluß an die herrschende jüdische Ausdrucksweise: Cum compleretur dies pentecostes. Zum Zeichen der Freude unterließ man in dieser Zeit das Fasten und das Gebet in kniender Haltung; das erste allgemeine Konzil von Nicäa glaubte sogar diese altchristliche Sitte, in der Pentekoste und am Ostartage stehend zu beten, durch einen eigenen Kanon<sup>9</sup> sichern zu müssen. In der gegenwärtigen Liturgie zeigt sich dieser freudige Charakter der Zeit vor allem in einer Häufung der Alleluja, die den Responsorien und Antiphonen angefügt werden und die besonders beim gemeinsamen Chorgebet außerordentlich wirksam zur Geltung kommen. Das Ferialeffizium trägt festlichen Charakter, da es an Stelle des dritten Responsoriums abgeschlossen wird mit dem feierlichen Te Deum und auch in der Messe der Freudengesang Gloria in excelsis — im Gegensatz zu den gewöhnlichen Feriale messen, die desselben entbehren — angestimmt wird. Die

<sup>1</sup> Gemma animae c. 102.

<sup>2</sup> Amalarius, De eccl. off. l. 1, c. 17.

<sup>3</sup> Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter I 553.

<sup>4</sup> Durandus, Rationale l. 6, c. 79, n. 1.

<sup>5</sup> Franz, Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter I 557.

<sup>6</sup> Das Weiheformular bietet Franz ebd. I 562.

<sup>7</sup> De bapt. c. 19; De corona mil. c. 3.

<sup>8</sup> 2, 1.

<sup>9</sup> can. 20.



Lesung der Apostelgeschichte beim Breviergebete, die jetzt erst mit dem Osktag von Ostern, ursprünglich aber schon am Ostertage selbst begann<sup>1</sup>, führt uns stets die Auferstehung Jesu vor Augen, während die sich anschließende Lesung aus der Apokalypse uns den Schutz, den Gott seiner Kirche gewährt, und unsere eigene selige Vollendung, die allen zuteil wird, die ihre Kleider gewaschen im Blute des Lammes<sup>2</sup>, im prophetischen Lichte schauen läßt. Auch die während der Pentekoste gelesenen katholischen Briefe, vorzüglich die Briefe des hl. Petrus und Johannes, enthalten schöne Zeugnisse für unsere Erlösung durch Christi Blut und die Auferstehung des Herrn<sup>3</sup>, während der Jakobusbrief mehr die sittlichen Forderungen, die das neue Leben in Christus an uns stellt, in den Vordergrund rückt.

Den Abschluß der Osteroktav und den Beginn der Pentekoste bildet der Weiße Sonntag (*Dominica in albis*), so genannt, weil an ihm die Neophyten die weißen Taufgewänder mit den Gewändern des täglichen Lebens vertauschten. Bezeichnenderweise führte man in Rom an diesem Tage die Neophyten zur Stationsfeier nach der Basilika des hl. Pankratius, der als „Beschützer der Unschuld und Behüter der Eide“ galt<sup>4</sup>, gleichsam um sie an ihre Pflicht zu erinnern, dem bei der Taufe übernommenen Gelöbniß treu zu bleiben, und sie der mächtigen Fürbitte des heiligen Märtyrers zu unterstellen. Der zweite Sonntag nach Ostern (*Misericordia*) zeigt uns die Hirtenliebe des göttlichen Heilandes, dem die Neophyten und alle in Christo Getauften das neue Leben verdanken. Was der Herr im Gleichnis des Evangeliums von sich sagt: „Der gute Hirt gibt sein Leben für seine Schafe“, das sieht der Apostel<sup>5</sup> schon erfüllt, wenn er in der Epistel des Tages in offenkundiger Bezugnahme auf dieses Gleichnis schreibt: „(Christus) trug unsere Sünden selbst an seinem Leibe auf dem Holze, damit wir, abgestorben den Sünden, der Gerechtigkeit lebten, durch dessen Wunden ihr geheilt worden seid. Denn ihr waret wie irrende Schafe, jetzt aber seid ihr bekehrt zu dem Hirten und Bischof eurer Seelen.“<sup>6</sup> Die folgenden Sonntage (*Jubilate* und *Cantate*) fügen bereits einen andern Zug in die Osterfreude ein: die Vorbereitung auf das Himmelfahrtsfest und auf das heilige Pfingstfest. Die evangelischen Perikopen sind von nun an bis zum Pfingsttage ausschließlich den Abschiedsreden des Herrn entnommen, die man treffend „unseres Herren Trost“ genannt hat. Scheidet auch der Herr von der Erde, vergehen auch die Tage der Osterfreude, der Herr wird den Tröster senden, der alle in Christo Getauften in der Gnade stärken wird, bis die wahre Freude der Vollendung nicht mehr von ihnen genommen werden kann.

Einen gewissen Gegensatz zur Festfreude der Pentekoste stellen die Bitttage dar, sowohl die *litanía maior* am 25. April als auch die *litaniae minores* an den drei Tagen vor Christi Himmelfahrt. Namentlich letztere *litaniae*

<sup>1</sup> Bäumer, Geschichte des Breviers 276.<sup>2</sup> Offb 20, 14.<sup>3</sup> 1 Petr 1, 3 19 21 23; 2, 4 10 21—25; 3, 18—24; 4, 1. 1 Jo 1, 7; 3, 2 9; 4, 14; 5, 6.<sup>4</sup> Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I 809.<sup>5</sup> 1 Petr 2, 24—25.<sup>6</sup> Nicht unpassend setzt darum das römische Pontifikale die Diözesansynode für diesen Sonntag an.

boten eine gewisse Anomalie dar, da an ihnen in der gallischen Kirche gefastet werden mußte, wiewohl das Fasten in der Pentekoste verboten war. Miror, sagt darum Amalarius<sup>1</sup>, quomodo inolevit consuetudo praesentis ieiunii in nostra ecclesia, cum sancti patres . . . dicant relaxanda ieiunia tempore Pentecostes. Er bemerkt aber, daß nach der römischen Gewohnheit nur ein Tag, der 25. April, beobachtet werde, aber nicht als Fasttag, sondern nur als litania, d. h. als ein Tag, an welchem eine feierliche Prozession stattfand, während welcher Vitaneiegebete (λίτη = die Bitte) von Klerus und Volk vorgetragen wurden. Solche Bittprozessionen zu halten, mahnte ganz besonders die Zeit des Frühlings, wo alles im Blühen und Sprossen sich befindet, wo aber auch die Ernte eines ganzen Jahres durch Reif und Hagel und schädlichen Frost mehr als zu einer andern Zeit des Jahres gefährdet war. Die Ohnmacht, mit der der Mensch den elementaren Ereignissen gegenübersteht, lehrt ihn, sich vertrauensvoll an Gott um Hilfe zu wenden. Dieser allgemein menschlichen Forderung suchte man schon im heidnischen Rom gerecht zu werden, indem man, um das Gedeihen der Feldfrüchte zu ersuchen, Flurumgänge (ambarvalia) mit besonderer Vorliebe gerade zur Frühlingszeit anordnete. Die berühmteste Flurprozession waren die Robigalia am 25. April zu Ehren des Gottes Robigus (oder der Göttin Robigo), um von ihm Abwendung des schädlichen Getreiderostes zu ersuchen<sup>2</sup>. Die heidnische Prozession ging von der Via Flaminia, dem heutigen Corso, aus, gegen den Pons Milvius zu, in den Hain des Gottes, wo der Flamen Quirinalis die Eingeweide eines roten Hundes und eines Schafes opferte. Die christliche Prozession, welche an Stelle dieses heidnischen Flurumganges trat (das Zusammentreffen dieser Prozession mit dem Markustage ist also rein zufällig, weshalb die Prozession nach den jetzt geltenden Vorschriften gehalten werden muß, auch wenn zufällig das Fest des hl. Markus verschoben wird), nahm beinahe den gleichen Weg. Nachdem man sich in der Kirche S. Lorenzo in Lucina am Corso versammelt hatte, zog man durch die Porta Flaminia hinaus, machte Statio in der Kirche des hl. Valentin, dann am Pons Milvius und bei einem am Wege stehenden Kreuze; anstatt sich aber zu dem Hain des Robigo zu begeben, der am fünften Meilensteine der Via Claudia lag, wandte sich die christliche Prozession nach St Peter im Vatikan, wo noch gegenwärtig das römische Missale für die Litania maior die Station verzeichnet. Diese Station ist mit den andern bei St Valentin, am Pons Milvius, ad Crucem und im Atrium von St Peter im Sacramentarium Gregorianum verzeichnet<sup>3</sup>. Zum erstenmal ist die christliche Prozession erwähnt im Registrum Gregors d. Gr.<sup>4</sup>, etwa um das Jahr 598 in einer Konvocationsformel; wie aus dem Zusammenhang ersichtlich ist, war diese litania schon länger eingeführt und geht höchstwahrscheinlich ins 5. Jahrhundert zurück. In dieser Konvocationsformel ist bereits die Rede von einer litania, quae maior ab omnibus appellatur<sup>5</sup>. Es kann daher die Bezeichnung maior (die bedeutendere oder die ältere) nur gewählt worden sein mit Bezug

<sup>1</sup> De eccl. off. l. 1, c. 37.<sup>2</sup> Ovid., Fasti 4, 901.<sup>3</sup> Muratori, Lit. rom. vet. II 80.<sup>4</sup> Migne, P. L. 77, 1329.<sup>5</sup> Duchesne, Liber Pontif. II 36.

auf andere römische *litaniae*, nicht aber mit Rücksicht auf die aus Gallien stammenden *litaniae minores*, die drei Bitttage vor Christi Himmelfahrt. Diese *litaniae minores* gehen zurück auf den Bischof Mamertus von Vienne (ca 470), der wegen verschiedener Heimsuchungen, welche die Kirche von Vienne trafen, wie Mißernte, Kriege, Erdbeben, die regelmäßige Abhaltung dieser Bittprozessionen anordnete<sup>1</sup>. Durch die Synode von Orleans<sup>2</sup> (511) wurden die *litaniae minores* in ganz Gallien eingeführt und kamen schließlich, als sich in der Karolingerzeit immer mehr gallikanische Gebräuche in Rom einbürgerten, unter dem Pontifikate des Papstes Leo III. (795—816) auch in die römische Liturgie. Der Charakter von Fasttagen war aber unterdessen den *litaniae minores* genommen worden. — Zu Beginn der Bittprozession wird die Antiphon *Exsurge Christe, adiuva nos* gesungen. Diese ist dem Psalme 43<sup>3</sup> entnommen, der ein dringliches Flehgebet in Zeiten religiöser Verfolgung ist. Dann wird die Allerheiligenlitanei begonnen, zu deren Beginn alle knien. Ist man bis Sancta Maria gekommen, so erhebt man sich und zieht unter dem Gesange der Allerheiligenlitanei (oder, wenn die Prozession einen weiteren Weg nehmen muß und man die Litanei nicht wiederholen will, unter dem Gesange der Buß- oder Gradualpsalmen) zu einer Kirche, wo die Rogationsmesse gefeiert wird, wenn nicht vorgezogen wird, dieselbe erst bei der Rückkehr in der Kirche, von welcher die Prozession ausging, zu halten<sup>4</sup>. Die Rogationsmesse, die schon im 9. Jahrhundert in dieser Form bestand, läßt mehrfach erkennen, daß die Bittprozessionen hauptsächlich als Flurumgänge eingeführt wurden. Das zeigt schon der im Introitus verwendete Psalm 17, welcher die Bedrängnis, in welche David geriet, in dem großartigen Gemälde eines Gewitters schildert. Wenn ferner in der Epistel aus Jakobus uns entgegengehalten wird: *Multum valet deprecatio iusti assidua*<sup>5</sup>, so wird wieder als Beispiel hierfür Elias angeführt, dessen Gebet Gott bewog, den segensbringenden Regen zu spenden, ebenso wie auf das Gebet des Elias hin Gott Dürre über die Erde hatte kommen lassen. Im Evangelium allerdings wird die Macht des Fürbittgebetes nur im allgemeinen empfohlen: „Bittet, so wird euch gegeben; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgetan“<sup>6</sup>; auch die Oration steht in allgemeiner Form: *Contra adversa omnia tua semper protectione muniamur*<sup>7</sup>.

2. Wie die Gläubigen wohl schon von Anfang an nicht bloß den Ostertag feierlich begingen, sondern auch am Donnerstag vorher der großen Ereignisse dieses Tages gedachten, so wird auch schon frühzeitig der durch die Heilige Schrift bezeugte 40. Tag nach der Auferstehung, der Tag der Himmelfahrt Christi, nicht übersehen, sondern in irgend einer Weise, vielleicht anfänglich noch nicht, durch eine Festesfeier größeren Stiles begangen worden sein.

<sup>1</sup> Sidonius Apoll. l. 5, ep. 14. Gregor. Tur., Hist. Franc. II 34.

<sup>2</sup> c. 27 28.      <sup>3</sup> B. 26. Rit. rom. tit. IX, c. 5.

<sup>4</sup> Caer. ep. l. 2, c. 32, n. 6.

<sup>5</sup> Jac 5, 17—18.

<sup>6</sup> Mt 11, 9.

<sup>7</sup> Die Bestimmung der Bittprozession und darum auch der Rogationsmesse, Gott allgemeine Fürbitten für die ganze Kirche und für alle Anliegen der Gläubigen darzubringen, zeigt sich besonders in den vielen Gebeten und Antiphonen, welche nach Angabe des Liber antiphonarius (Migne, PL. 78, 682 ff) gesungen wurden. Dasselbst tritt auch der Bußcharakter dieser Prozession deutlich hervor.



Origenes<sup>1</sup> — wenn anders er an der betreffenden Stelle es auf Vollständigkeit abgesehen hat — gedenkt des Himmelfahrtstages noch nicht, auch nicht Tertullian und Cyprian. Wenn aber der hl. Augustin<sup>2</sup> schreibt: Domini passio et resurrectio et ascensio et adventus de coelo Spiritus Sancti anniversaria solemnitate celebrantur, und gerade die Verbreitung dieser Feste auf der ganzen Erde als Merkmal ihres apostolischen Ursprunges betrachtet, so wird das Himmelfahrtstfest nach der Anschauung dieses Heiligen wohl kaum erst im 4. Jahrhundert eingeführt worden sein, wie denn auch die Väter, welche dieses Festes gedenken, z. B. Johannes Chrysostomus<sup>3</sup>, Gregor von Nyssa<sup>4</sup>, dasselbe als schon längst eingeführt betrachten. Schon im 9. Jahrhundert hatte der Himmelfahrtstag eine Vigil erhalten<sup>5</sup>, eine Oktav desselben tritt jedoch erst im 15. Jahrhundert auf<sup>6</sup>. Das Mittelalter, das eine besondere Vorliebe für dramatische Darstellung der Heilsgeschichte zeigte, unterließ es natürlich nicht, auch die Auffahrt des Herrn szenisch darzustellen<sup>7</sup>, und vielerorts haben sich solche Darstellungen bis in die Neuzeit herein erhalten. Gegenwärtig wird die Himmelfahrt des Herrn durch das Auslöschten der Osterkerze nach dem Evangelium symbolisiert, ein Brauch, der übrigens auf kein hohes Alter zurückblicken kann. Die Himmelfahrtsfeier erfolgte zumeist im Anschluß an eine Prozession, die im Mittelalter allgemeine Verbreitung gefunden hatte<sup>8</sup>. Es stellte diese Prozession den Gang Christi auf den Ölberg dar, den man bereits im 4. Jahrhundert in der Kirche zu Jerusalem in dieser Weise zu feiern pflegte, wie die aquitanische Pilgerin uns erzählt. — Der Grundton, der die gesamte Liturgie der Kirche, sowohl im Offizium wie in der Messe, beherrscht, ist innige Freude über die Erhöhung der heiligen Menschheit Christi; die Sehnsucht nach dem Himmel soll die Betrachtung des zur Rechten des Vaters sitzenden Erlösers in uns erwecken, uns von neuem erfüllen mit der Überzeugung, daß sein Reich kein fleischliches, irdisches, sondern ein himmlisches sei; es fleht darum die Kirche in der Oration des Festes: ipsi quoque mentibus in coelestibus habitemus, damit wir einst im Himmel an der Glorie unseres verkörperten Hauptes Anteil bekommen.

3. Den Abschluß der österlichen Zeit bildet das heilige Pfingstfest (Pfingsten = Pentecoste)<sup>9</sup>. Schon im Alten Testamente beging man am fünfzigsten Tage nach Ostern das Pfingstfest als Erinnerung an die Gesetzgebung auf Sinai. Wie am Sinai unter Blitz und Donner der Allerhöchste seinem Volke das Gesetz gab, so wurde unter dem Brausen des Sturmwindes in Gestalt feuriger Zungen der Heilige Geist am Pfingsttage auf die heiligen Apostel herabgesandt, der von

<sup>1</sup> Contra Celsum 8, 22.

<sup>2</sup> Ep. 54, 1

<sup>3</sup> Migne, P. G. 50, 441.

<sup>4</sup> Ebd. 46, 689.

<sup>5</sup> Liber antiphonarius. Migne, P. L. 78, 689.

<sup>6</sup> Kellner, Heortologie 84.

<sup>7</sup> Ein Augsburger Brevier aus dem 13. Jahrhundert (Hoeyndt, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg 227) sagt: Crucifixus cum sacro fonte conspersus et aromatibus in commemorationem ascensionis in altum ducitur. Vgl. auch Arens, Der Liber ordinarius der Essener Stiftskirche 173 ff.

<sup>8</sup> Durandus, Rationale l. 6, c. 104, n. 1.

<sup>9</sup> Pentecoste zum erstenmal gebraucht 2 Makk 12, 32.

nun an immer bei der Kirche bleiben und das Gesetz Christi dem Volke Gottes durch das Wirken seiner Gnade und durch die Umwandlung des inneren Menschen nicht mehr auf steinerne Tafeln, sondern tief ins Herz eingraben soll. Wie der jüdische Priester an diesem Tage die Erstlingsbrote opferte, so brachte auch die Kirche am ersten Pfingstfest ihre Erstlinge, die dreitausend von Petrus Getauften, als Erstlingsfrucht dar. Für die Kirche ist ferner der Pfingsttag die Erinnerung an ihr erstmaliges, öffentliches Hervortreten: ihre feierliche Inauguration vor aller Welt. Der nämliche Heilige Geist, der die ängstlichen Apostel, welche die erste Kirche darstellten, am ersten Pfingsttage der Welt offenbarte, sie mit Mut erfüllte, durch Wunderkraft ihre Predigt begleitete, ist bei der Kirche, der Verheißung des Herrn gemäß, geliebt, hat sie bewahrt vor allem Irrtum und geschmückt durch die Ehrenkrone des Martyriums und durch die Blüten der Heiligkeit, welche jedes Jahrhundert vermehrt. Es ist darum das heilige Pfingstfest auch ein Fest des Dankes für all die Gnaden-erweise, die Gott der Kirche und all ihren Gliedern im einzelnen erwiesen. Pfingsten ist mit Ostern das älteste Fest der Kirche. Wie jedesmal zur Pascha-zeit die heiligen Apostel und die ersten Christen sich erinnern mußten an die blutige Szene des Karfreitags und die Freude des Auferstehungsmorgens, also mußte auch, wenn sie nach der von den Vätern ererbten Weise das jüdische Pfingsten feierten, die Erinnerung an die Sendung des Heiligen Geistes in ihnen von neuem erweckt werden, und je mehr sie in ihrer apostolischen Wirksamkeit das offenkundige Wirken des Heiligen Geistes gewahr wurden, um so tiefer mußte sich ihnen die Idee des christlichen Pfingstfestes einprägen, vor dem das alttestamentliche Pfingsten immer mehr und mehr erblakte. Wenn aber auch die Feier des Pfingstfestes tatsächlich bis in die apostolische Zeit zurückreicht, so ist sie in der christlichen Literatur doch erst im 3. Jahrhundert von Origenes<sup>1</sup> bezeugt. In Spanien scheint das Pfingstfest in einigen Kirchen etwas vernachlässigt oder gar nicht gefeiert worden zu sein, weshalb das Konzil von Elvira in seinem 43. Kanon ausdrücklich die Beseitigung dieser prava institutio anbefahl. Eine Nachfeier des Pfingstfestes ist schon im 4. Jahrhundert durch die Apostolischen Konstitutionen<sup>2</sup> bezeugt, nach deren Vorschrift das Pfingstfest eine ganze Woche lang gefeiert werden soll. Die Vigilfeier von Pfingsten entstand als eine Nachahmung der Vigilfeier von Ostern: wie zu Ostern die heilige Taufe im Anschluß an die Vigilfeier gespendet wurde, so auch auf Pfingsten, das als Tauftermin zweiten Ranges<sup>3</sup> schon frühzeitig<sup>4</sup> in der abendländischen Kirche beobachtet wurde. Wohl nur zu dem Zwecke, um die Pfingstvigil möglichst genau der Ostervigil nachzubilden, machte man sie, ganz entgegen der älteren Praxis, welche das Fasten während der Quinqua-

<sup>1</sup> Contra Celsum 8, 23. Wenn Tertullian (De bapt. c. 19) schreibt: Pentecoste qui est proprie dies festus, so meint er damit die ganze Pentekoste, die ihm gleichsam als ein einziger Festtag erscheint.

<sup>2</sup> L. 5, c. 20.

<sup>3</sup> Das geht auch daraus hervor, daß das Gelasianum für die Pfingstvigil mehrere Formeln für kranke Katechumenen bringt, deren Taufe, wie es scheint, bei der größeren Taufe am Karfreitag Schwierigkeiten bereitet hatte.

<sup>4</sup> Augustin., Sermo 272 ad infantos.

gesima verbot, zu einem Fasttage. In den Meßgebeten der Vigilmesse des Leonianums<sup>1</sup> ist das Fasten an diesem Tage bereits erwähnt.

Gegenwärtig wird die Feier des Pfingstfestes eingeleitet durch die Pfingstvigil, deren Offizium noch *de octava ascensionis Domini* ist. Zur Vigil, die jetzt wie die Ostervigil bereits am Vormittag gehalten wird, werden von den Lektionen des Karstags sechs genommen, wie schon der erste römische Ordo<sup>2</sup> angibt, während Amalar und viele deutsche Kirchen des Mittelalters nur deren vier kennen. Die Weihe der Kerze fehlt<sup>3</sup>; es wird vielmehr, um die Taufwasserweihe gerade so wie am Karstag vornehmen zu können, die Osterkerze noch einmal angezündet. Die feierliche Messe entbehrt des Introitus, beim Gloria werden die Glocken geläutet, beim Evangelium wie am Karstag von den Akolythen keine Lichter getragen, hingegen der Friedenskuß erteilt. An die Taufe erinnern das Confitemini, das Laudate Dominum omnes gentes und das für die Neophyten eingelegte Hanc igitur, ebenso auch die Lektion, wo aber noch speziell der Geistesmitteilung durch die heilige Firmung gedacht wird<sup>4</sup>. Im Evangelium verheißt der Herr den Tröster, den Geist der Wahrheit, in dem den Neugebauten neues Leben zuteil geworden in Christo: „An demselben Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch.“<sup>5</sup> — Die Mette des Pfingsttages weist aus den nämlichen Gründen wie die des Ostertages nur drei Palmen auf. Ihr Inhalt ist ein Jubelruf der Gläubigen, den sie angesichts der zahlreichen Segnungen und Gnaden, die sie in der Kirche Gottes, die am ersten Pfingsttage vor aller Welt erschien, erhalten, zum Allerhöchsten emporsenden. „Groß ist der Herr“, sagt die Kirche im Psalm 47, „und überaus preiswürdig in der Stadt unseres Gottes, auf seinem heiligen Berge“, in der katholischen Kirche. Sie steht fest gegründet „zum Frohlocken der ganzen Erde“<sup>6</sup> (vgl. die Pfingstprästation: Quapropter profusis gaudiis totus in orbe terrarum mundus exsultat), die Feinde erfaßt Schrecken<sup>7</sup>, „gehet herum und umfanget Sion“<sup>8</sup>, die Kirche, „richtet eure Herzen auf seine Stärke“<sup>9</sup>. In kühnen poetischen Bildern schildert der Psalm 67, welcher der für Pfingsten charakteristische Psalm ist und welcher darum auch im Introitus und im Offertorium der Messe wiederkehrt, den Siegeszug der Bundeslade nach Jerusalem, das sich der Herr zu seiner Wohnstätte erkoren — ein Bild des triumphierenden Einzuges, den der Herr am heiligen Pfingstfeste in seine Kirche hält, indem er ihr den Heiligen Geist gesendet, durch den er bei ihr bleibt bis zum Ende der Tage. Darum die innige Bitte der Kirche, diese Gnade des Heiligen Geistes in all ihren Gliedern zu befestigen: Confirma hoc, Deus, quod operatus es in nobis; a templo sancto tuo, quod est in Ierusalem, tibi offerent reges munera<sup>10</sup>. Vom Herrn

<sup>1</sup> Piiis actibus et ieiuniis salubribus expiando; dignitas condicionis humanae per immoderantiam sauciata medicinalis parcimoniae studiis reformetur (ed. Feltoe 23).

<sup>2</sup> n. 62.

<sup>3</sup> Im Mittelalter pflegte man zuweilen auch an der Pfingstvigil eine Kerze zu weihen und zu diesem Zwecke das österliche Exsultet umzumodeln. Vgl. das Rituale von Besançon bei Martène, De antiq. eccl. rit. l. 4, c. 28, n. 9.

<sup>4</sup> Apg 19, 6.

<sup>5</sup> Jo 14, 20.

<sup>6</sup> Ps. 2.

<sup>7</sup> Ps. 7.

<sup>8</sup> Ps. 13.

<sup>9</sup> Ps. 14.

<sup>10</sup> Ps 67, 29—30.



und seinem Geiste stammt aller Segen in der Kirche, das ist der Inhalt des auch in der Messe verwendeten Psalmes 103, der Gott zunächst ob der Erschaffung und Erhaltung der natürlichen Welt preist, aber damit sofort uns auch hinweist auf die Welt der Gnade, von welcher in weit höherem Sinne die Worte des Psalmisten gelten: „Alle warten auf dich, daß du ihnen Speise gebest zu rechter Zeit. Du gibst ihnen, und sie sammeln; du tust deine Hand auf und alles wird gesättigt mit Gutem. Wendest du aber weg dein Angesicht, so erschrecken sie; nimmst du weg ihren Geist, so vergehen sie und werden wieder zu Staub.“<sup>1</sup> Erst im Reiche der Gnade hat seine Erfüllung gefunden, was der königliche Sänger singt: *Emitte spiritum tuum, et creabuntur et renovabis faciem terrae*<sup>2</sup>. Um die dritte Stunde, zur Zeit der Terz, kam der Heilige Geist über die heiligen Apostel; darum ist es ganz angemessen, daß an Stelle des gewöhnlichen Hymnus zu Ehren des Heiligen Geistes das feierliche *Veni Creator* zu Beginn der Terz gesungen wird. Die Epistel der Messe schildert die Ereignisse am ersten Pfingsttage, und im Evangelium des Tages wird auf die innige Beziehung hingewiesen, in welcher das Gnadenleben des Gerechtfertigten zu den drei göttlichen Personen, besonders zum Heiligen Geiste steht. Diese Gedanken beherrschen auch die gesamte Liturgie der Pfingstwoche und die während derselben gefeierten Sommerquatember.

#### § 64. Das Fest der heiligsten Dreifaltigkeit. Das Fronleichnamssfest. Das Herz-Jesu-Fest.

1. Wiewohl der heiligsten Dreifaltigkeit an allen Festen und besonders an allen Sonntagen des Kirchenjahres wegen des innigen Zueinanderlebens der drei göttlichen Personen gedacht und auch bei der in der Liturgie so oft wiederkehrenden kleinen Dogologie *Gloria Patri* ihr unaufhörlich anbetender Lobpreis dargebracht wird, so zeigt doch die Tatsache, daß ein besonderes Fest zu Ehren der heiligsten Dreifaltigkeit entstehen und trotz mancher Schwierigkeiten sich sogar einbürgern konnte, daß eine gesonderte Festesfeier zu Ehren dieses Zentralgeheimnisses unserer Religion dem christlichen Empfinden durchaus entsprechend war. Das Dreifaltigkeitsfest entstand im 10. Jahrhundert, wo es Bischof Stephan von Bütlich (903—920) zum erstenmal in seiner Kirche einführte. Wiewohl Papst Alexander II. der Festesfeier nicht geneigt war, *cum in omni Dominica, immo quotidie (sc. unitatis et Trinitatis) memoria celebretur*<sup>3</sup>, so wurde dieselbe doch bald in weiten Gebieten der katholischen Kirche eingeführt, bis Johann XXII. 1334 das Fest für die ganze Kirche vorschrieb. Seit dieser Zeit bürgerte sich auch als Tag der Festesfeier der erste Sonntag nach Pfingsten immer mehr ein, an dem schon früher die Mehrzahl der Kirchen das Gedächtnis der heiligsten Dreifaltigkeit begingen, während andere es am vierzehnten oder am letzten Sonntag nach Pfingsten feierten<sup>4</sup>. Das *Officium de Trinitate* fand Bäumer<sup>5</sup> schon in einem dem 12. Jahrhundert entstammenden Codex der Bibliothek zu Einsiedeln, ebenso auch in einem dem folgenden Jahrhundert angehörenden Düsseldorfer

<sup>1</sup> Ps 103, 27—29.

<sup>2</sup> Ps 103, 30.

<sup>3</sup> *Microlog.* c. 60.

<sup>4</sup> Bäumer, *Geschichte des Breviers* 347.

<sup>5</sup> *Ebd.*

Codex des Zisterzienserklosters Altenburg. Die weitverbreitete Ansicht, daß der Franziskaner Johann Bedham, Erzbischof von Canterbury (1278—1292), unser jetziges römisches Offizium verfaßt habe, kann also nur so verstanden werden, daß Bedham diesen Text unter Benützung älterer Vorlagen neu redigierte. Eine Messe zu Ehren der heiligsten Dreifaltigkeit befand sich schon unter jenen Messformularen, die Alkuin den Mönchen von Fulda sandte.

2. Erst in verhältnismäßig später Zeit fand ein Fest zur Verehrung des in der heiligsten Eucharistie unter uns wohnenden Heilandes Eingang. Das heilige Fronleichnamsfest wurde veranlaßt durch die bekannte Vision der Augustinernonne Juliana († 1258) zu Mons Corneli (Mont-Cornillon) bei Lüttich. Sie sah in einem Gesichte, daß von der Scheibe des Vollmondes ein Stückchen abgebrochen war, was ihr der Herr in einer zweiten Erscheinung dahin erklärte, daß der Festkreis der Kirche, den die Scheibe darstelle, noch eines besondern Festes zu Ehren des heiligsten Altarsakramentes entbehre, dessen Einführung sie erwirken solle. Im Jahre 1230 machte sie von der Vision, welche ihr bereits im Jahre 1209 zuteil geworden war, verschiedenen Priestern, darunter auch dem damaligen Archidiacon von Lüttich, Jakob Pantaleon, Mitteilung. Als dieser im Jahre 1261 als Urban IV. den Stuhl Petri bestieg, führte er das Fest, welches bereits im Jahre 1247 zum erstenmal in Lüttich abgehalten wurde, durch die Bulle *Transiturus*<sup>1</sup> im Jahre 1264 für die ganze katholische Kirche ein. Die Ausführung der Bulle wurde aber durch den bald nach ihrem Erlasse eingetretenen Tod des Papstes Urban etwas verzögert; erst auf dem allgemeinen Konzil von Vienne 1311 wurde durch Clemens V. die Angelegenheit wieder aufgenommen und durch die Bulle *Si Dominum* die Verfügung Urbans IV. aufs neue eingeschärft. Das Offizium des Fronleichnamsfestes hat den hl. Thomas von Aquin zum Verfasser. — Erst nach der Einführung des Fronleichnamsfestes entstand die Fronleichnamsprozession. Theophorische Prozessionen bestanden schon längst in der Kirche; sie dienten aber lediglich der Übertragung des Allerheiligsten entweder zu einem Kranken oder in das Sekretarium, in das heilige Grab oder vom heiligen Grabe zum Altare. Die Fronleichnamsprozession war aber von allem Anfang an eine Prozession, die ausschließlich für die Verehrung des heiligsten Sakramentes bestimmt war; wenigstens gilt dies von der römischen Form der Prozession. Wohl die älteste Nachricht von der Fronleichnamsprozession stammt aus Köln, wo schon vor 1279 durch das St Gereonsstift eine solche abgehalten wurde<sup>2</sup>; frühzeitig, noch vor 1298, erscheint die Fronleichnamsprozession in Würzburg, vor 1305 bereits in Augsburg<sup>3</sup>. Schon aus der verschiedenen Zeit der ersten Feier der Fronleichnamsprozession — in Prag kam sie erst 1355 auf — ist ersichtlich, daß sie nicht infolge einer päpstlichen Verfügung, sondern nur auf dem Wege einer allgemeinen kirchlichen Gewohnheit in Aufnahme kam. Die Fronleichnamsprozession verbreitete sich in Deutschland ganz besonders rasch,

<sup>1</sup> In Clement. 3, 16.

<sup>2</sup> Jörres, Beiträge zur Geschichte des Fronleichnamsfestes: Römische Quartalschrift 1902, 170 ff. Kellner, Heortologie 94.

<sup>3</sup> Hoeyndt, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg 229.

„weil sie sofort nach ihrer Einführung den Charakter einer Flur- und Wetterprozession annahm, den sie auch bis heute bewahrt hat“<sup>1</sup>. Andererseits hat auch die Fronleichnamsprozession dem Brauche, bei Wetterprozessionen und Flurumgängen das heiligste Sakrament mitzutragen, mächtigen Vorschub geleistet. Nach gegenwärtigem römischen Ritus<sup>2</sup> wird die Messe am Fronleichnamsfeste nicht vor ausgelegtem Allerheiligsten gefeiert, sondern es wird die eine der in der Messe konsekrierten zwei Hostien nach der Kommunion des Priesters in das Ostensorium getan und dieses hierauf verhüllt, bis es beim Beginn der Prozession vom Altare genommen wird. Während der Prozession werden die Hymnen *Pange lingua, Sacris solemniis, Verbum supernum, Salutis humanae sator, Aeternae rex altissime*, das *Te Deum laudamus*, das *Benedictus* und *Magnificat* gesungen. Ein Segen mit dem *Sanctissimum* wird nur nach der Prozession nach vorausgegangenem *Tantum ergo* und Oration erteilt. Das *Caeremoniale episcoporum*<sup>3</sup> gestattet für den Fall, daß der Weg, den die Prozession zu nehmen hat, etwas weit sein sollte, in eine auf dem Prozessionswege liegende Kirche zu gehen, das Allerheiligste hier auf dem Altar niederzustellen und etwas auszuruhen. Die deutsche Fronleichnamsprozession trägt hingegen den ausgesprochenen Charakter als Wetter- und Flurprozession. Ganz besonders zeigt sich dies in den vier Evangelienanfängen, von welchen je ein Initium bei den vier Altären gesungen wird. Die Besungen aus dem Evangelium galten als ein beliebtes Abwehrmittel gegen die Dämonen, hier speziell gegen die im Gewitter hausenden bösen Geister. Da man nicht das ganze Evangelium bei solchen Gelegenheiten lesen konnte, so begnügte man sich mit den Initien; vor allem bevorzugte man das Initium des Johannes-evangeliums. Schon im 12. Jahrhundert, allgemein aber erst seit dem 13. und 14. Jahrhundert wurden auch die übrigen Initien verwendet<sup>4</sup>. Es kann aber gegenwärtig dieser Brauch auch aufgefaßt werden als ein äußeres Bekenntnis unseres Glaubens, daß der in den vier Evangelien verkündete historische Christus der nämliche sei wie der in der Monstranz unter Brotsgehaltnen verborgene. Die bei den vier Altären nach Angabe unserer deutschen Diözesanritualien gesungenen Gebete haben fast ausnahmslos den Charakter des Wettersegens.

3. Am Freitag nach der Fronleichnamsoftab begeht die Kirche das Fest des heiligsten Herzens Jesu<sup>5</sup>. Wenn auch Spuren einer Verehrung des heiligsten Herzens Jesu schon im Mittelalter nachzuweisen sind, so war man doch noch weit entfernt von der Einführung eines besondern Festes. Dazu bedurfte es der Belebung dieser überaus tröstlichen und segensreichen Andacht durch die Visionen, welcher Margareta Maria Alacoque, eine Nonne aus dem Orden der Heimsuchung Mariä, in den Jahren 1673—1675 gewürdigt wurde. In einer dieser Visionen wurde die Selige vom Herrn aufgefordert, für ein

<sup>1</sup> Franz, Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter II 72.

<sup>2</sup> *Rituale rom. tit. IX, c. 5. Caer. ep. l. 2, c. 33.* <sup>3</sup> n. 22.

<sup>3</sup> Franz, Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter II 57.

<sup>4</sup> Gattler, Geschichte des Festes und der Andacht zum Herzen Jesu, Wien 1875. Nilles, *De rationibus festorum ss. Cordis Iesu et purissimi Cordis Mariae*. Oeniponte 1884.

<sup>5</sup> Reßner, Geortologie 95.



besonderes Fest zur Verehrung seines Herzens am Freitag nach der Fronleichnamssoktab zu wirken. Wenn auch noch zu Lebzeiten der seligen Margareta († 1690) der Bischof Karl Franz von Coutances in seinem Seminar eine Kapelle zu Ehren des heiligsten Herzens gründete und schon bald nach ihrem Tode durch Peter von Grammont, Bischof von Besançon, im Jahre 1692 eine eigene Messe Cordis Iesu herausgegeben wurde, so wurde doch in Rom das Gesuch um eine eigene Messe und ein besonderes Offizium dreimal zurückgewiesen, unter Innozenz X. (1697), Klemens XI. (1707) und Benedikt XIII. Erst unter Klemens XIII. (1765) wurde dieser Bitte gewillfahrt, insofern einzelnen Kirchen, die sich darum bewerben würden, die Feier des Herz-Jesu-Festes mit eigenem Messformular und eigenem Offizium gestattet wurde. Die nunmehr folgende Zeit der Aufklärung und des Rationalismus waren indes der Ausbreitung der Herz-Jesu-Andacht und des Herz-Jesu-Festes nicht günstig; dazu kam, daß durch die Aufhebung des Jesuitenordens, der mit besonderer Liebe diese schöne Andacht pflegte, in weiteren Kreisen der anfängliche Eifer für die Förderung des Herz-Jesu-Kultes etwas erkaltete. Erst nach beinahe hundert Jahren und nachdem das kirchliche Leben sich wieder mehr gekräftigt hatte, dehnte Pius IX. im Jahre 1856 auf die Bitte der Bischöfe Frankreichs hin die Festfeier auf die ganze Kirche aus. Leo XIII. erhob endlich das Fest zum Range eines duplex I. classis. Der Zweck des Herz-Jesu-Festes ist, wie die Kirche in der sechsten Lektion des Festes selbst angibt, die Liebe des Leidenden und für die Erlösung des Menschengeschlechtes sterbenden und zur Erinnerung seines Todes das Sakrament seines Leibes und Blutes einsetzenden Heilandes unter dem Symbol seines heiligsten Herzens den Gläubigen zur Betrachtung vorzuführen, damit dieselben aus dieser Liebe um so reichere Früchte ziehen würden. Diese Gedanken durchziehen auch Messformular und Offizium des Herz-Jesu-Festes.

### Drittes Hauptstück.

#### Die nicht beweglichen Feste des Kirchenjahres.

##### § 65. Das heilige Weihnachtsfest. Die Adventzeit. Die Begleitfeste des Weihnachtsfestes.

1. Beim Oster- und Pfingstfest handelte es sich für die Kirche nicht um Einführung eines neuen Festes, sondern es galt nur, die bereits vorhandene jüdische Feier mit einem neuen Inhalt — Auferstehung des Herrn und Geistesendung — zu erfüllen. Das Weihnachtsfest war hingegen sofort bei seinem Entstehen ein spezifisch christliches und unterschied sich auch darin von Ostern, daß es stets für einen bestimmten Tag fixiert war. Es begegnet uns zum erstenmal urkundlich im Jahre 354 zu Rom, verbreitete sich aber noch im gleichen Jahrhundert im Orient. Vielleicht hängt diese rasche Verbreitung des Festes zusammen mit den arianischen Wirren, die auf orthodoxer Seite naturgemäß eine gesteigerte Verehrung des mit dem Vater gleichwesentlichen Gottessohnes hervorriefen. Das Datum des 25. Dezember ist, wie allseits zugegeben,

nicht das Datum der Geburt des Heilandes; strittig ist, was zur Wahl dieses Tages führte, ob die Rücksicht auf die heidnischen Saturnalien oder das im Mithraskult hoch gefeierte Fest des Sol invictus, denen man im Weihnachtsfest ein christliches Gegengewicht schaffen wollte, ob symbolisch=astronomische Erwägungen dazu führten oder ob es die rein natürlich-symbolische Erwägung war, welche es als angemessen erachtete, am Tage des wachsenden Lichtes den Geburtstag des Aufgangs aus der Höhe, der Sonne der Gerechtigkeit zu feiern. Erst nach Einführung des Weihnachtsfestes konnte eine kirchliche Vorbereitungszeit, die Adventzeit, begangen werden. Spuren der Adventzeit begegnen uns bereits im 6. Jahrhundert in Gallien, um die gleiche Zeit auch in Rom; während man jedoch in Gallien fünf Adventsontage kannte, feierte man deren in dem Gebiete der römischen Liturgie lediglich vier. Seit dem 11. Jahrhundert aber herrschte bereits allgemein die römische Praxis. Wie für die Einführung der Adventzeit das Vorbild der Fastenzeit maßgebend war, so auch in der Beobachtung derselben, indem man sie als eine Zeit der Bußübung, häufig sogar als Fastenzeit beging. Doch hat der Advent in der römischen Liturgie sich niemals zum Ernste der Fastenzeit erhoben, sondern stets einen mehr freudigen Charakter bewahrt. — Während die Vorbereitungszeit auf das heilige Weihnachtsfest erst nach Einführung des Weihnachtsfestes entstand, sind die unmittelbar auf Weihnachten folgenden Feste des heiligen Erzmärtyrers Stephanus und des heiligen Evangelisten Johannes allem Anscheine nach älter als der Weihnachtstag. Das Fest der Unschuldigen Kinder ist schon im 5. Jahrhundert bekannt. Im gleichen Jahrhundert erscheint auch die Oktav von Weihnachten, welche in Rom vorzüglich dem Gedächtnis der allerseligsten Jungfrau geweiht war; die gallikanische Kirche hingegen beging an diesem Tage die Erinnerung an die Beschneidung des Herrn, nach welcher auch im jetzigen römischen Ritus das Fest des 1. Januar benannt ist.

2. Den Ernst der heiligen Adventzeit legen uns nahe die violetten liturgischen Gewänder (*planetae plicatae*), das Schweigen der Orgel, das Fehlen der Freuden Gesänge *Te Deum* und *Gloria in excelsis* in den Sonntags- und Ferielloffizien und -messen. Wenn auch die erste Erscheinung des Heilandes im Fleische für uns und die ganze Welt Ursache höchster Freude geworden, so mahnt immerhin die kirchliche Liturgie der Adventzeit auch an die zweite Ankunft des Herrn zum Gericht, wobei das Bewußtsein unserer Sündhaftigkeit uns den Ernst der Bußgesinnung und Selbsteinkehr empfehlen muß. Doch bricht sich immer wieder die Freude Bahn in den Lesungen aus *Isaias*, der uns die Jungfrauen-geburt verkündete, in dem häufigen Gedächtnis der allerseligsten Jungfrau, die für uns *causa salutis* geworden (*Roratemessen*), in den sieben *V-Antiphonen*, in welchen die Kirche anbetend das Geheimnis und den Segen der Menschwerdung feiert. Die volle Freude kommt zum Durchbruch am dritten Sonntag im Advent, dem Sonntag *Gaudete*, der wohl zunächst in Nachahmung des Sonntags *Lätare* diesen freudigen Charakter erhalten hat. Das heilige Weihnachtsfest ist schon seit dem 6. Jahrhundert ausgezeichnet durch die Feier der drei Messen, welche man bereits im Mittelalter auf die dreifache Geburt des Heilandes, auf die zeitliche aus *Maria*, auf die ewige im Schoße der Gottheit und auf die mystische in der Seele des Gerechtfertigten, bezog. Am Fest des hl. Stephanus

bietet die Liturgie keine besondern Eigentümlichkeiten. Hingegen ist der Festtag des hl. Johannes des Evangelisten durch die Weinweihe ausgezeichnet. Durch dieses Sakramentale will uns die Kirche unterstützen, die Liebe des Herrn, an die wir in diesen Tagen so oft gemahnt wurden, durch Liebe zu erwidern (*Bibe amorem S. Ioannis*). Einen ernsteren, der versloffenen Adventzeit ähnlichen Charakter trägt auch der Tag der Unschuldigen Kinder, weil, wie man im Mittelalter erklärte, die Unschuldigen Kinder nach ihrem Tode noch nicht sofort in den Himmel eingehen konnten. Am Oktavtag jedoch erscheinen die Zeichen der Freude (*Te Deum, Gloria in excelsis*), weil die Unschuldigen Kinder nach der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn zur ewigen Glorie aufgenommen wurden. Am Oktavtag von Weihnachten wird in Offizium und Messe fast ausschließlich der Mutter Gottes gedacht, wie um ihr preisend zu danken, daß sie in jungfräulicher Geburt uns den Heiland geschenkt.

a) Zum erstenmal ist der 25. Dezember<sup>1</sup> als Geburtstag des Heilandes erwähnt im Chronographen aus dem Jahre 354, dessen *Depositio martyrum* die kurze Notiz bietet: VIII. Kal. Ian. natus Christus in Betleem Iudee. Das gleiche Geburtsdatum steht in der gleichfalls im Chronographen enthaltenen Konsularliste. Nach Duchesne<sup>2</sup> ist aber dieses Datum schon vor 336 bekannt gewesen; die Gründe, die er hierfür angibt, sind überzeugend. Weiter zurück läßt sich diese Tradition bezüglich des Geburtstages Jesu nicht verfolgen, da die Stelle im neu entdeckten Text des vierten Buches des Daniellcommentars des hl. Hippolyt, nach welcher Christus am 25. Dezember geboren ist, „mit Hilfe älterer und zuverlässigerer Textzeugen als späteres Einschleichen“ entlarvt ist<sup>3</sup>. Der 25. Dezember als Geburtstag Christi wurde aber im Chronographen nicht bloß als historisches Faktum hervorgehoben, sondern, wie sein Vorkommen im Depositionsverzeichnis der Märtyrer dartut, als das Datum eines kirchlichen Festes, das man zur Ehre der Geburt Christi beging. Daß unter der Regierung des Papstes Liberius (352—366) das Weihnachtsfest in Rom gefeiert wurde, geht aus der Ansprache hervor, welche Liberius an diesem Tage gelegentlich der Einkleidung der Schwester des hl. Ambrosius, Marcellina, in St Peter gehalten hat<sup>4</sup>. Von Rom aus verbreitete sich das Weihnachtsfest noch im 4. Jahrhundert in den Orient, wo es im Jahre 388 durch den hl. Johannes Chrysostomus für Antiochien in einer Predigt bezeugt wird<sup>5</sup>. Ebenso kam es um die gleiche Zeit nach Kappadozien<sup>6</sup>. 379 oder 380 wurde durch Gregor von Nazianz das Weihnachtsfest in Konstantinopel eingeführt, nach seinem Weggang von da wahrscheinlich zeitweise wieder beseitigt<sup>7</sup>. In Alexandrien feierte man Weihnachten unter der Regierung

<sup>1</sup> Über die Frage nach der Zeit der Einführung des Weihnachtsfestes orientiert gut Kellner, *Heortologie* 96 ff. Einen Überblick über die allmähliche Verbreitung des Weihnachtsfestes namentlich in der Kirche des Ostens gibt Ujener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Das Weihnachtsfest, Bonn 1889. Vgl. auch Bäumer, *Das Fest der Geburt des Herrn in der altchristlichen Liturgie*: *Katholik* 1890 (1) 1 ff. Gastoué, *Noël*, Paris 1907.

<sup>2</sup> *Bulletin critique* 1890, 41.

<sup>3</sup> Bardenheuer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Freiburg 1903, 534.

<sup>4</sup> Ambrosius, *De virginitate* 3, 1.

<sup>5</sup> *Hom. in diem natal.* Migne, P. G. 49, 353.

<sup>6</sup> Gregor. Nyss., *Orat. funebr.* in Bas. Migne, P. G. 46, 789.

<sup>7</sup> Kellner, *Heortologie* 98. Über diese Wiedereinführung vgl. Baumstark, *Die Zeit der Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopel*: *Oriens christianus* II (1902) 441 ff., und Lübeck, *Historisches Jahrbuch* XXVIII (1907) 109 ff.



des hl. Cyrill im Jahre 432<sup>1</sup>. Um eben diese Zeit, unter dem Patriarchen Juvenal (424—458), beging man auch in Jerusalem den 25. Dezember als Geburtsfest Christi<sup>2</sup>.

Zu diesem Datum führten aber ganz andere Erwägungen, als die historische Überlieferung sie bot. Denn wie Klemens von Alexandrien<sup>3</sup> ersehen läßt, bestand eine solche überhaupt nicht, da die einen das Geburtsfest des Herrn am 18. oder 19. April, die andern am 29. Mai begingen. Das unter den pseudocyprianischen Werken stehende Buch *De Pascha computus*<sup>4</sup> nennt als Geburtstag des Herrn den 28. März. Es bleibt nunmehr die Frage zu beantworten, was die Wahl des 25. Dezember zur Festfeier von Christi Geburt veranlaßt hat. An die Saturnalien, die durch ein christliches Fest verdrängt werden sollten, kann wohl nicht gedacht werden, da deren Feier am 17. Dezember begann und schon am 23. Dezember schloß. Eine eigenartige Theorie hat Duchesne<sup>5</sup> aufgestellt. Nach ihm war für die Wahl des 25. Dezember als Geburtstag des Heilandes maßgebend, daß man in weiteren Kreisen<sup>6</sup> der Anschauung huldigte, Christus sei am 25. März gestorben, am (oder wenigstens nahe dem) Tage des Frühlingsäquinoktiums, mit welchem auch die Welterschöpfung begann. Nun galt in der Zahlensymbolik das Gesetz, daß Bruchteile von Zahlen eine Unvollkommenheit bedeuteten. Da nun von Christus jede Unvollkommenheit ausgeschlossen war, so mußte er auch in seinem Lebensalter nur volle Jahre, ohne Zugabe eines Bruchteiles von einem Jahre, aufweisen, mit andern Worten, die irdische Existenz Christi mußte, wie sie am 25. März durch seinen Kreuzestod schloß, so auch am 25. März, wo er von Maria empfangen wurde, begonnen haben. Damit war aber zugleich der 25. Dezember als Geburtstag des Heilandes gegeben. Duchesne<sup>7</sup> gibt aber auch die Möglichkeit einer andern Ansicht zu, die besonders von Usener<sup>8</sup> vertreten wird, daß das Weihnachtsfest eingeführt wurde, um dem heidnischen Fest des *Sol invictus*, des unbefiegbaren Sonnengottes, das auch der Chronograph des Jahres 354 vermerkt, ein christliches Gegenstück zu bieten. Dies ist um so wahrscheinlicher, als noch Kaiser Julian diesen Tag durch glänzende Spiele beging<sup>9</sup>. Kellner<sup>10</sup> weist aber mit Recht darauf hin, daß bereits Simeon den neugeborenen Messias „Licht zur Erleuchtung der Heiden“ nennt, daß Cyprian<sup>11</sup> und Ambrosius<sup>12</sup> und andere Väter ihn als „Sonne“ bezeichnen. „Was lag also für den gebornen Römer näher, als den Geburtstag dieser neuen und wahren Sonne auf den Tag zu verlegen, wo in seinem Kalender schon von alten Zeiten her ein *Natalis solis* verzeichnet war und wo auch die heidnische Einwohnerschaft Roms ein Fest feierte. . . ? Die Ähnlichkeit des Vorganges in der Natur mit dem auf geistigem Gebiete sich vollziehenden Umformung war maßgebend.“

Die Adventzeit<sup>13</sup> ist zum erstenmal sicher bezeugt im 6. Jahrhundert<sup>14</sup>. Bischof Perpetuus von Tours schrieb, wie Gregor von Tours<sup>15</sup> berichtet, für die Zeit vom

<sup>1</sup> Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Das Weihnachtsfest 321.

<sup>2</sup> Vailhé, Introduction de la fête de Noël à Jérusalem: Echos d'Orient VIII (1905) 212—218.

<sup>3</sup> Strom. I, 145 146. <sup>4</sup> Ed. Hartel 267. <sup>5</sup> Origines du culte chrétien 266 ff.

<sup>6</sup> Tertullian., Adv. Iudaeos c. 8. Gregor. Tur., Hist. Franc. 10. Martin. Brag., De Pascha 1. <sup>7</sup> Origines 269.

<sup>8</sup> Sol invictus: Rheinisches Museum für Philologie 1905, 465—491.

<sup>9</sup> Kellner, Heortologie 112. Augustin., Sermo 190, 1.

<sup>10</sup> Heortologie 113.

<sup>11</sup> De orat. Dom. c. 35.

<sup>12</sup> Sermo 7, 1 3.

<sup>13</sup> Vgl. Krüß, Art. „Advent“ in Kraus, Realencyklopädie I 21 ff. Cabrol, Art. L'Avent im Dictionnaire d'archéologie et de liturgie I 3223 ff.

<sup>14</sup> Cabrol sucht in dem Artikel L'Avent liturgique (in Revue bénédictine 1905, 569—572) nachzuweisen, daß der Advent bereits im 4. und 5. Jahrhundert bekannt war.

<sup>15</sup> Hist. Franc. 10, 31.

Martinstage (11. November) bis auf Weihnachten vor, daß in jeder Woche drei Fasttage zu halten seien. Eine gleiche Verordnung erließ auch die erste Synode von Mâcon 581; letztere fügt noch hinzu: *Sacrificia quadragesimali debeant ordine celebrari*. Aus dieser Bemerkung geht hervor, daß man den Advent von Anfang an als eine Nachbildung der Fastenzeit betrachtete und demgemäß auch liturgisch behandelte. Vielleicht wurde diese Vorbereitungszeit auf Weihnachten auch empfohlen durch eine nach Angabe der Synode von Saragossa (380) im 4. Jahrhundert bereits bestehende, drei Wochen dauernde Vorbereitungszeit auf Epiphanie. In Rom wurde die Adventfeier erst nach Leo d. Gr., der in seinen Sermones ihrer noch nicht Erwähnung tut, aufgenommen; hingegen tritt sie bereits hervor in den Homilien Gregors d. Gr.<sup>1</sup> sowie im Gelasianum und Gregorianum. Nachdem der Advent einmal in die römische Liturgie eingedrungen war, wurde er auch von andern Ländern, z. B. von Gallien, wo man ihn bis dahin nicht allgemein beobachtet hatte, aufgenommen<sup>2</sup>. Über die Zahl der Adventsonntage konnte lange Zeit keine Einigung erzielt werden. Nach Angabe des Gelasianum waren fünf Adventsonntage zu feiern, woran man sich noch zur Zeit des Amalar<sup>3</sup> im Frankenreiche hielt, während das Gregorianum und der römische Ritus nur vier Adventsonntage kannten. Erst im 11. Jahrhundert war diese doppelte Praxis endgültig beseitigt.

Auf das heilige Weihnachtsfest folgen die Feste der *comites Christi*<sup>4</sup>, des hl. Stephanus, des hl. Johannes, des Evangelisten und der Unschuldigen Kinder<sup>5</sup>. Schon der hl. Gregor von Nyssa<sup>6</sup>, ebenso auch ein griechisches Martyrologium<sup>7</sup> aus dem 4. Jahrhundert lassen erkennen, daß man nach dem Weihnachtstag folgende Heilige feierte: am 26. Dezember den hl. Stephanus, am 27. Jakobus und Johannes, am 28. Petrus und Paulus. Auch die Armenier, welche in ihrem Kalender das Weihnachtsfest nicht kennen, haben für den 26. Dezember das Fest des hl. Stephanus, für den 27. jenes der hl. Petrus und Paulus, für den 28. das Gedächtnis der heiligen Apostel Jakobus und Johannes angesetzt<sup>8</sup>. Das Fest der Unschuldigen Kinder erwähnt zum erstenmal ein dem 5. Jahrhundert angehörendes Kalendarium der Kirche von Karthago für den 28. Dezember<sup>9</sup>. Das Fest der Unschuldigen Kinder konnte sich im Abendlande, speziell in der römischen Liturgie, leicht einbürgern, da hier das Fest der hl. Petrus und Paulus, das man im Orient an diesem Tage beging, schon seit langem am 29. Juni gefeiert wurde. Hingegen findet man noch im Martyrologium Hieronymianum für den 27. Dezember neben dem Gedächtnis des hl. Johannes jenes des hl. Jakobus; doch kennen schon die ältesten römischen Sakramentare unsere jetzige Festordnung. Nur das Leonianum bietet die Messen zu Ehren des hl. Stephanus am 3. August und erwähnt deshalb nicht den hl. Stephan am 26. Dezember. Was die Veranlassung war, die Feier dieser Heiligen im unmittelbaren Anschluß an Weihnachten anzusetzen, ob es der Tag ihres Todes oder Martyriums oder jener der Translation war, läßt sich nicht mehr feststellen. Durandus<sup>10</sup>, der die mittelalterliche Auffassung am besten wiedergibt, verstoßt darum wenigstens nicht gegen geschichtliche Tatsachen, wenn er die Reihenfolge dieser Feste also erklärt: „Erstens damit sich Christus, dem Haupte und Bräutigam, alle seine Gefährten (*comites*) anschließen. Denn bei seinem Eintritt in diese Welt hat Christus,

<sup>1</sup> Hom. in Ev. 1, 6 7 20.<sup>2</sup> Kellner, *Geortologie* 120.<sup>3</sup> De eccl. off. I. 3, c. 40.<sup>4</sup> Durandus, *Rationale* I. 7, c. 42, n. 1.<sup>5</sup> Vgl. Kneffer, *Die Begleitfeste der Weihnacht: Stimmen aus Maria-Laach* LXVII (1904) 538 ff.<sup>6</sup> Orat. 2 in S. Stephanum; in S. Basilium. Migne, P. G. 46, 725 789.<sup>7</sup> Acta SS. Nov. II LII.<sup>8</sup> Duchesne, *Origines du culte chrétien* 272.<sup>9</sup> Migne, P. L. 13, 1228.<sup>10</sup> *Rationale* I. 7, c. 42, n. 1.

der Bräutigam der Kirche, sich drei Gefährten genommen, von welchen es im Hohenliede heißt: Mein Geliebter ist glänzend weiß und rot, auserwählt aus Tausenden: glänzend weiß wegen des Johannes des Evangelisten, der herrlichen jungfräulichen Seele und des Bekenners, rot wegen des Erzmärtyrers Stephanus; auserwählt aus Tausenden wegen der großen Schar der Unschuldigen Kinder. Zweitens, damit die Kirche alle Arten von Märtyrern, für deren Martyrium in der Geburt Christi die Ursache zu suchen ist, in sich vereine.“ — Der 1. Januar führt in römischen liturgischen Quellen die Bezeichnung *octava Domini*, während die gallikanischen an diesem Tage der Beschneidung des Herrn gedenken, die am achten Tage nach der Geburt am Heiland vollzogen wurde. Seit dem 9. Jahrhundert trägt dieser Tag auch in Rom die Bezeichnung *Circumcisio Domini*<sup>1</sup>. Da mit ihm zugleich das bürgerliche Jahr begann, so pflegte er häufig mit ausgelassener Lustbarkeit begangen zu werden, weshalb man, namentlich in Gallien und Spanien<sup>2</sup>, kirchlicherseits durch Anordnung von Bußprozessionen und Fasten entgegenzuwirken versuchte.

b) Die Gedanken, welche der kirchlichen Liturgie der Adventzeit zu Grunde liegen, legt in überaus ansprechender Weise Durandus<sup>3</sup> dar. Der *Adventus Domini* ist nach ihm ein vierfacher. Die erste Ankunft erfolgt im Fleische, im Schoße der Jungfrau, die zweite in unserer Seele durch den Heiligen Geist, die dritte beim Tode eines jeden einzelnen, die vierte in Majestät am Tage des Gerichtes. Doch feiere die Kirche, wie Durandus weiter bemerkt, nur die Ankunft im Fleische und im Gerichte, worin zugleich auch der Ankunft in der Seele des Menschen und beim Tode gedacht wird. Die Sehnsucht der Altväter nach dem Erlöser — und auch der im Neuen Testamente unter der Herrschaft der Sünde Schwächenden — kommt zum Ausdruck in dem während des ganzen Advents ertönenden Rufe: *Rorate coeli desuper, et nubes pluant iustum!*<sup>4</sup> und in der Lesung aus Jesaia, welcher einst dem Volke Gottes den kommenden Erlöser und sein Reich der Gnade und des Trostes in herrlichen Farben geschildert. In dramatischer Weise ist die Sehnsucht der Altväter geschildert in dem ersten Responsorium des ersten Adventsontags *Aspiciens a longe*, in welchem der Sänger in der Ferne die Herrlichkeit des Herrn erblickt, die gleich einem Nebel die ganze Erde bedeckt, worauf er, gleichsam zweifelnd, ob wirklich die Ankunft des Herrn bevorsteht, fragt: *Nuntia nobis, si tu es ipse, qui regnaturus es in populo Israel*, und als er ihn erkennt, mit dem Volke in die flehentliche Bitte ausbricht: *Qui regis Israel, intende*, und die Aufforderung ergehen läßt: *Tollite portas, principes, vestras, et introibit*. Das Evangelium des ersten Adventsontags schildert uns die zweite Ankunft des Herrn im Gerichte, wodurch der Mahnung des Apostels, die er in der Epistel an uns ergehen läßt, die Werke der Finsternis abzulegen und die Waffen des Lichtes anzuziehen, der nötige Nachdruck verliehen wird. Auch in der Meßliturgie des zweiten Adventsontags versetzt sich die Kirche in die Zeit der Altväter, denen der Prophet<sup>5</sup> (in der *Communio*) zuruft: „Nach dich auf, Jerusalem, und stell dich auf die Höhe und siehe, wie die Freude kommt von Gott.“ In der Epistel aber empfiehlt der heilige Apostel Paulus mit Rücksicht auf die zweite Ankunft des Herrn: „Der Gott der Hoffnung aber erfülle euch mit jeglicher Freude und mit Frieden durch den Glauben, auf daß ihr überreich seiet an Hoffnung durch die Kraft des Heiligen Geistes.“<sup>6</sup> Diese Freude aber wird um so fester gegründet sein, wenn wir nach dem Beispiel des heiligen Vorläufers Christi, welchen uns das Evangelium vor Augen führt, dem

<sup>1</sup> Reßner, *Heortologie* 124.

<sup>2</sup> Vgl. 2. Synode von Tours (567) c. 17 22; 4. Synode von Toledo (633) c. 11.

<sup>3</sup> *Rationale* I. 6, c. 2, n. 2 u. 3.

<sup>4</sup> Is 45, 8.

<sup>5</sup> Bar 4, 36; 5, 5.

<sup>6</sup> Röm 15, 13.



Herrn in unserem Herzen durch Buße und Abtödtung die Wege bereiten. Der dritte Adventsonntag steht ganz und gar unter dem Eindruck der Freude (die Orgel ertönt, die Altäre werden geschmückt, die *ministri sacri* bedienen sich der *Dalmatik* und der *Tunizella* anstatt der *planeta plicata*), gerade so wie am vierten Fastensonntag *Lätare*. Während indes der freudige Charakter des vierten Fastensonntags, dem der Sonntag *Gaudete* nachgebildet ist, historisch begründet ist durch die *Strutinienswoche*, die er eröffnet, ist die festliche Stimmung, die über den dritten Adventsonntag gebreitet ist, hauptsächlich zu erklären aus dem Inhalt des *Messformulars*, das uns an die Nähe des heiligen Weihnachtsfestes erinnert und an die Nähe der Ankunft des Herrn im Gerichte: *Dominus prope est*, die für jene, die sich im Gebete dem Herrn anvertrauen, nichts Schreckliches, sondern nur Tröstendes bietet<sup>1</sup>. Auf diese wahre Freude im Herrn, welche von der Welt verächtet wird, weist auch Johannes der Täufer im Evangelium hin: „In eurer Mitte steht der, den ihr nicht kennt.“<sup>2</sup> In den gleichen Gedanken wie die Liturgie der vorausgegangenen Adventsonntage bewegt sich auch die nunmehr folgende *Quatemberwoche*, nur tritt hier bereits die Erinnerung an jene, die uns die Weihnachtsfreude vermittelte, die allerseeligste Jungfrau, wiederholt hervor, so z. B. im Evangelium und in der *Communio* des *Quatembermittwochs* (*Statio ad S. Mariam Maiorem*), im Evangelium des *Quatemberfreitags*. Der vierte Adventsonntag führt uns wieder im Evangelium den Bußprediger Johannes vor Augen; denn die Bußgesinnung und das Vertrauen auf den Herrn lassen uns allein mit Ruhe der Ankunft des Herrn im Gerichte entgegen schauen, wie die Epistel uns belehrt: „Ich bin mir zwar nichts bewußt, aber darum noch nicht gerechtfertigt; der mich richtet, ist der Herr.“<sup>3</sup> — Je näher der Tag der gnadenreichen Geburt unseres Heilandes kommt, um so tiefer versenkt sich die Kirche in die Betrachtung des großen Geheimnisses der Menschwerdung. Darum läßt sie vom 17. Dezember ab feierliche *Votivämter* zu Ehren der allerseeligsten Jungfrau (*Engelämter* genannt wegen des Evangeliums *Missus est Gabriel angelus*) an allen Tagen zu<sup>4</sup>, während für die übrige Adventzeit hierfür ein eigenes *Privilegium* erfordert ist. Ganz besonders aber gibt sie ihrer Sehnsucht nach den Gnadengaben des kommenden Erlösers und ihrer Bewunderung über das Geheimnis der Inkarnation Ausdruck in den sieben großen oder *D-Antiphonen*, die schon *Amalar*<sup>5</sup> kennt. *Antiphonae*, sagt dieser Liturgiker, *quae canuntur per praesentem hebdomadam . . . et habent omnes O in capite, signum quoddam admirabile et investigabile ostendunt nobis in his diebus celebrari. De quo signo dicit Esaias*<sup>6</sup> *propheta: Propter hoc vobis dabit Dominus signum. Die D-Antiphonen werden, wie der nämliche Amalar sagt, beim Magnificat, dem Lobgesang der allerseeligsten Jungfrau, gesungen: Quoniam per conceptionem et partum sanctae Mariae facta est haec admiratio. Die erste Antiphon O Sapientia weist hin auf den göttlichen Ursprung des Herrn (quae ex ore Altissimi prodiisti)<sup>7</sup>, der himmlischen Weisheit, deren Herrschaft reicht von einem Ende der Erde zum andern, die alles lieblich ordnet (suaviter disponens omnia)<sup>8</sup>, vorzüglich durch den liebevollen Gnabenerweis, der in der Menschwerdung liegt, und ruft die göttliche Weisheit an, uns mit himmlischer Weisheit zu erfüllen, um die Wege des Herrn kennen zu lernen: *Veni ad docendum nos viam prudentiae*. Die zweite Antiphon O Adonai stellt den Heiland dar als mächtigen Führer des Hauses Israel<sup>9</sup>, der seine Macht über die Geseze der Natur*

<sup>1</sup> Phil 4, 4—6.<sup>2</sup> Jo 1, 26.<sup>3</sup> 1 Kor 4, 4.<sup>4</sup> S. R. C. 9. Dez. 1713, n. 2223; 10. Dez. 1718, n. 2259.<sup>5</sup> De ordine antiphonarii c. 13.<sup>6</sup> 7, 14.<sup>7</sup> Sir 24, 5.<sup>8</sup> Weish 8, 1.<sup>9</sup> Vgl. Mt 2, 6: *Ex te enim exiet dux, qui regat populum meum Israel.*

gezeigt hat im brennenden Dornbusch, dem Typus der unversehrten Jungfräulichkeit Mariens, in den Naturereignissen, unter welchen das Gesetz auf Sinai gegeben wurde. Ihn ruft die Kirche an: *Veni ad redimendum nos!* Der Herr über die Natur soll uns erlösen von den Fesseln der Sünde, in die wir durch unsere verderbte Natur gefallen. In der dritten Antiphon *O radix Iesse* wird dieselbe Bitte nur noch inniger (*iam noli tardare*) vorgetragen mit Hinweis auf den Propheten<sup>1</sup>, welcher vorausverkündet, daß die Wurzel Jesse zum Panier für die Völker dastehen wird und die Nationen zu ihm beten werden, der aber auch ermunternd der Macht dieses nachkommen Jesses gedenkt, der sich selbst Könige in Demut beugen (*super quem continebunt reges os suum*)<sup>2</sup>. In anderer Fassung wiederholt sich das nämliche Gebet in der vierten Antiphon *O clavis David*: „Komm und führe heraus den Gefangenen aus dem Hause des Kerkers, denjenigen, der da sitzt in Finsternis<sup>3</sup> und in Todeschatten<sup>4</sup>.“ Schlüssel Davids wird der kommende Erlöser genannt nach dem Propheten Jesaias<sup>5</sup>: „Ich will den Schlüssel des Hauses Davids auf seine Schultern legen; wenn er öffnet, soll niemand verschließen, und wenn er verschließt, soll niemand öffnen.“ Diese seine höchste Gewalt im Hause Gottes wird der Heiland vornehmlich üben, wenn er zum Gerichte kommen wird. — Der Prophet Jesaias<sup>6</sup> hatte geweissagt: „Das Volk, das im Finstern wandelt, sieht ein großes Licht; den Bewohnern des Landes des Todeschattens geht ein Licht auf.“ Damit dieses Gnadenlicht den Gläubigen in der heiligen Weihnachtszeit erstrahle, bittet die Kirche in der fünften Antiphon *O Oriens*: *O Aufgang*<sup>7</sup>, *Abglanz des ewigen Lichtes*<sup>8</sup> und *Sonne der Gerechtigkeit*<sup>9</sup>, komm und erleuchte die, so in Finsternis und in Todeschatten sitzen<sup>10</sup>. Eine Bitte um Erlösung ist auch in die sechste Antiphon *O rex gentium*, die aus Aggäus<sup>11</sup> und dem hl. Paulus<sup>12</sup> entnommen ist, ebenso die siebte Antiphon *O Emmanuel*, in welcher die Weissagung des Patriarchen Jakob (*et ipse erit exspectatio gentium*)<sup>13</sup> verbunden ist mit jener bei Jesaias<sup>14</sup>: „Denn der Herr ist unser Richter, der Herr unser Gesetzgeber, der Herr unser König. Er rettet uns.“ In allen Antiphonen ertönt das dringliche Flehen: *Veni!* zu dessen äußerem Ausdruck diese Antiphonen kniend gebetet werden müssen. — Am 24. Dezember, an der Vigil von Weihnachten, verkündet die Kirche feierlich die Ankunft des Erlösers bei der Lesung des Martyrologiums in der Prim. Nachdem der Leser des Martyrologiums vorgetragen, wie viele Jahre seit Erschaffung der Welt verfloßen sind bis zur Geburt Christi, wie viele seit der Geburt des Abraham, seit dem Auszug aus Ägypten, der Salbung Davids zum König usw., singt er in höherer Stimmlage: *In Bethlehem Iudae nascitur (Iesus Christus) ex Maria virgine factus homo, und hierauf in tono passionis: Nativitas Domini nostri Iesu Christi secundum carnem, während alle im Chore Anwesenden sich auf die Knie niederwerfen. In der Messe der Weihnachtsvigil erinnert die Kirche zweimal, im Introitus und im Graduale an das Kommen des Herrn mit den Worten: Hodie scietis, quia veniet Dominus, die sich nach ihrer wörtlichen Erklärung<sup>15</sup> allerdings auf den wunderbaren Mannasegen beziehen, aber auch treffend auf Christus den Herrn, der sich selbst das Brot nennt, das vom Himmel herabgestiegen, geudeut werden können. Noch einmal bringt die Weihnachtsvigil alle Gedanken, von welchen die Adventzeit beherrscht wird, zum Ausdruck; sie gedenkt im Evangelium der wunderbaren Geburt aus Maria, der Ankunft im Fleische, in der Oratio der Ankunft im Gerichte (venientem quoque iudicem*

<sup>1</sup> Jf 11, 10.      <sup>2</sup> Jf 52, 15.      <sup>3</sup> Jf 42, 7.      <sup>4</sup> St 1, 79.

<sup>5</sup> 22, 22.    Offb 3, 7.      <sup>6</sup> Jf, 9, 2.      <sup>7</sup> Zach 3, 8.

<sup>8</sup> Bgl. Hebr 1, 3.      <sup>9</sup> Mal 4, 2.      <sup>10</sup> Bgl. Jf 9, 2.    St 1, 79.

<sup>11</sup> 2, 8.      <sup>12</sup> Eph 2, 20.      <sup>13</sup> Gn 49, 10.

<sup>14</sup> 33, 22.      <sup>15</sup> Ex 16, 6—7.

securi videamus), im Graduale der Sehnsucht der vorchristlichen Väter (und der einzelnen Menschenseele) nach Erlösung in dem dort verwendeten und der Adventsstimmung vortrefflich entsprechenden Psalm 79 Qui regis Israel, intende, worin wiederholt das Erbarmen des Herrn angerufen wird: Zeig dein Angesicht, so wird uns Heil werden (V. 4 8 20); Gott der Heerscharen! wende dich doch, schau vom Himmel..., sieh auf den Menschensohn, den du dir bestätigt hast!

c) Der Weihnachtstag ist vor allen andern Festen des Kirchenjahres ausgezeichnet durch die Feier dreier heiliger Messen. Dieser Brauch war im 6. Jahrhundert bereits längere Zeit eingebürgert; denn nur so war es möglich, daß der Verfasser des Liber pontificalis<sup>1</sup> diese Einrichtung bereits dem Papste Telesphorus (125—136?) zuschreiben konnte. Im gleichen Jahrhundert erwähnt auch Gregor d. Gr. die dreimalige Messfeier in seinen Homilien<sup>2</sup>. Das Gelasianum kennt gleichfalls drei Messen: in nocte, mane prima, in die. Das Gregorianum setzt die erste Messe an ad galli cantum, bald aber wurde die Mitternachtsstunde dafür gewählt, aller Wahrscheinlichkeit nach mit Rücksicht auf die Stelle im Buche der Weisheit<sup>3</sup>: „Als sich tiefes Schweigen über alles verbreitete und die Nacht in der Mitte ihres Laufes war, da fuhr dein allmächtiges Wort vom Himmel, vom königlichen Throne, wie ein furchtbarer Streiter, mitten auf das Land des Verderbens herab.“ Was den Ursprung der mitternächtlichen Messe anlangt, wird man wohl mit Duchesne<sup>4</sup> hinweisen dürfen auf die Messe, die in der Osternacht gefeiert wurde. Wie sich in der Liturgie der Adventzeit unverkennbar das Bestreben zeigt, dieselbe der Liturgie der Fastenzeit nachzubilden, so wollte man auch in der Weihnachtsnacht ein Gegenbild der Osternacht mit Feier des heiligen Messopfers haben. Dazu kommt noch, daß auch die Kirche von Jerusalem die Geburt des Herrn (am 6. Januar) mit einer statio an der Krippe des Herrn beging, wie die Peregrinatio erzählt; auch die Basilika Sta Maria Maggiore, wo stets die nächtliche Feier in Rom gehalten wurde, „besaß aller Wahrscheinlichkeit nach schon seit Kyrius III. (432—440) jene Nachahmung der Krippe von Bethlehlem, wegen deren sie im folgenden Jahrhunderte bereits zur Krippe (ad praesepe) genannt wurde“<sup>5</sup>. Es ist also sehr wahrscheinlich, daß bei Einführung der nächtlichen Messe neben dem Bestreben, ein Gegenstück der Ostervigilmesse zu besitzen, auch eine Anlehnung an Gebräuche der Kirche von Jerusalem ausschlaggebend war. Die zweite Messe in aurora hatte ursprünglich keine Beziehung zu Weihnachten, sondern war eine Messe zu Ehren der firmischen Märtyrin Anastasia, deren Reliquien in Konstantinopel in der schon länger bestehenden Kirche Anastasis beigesetzt und hoch verehrt wurden. Von Konstantinopel aus kam ihr Kult etwa um das Jahr 500 nach Rom in den schon seit dem 4. Jahrhundert am Palatin bestehenden titulus Anastasiae, gleichfalls einer Anastasis, die wohl mit Rücksicht auf die zu Konstantinopel und Jerusalem bestehenden Anastasiskirchen errichtet wurde. Der titulus Anastasiae wurde jetzt zum titulus sanctae Anastasiae<sup>6</sup>, der als kaiserliche Palastkirche die Auszeichnung erhielt, daß der Papst am 25. Dezember, dem Todestag der hl. Anastasia, hier Station hielt. Die dritte Messe am Tage, die ursprünglich die einzige Messe an Weihnachten war, wurde nach Angabe des Gregorianum in St Peter gehalten, nicht wie gegenwärtig in Sta Maria Maggiore. Es waren also äußere, zum Teil in den römischen Verhältnissen liegende Gründe, welche die dreimalige Messfeier veranlaßten. In der mittelalterlichen Symbolik, die auch uns geläufig

<sup>1</sup> Ed. Duchesne I 129.

<sup>2</sup> 8, 1.

<sup>3</sup> 18, 14—15.

<sup>4</sup> Notes sur la topographie de Rome au moyen âge: Mélanges d'archéologie et d'histoire VII (1887) 387 ff.

<sup>5</sup> Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I 300.

<sup>6</sup> Duchesne, Origines 406 ff.



ist, pflegte man die mehrfache Messfeier zur ewigen und zeitlichen Geburt des Heilandes in Beziehung zu bringen. Prima missa, sagt Durandus<sup>1</sup>, pertinet ad generationem aeternam, scilicet de patre sine matre, secunda ad temporalem, scilicet de matre sine patre, tertia compacta est, quia de utraque agit, et ideo pertinet ad aeternam simul et temporalem. Durandus kennt also noch nicht die populäre Beziehung der dritten Messe auf die mystische Geburt des Heilandes in den Seelen der Gerechten. Betrachtet man die Messformularien, so können in jeder der drei Messen Beziehungen zur dreifachen Geburt unseres Heilandes gefunden werden. Geht man aber von dem Gedanken aus, daß durch das Evangelium der Charakter des ganzen Messformulars bestimmt wird, so bezieht man die erste Messe am besten auf die zeitliche Geburt aus Maria, die Messe in aurora auf die Geburt im Herzen der Gerechten, weil die Hirten zuerst im Glauben den Heiland in ihr Herz aufnahmen, die dritte Messe aber auf die ewige Geburt aus dem Vater, wegen des Anfanges des Johannesevangeliums: In principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum<sup>2</sup>. — Eine Eigentümlichkeit der Liturgie des Weihnachtsfestes soll noch hervorgehoben werden, nämlich die ausgiebige Verwendung messianischer Psalmen in der Messe sowohl als auch im Offizium. Es ist, als wollte damit die Kirche ihrer Freude Ausdruck verleihen, daß der in den Psalmen vorherverkündete Erlöser nunmehr wirklich erschienen ist. So begegnet uns im Introitus der ersten Messe und in der ersten Nocturn der Psalm 2, in welchem die ewige Geburt des Sohnes und sein siegreicher Kampf gegen die feindliche Welt geschildert wird, in der ersten Nocturn der Psalm 44 Eructavit, der den göttlichen Bräutigam der Kirche besingt, in der zweiten der Psalm 71 Deus iudicium tuum regi da, ein Lobgesang auf den himmlischen Friedensfürsten, in der Communio der ersten Messe der Psalm 109 Dixit Dominus, ein Preislied auf den Siegeszug des Erlösers durch die Welt. Im Graduale der zweiten Messe wird mit den Worten des Psalm 117 Confitemini: Benedictus qui venit in nomine Domini der Eintritt des Heilandes in diese Welt begrüßt, die nämlichen Worte, die Jesus einst bei seinem Einzug in Jerusalem entgegenkündeten und die nach dem Berichte der aquitanischen Pilgerin das Volk von Jerusalem sang, wenn es am Geburtsfest des Herrn von Bethlehem nach Jerusalem zog. In der dritten Nocturn und im Offertorium der dritten Messe ist der Psalm 88 Misericordias Domini verwendet, in welchem die Verheißung erwähnt ist, die Gott zunächst für den König David gab<sup>3</sup>, die aber in Christo ihre vollkommene Erfüllung erhalten hat. Als eigentlicher Weihnachtspsalm kann der Psalm 97 Cantate Domino gelten, der im Introitus, im Graduale und im Kommuniongesang der dritten Messe, ebenso auch in der dritten Nocturn gebraucht wird, der den eigentlichen, im Versteil der ganzen Weihnachtsoktav wiederkehrenden Weihnachtsjubelruf der Kirche enthält: Notum fecit Dominus salutare suum<sup>4</sup>.

d) Ein altherwürdiger Brauch hat sich in der Segnung des Johannesweines<sup>5</sup> am Feste des heiligen Evangelisten Johannes erhalten. Es hängt diese Sitte, wenn auch entfernt, zusammen mit der schon bei den Griechen und Römern, besonders aber auch bei den Germanen nachweisbaren Gepflogenheit, den Göttern einen Trunk zu weihen. Man nannte dieß bei unsern germanischen Vorfahren „Minne“ (alt-hochdeutsch minnja, minna, Erinnerung, Liebe, mittelhochdeutsch minne, Liebe) trinken“.

<sup>1</sup> Rationale I. 6, c. 13, n. 24.

<sup>2</sup> Io 1, 1.

<sup>3</sup> Ps 88, 21 ff.

<sup>4</sup> Ps 97, 2.

<sup>5</sup> Zingerle, Johannissegen und Gertrudenminne: Sitzungsberichte der k. k. Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse XL, Wien 1862, 177 ff. Rütolf, Art. „Johannis-trunk“ in Kraus, Realencyklopädie II 67. Besonders Franz, Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter I 286 ff.

weil damit den Göttern ein Trunk liebender Erinnerung geweiht wurde. Das Minnetrinken wurde auch im Christentum beibehalten, nur weihte man jetzt die Minne nicht mehr den heidnischen Göttern (was vereinzelt allerdings noch vorkommen mochte, wo das Christentum vorerst noch an der Oberfläche haftete<sup>1</sup>), sondern den Engeln und Heiligen. Casarius von Arles (+ 543)<sup>2</sup> kennt schon die Wandlung dieses Brauches und tadelt es, daß man die Heiligen, die man durch Minnetrinken zu ehren glaubte, durch die dabei häufig vorkommende Trunkenheit entehrte. Die Heiligen, denen man im Mittelalter den Minnetrunk weihte, waren hauptsächlich der hl. Michael, Stephanus, Johannes der Täufer, Martin von Tours, Gertrud von Nivelles und Ulrich von Augsburg<sup>3</sup>, die hl. Leonhard<sup>4</sup> und Sebastian<sup>5</sup>. Während aber der Minnetrunk zu Ehren der genannten Heiligen profaner Natur war, nur vereinzelt in kirchlichem Gebrauche stand und gegenwärtig gänzlich außer Übung gekommen ist, hat sich der Minnetrunk zu Ehren des heiligen Evangelisten Johannes dadurch, daß ihm seit dem 13. Jahrhundert eine kirchliche Segnung zuteil wurde, bis in die Gegenwart erhalten. Diese kirchliche Weihe des Johannestrunkes wurde mittelbar veranlaßt durch eine Erzählung der apokryphen, dem 6. Jahrhundert angehörnden *Virtutes Ioannis* des angeblichen Apostelschülers Abdias<sup>6</sup>. Nach diesem Berichte soll der heilige Apostel Johannes den Versuch gemacht haben, zu Ephesus den heidnischen Oberpriester Aristodemus zu bekehren und von diesem auch das Versprechen der Befehung erhalten haben, wenn Johannes einen Giftbecher trinke, ohne daß er an Leben oder Gesundheit Schaden leide. Zwei Verbrecher, an denen die Wirkung des Giftes erprobt wurde, starben sofort eines plötzlichen Todes. Johannes aber, der den Giftbecher zuvor mit dem Kreuzeszeichen und einem Gebete gesegnet hatte, blieb unversehrt. Doch erst nachdem Johannes die beiden toten Verbrecher zum Leben erweckt hatte, gab der Oberpriester seine Verstocktheit auf und ließ sich taufen. Das Gebet, welches der Heilige bei der Segnung des Giftbeckers verrichtet haben soll, verwendeten das *Book of Nunnaminster* und das *Book of Cerne* (8.—9. Jahrhundert), „private Sammlungen von außerliturgischen Gebeten zum Gebrauche von Klöstern“<sup>7</sup>, als Segen gegen Gift. Erst seit dem 13. Jahrhundert dient es zur Weihe der Johannesminne<sup>8</sup>. Für die Segnung des Johannesweines finden sich im Appendix des jetzigen römischen Rituale zwei Formulare, von welchen das zweite, für die Erzbischöfe Köln approbierte, erst im 16. Jahrhundert nachzuweisen ist<sup>9</sup>, während das erste in noch späterer Zeit entstanden ist. Das alte Abdiasgebet ist gegenwärtig nur in einzelnen Diözesanritualien verwendet. Eine Erinnerung an den Ursprung der Weinsegnung aus der „Johannesminne“ bietet noch die in deutschen Diözesen gebrauchte Spendeformel: *Bibe amorem* (Minne mit amor übersetzt) *S. Ioannis*. Der eigentliche Tag der Spendung ist der 27. Dezember, der Festtag des hl. Johannes. Außerdem wurde aber auch an andern Tagen und bei andern Gelegenheiten Johanneswein gesegnet und gereicht, z. B. den Pilgern beim Antritt der Pilgerfahrt<sup>10</sup>, den Soldaten vor dem Auszug in den Krieg, den Besessenen bei der Vornahme des Exorzismus. Diese mannigfache Verwendung findet ihre Begründung auch noch in dem gegen-

<sup>1</sup> *Vita Emmerami* c. 7.      <sup>2</sup> *Sermo* 280 inter opp. S. Augustini.

<sup>3</sup> Franz, *Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter* I 289.

<sup>4</sup> *Ebd.* 292.      <sup>5</sup> *Ebd.* 294.

<sup>6</sup> Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti* I 575—580.

<sup>7</sup> Franz, *Die kirchlichen Benedictionen* I 301.

<sup>8</sup> Franz, *Das Rituale von St Florian* 45.

<sup>9</sup> Franz, *Die kirchlichen Benedictionen* I 321 ff.

<sup>10</sup> Daran erinnert noch eine Stelle in dem für Köln approbierten Formular: *Et si in peregrinatione fuerit, ab eodem (sc. potu) tua gratia mediante confortetur.*

wärtigen römischen Formular, wo es heißt, es möchten alle jene, die von diesem gesegneten Weine trinken, ab omni aegritudine veneni et noxiis quibuscumque befreit werden und Gesundheit der Seele und des Leibes erhalten. Um dieses übernatürlichen Schutzes die Eheleute zu versichern, reicht und reicht man auch gegenwärtig denselben nach der Trauung gesegneten Johanneswein.

e) Am Tage der Unschuldigen Kinder werden, wie bekannt, violette Paramente gebraucht, Gloria in excelsis und Te Deum unterbleiben, weil diese Erstlinge der Märtyrer, wie der Micrologus<sup>1</sup> hervorhebt, bei ihrem Scheiden von der Welt noch nicht zur Glorie, sondern vorerst zur poena infernalis eingingen. Fällt aber ihr Gedächtnistag auf einen Sonntag, den Erinnerungstag der Auferstehung, so wird derselbe mit allen Zeichen der Freude (weißen Paramenten usw.) begangen, weil durch die Auferstehung des Herrn auch diese Märtyrer ihre Befreiung und Verherrlichung erlangt haben. Ebenso wird der Oktavtag der Unschuldigen Kinder festlich begangen, pro significatione gaudii, quod accepturi sunt in octava, id est in resurrectione . . . octavae enim festivitatum celebrantur in memoriam generalis resurrectionis, quam significant<sup>2</sup>, eine Erklärung, die ihre Begründung findet in der alten Zahlensymbolik, nach welcher die Zahl 8 die Zahl der Vollendung bedeutet. — Am 1. Januar ist die Beschneidung des Herrn nur im Evangelium erwähnt, entsprechend der erst später in die römische Liturgie aufgenommenen Erinnerung an dieses Ereignis. Im übrigen steht das Messformular unter dem Eindruck der Geburt des Heilandes (vgl. Introitus und Epistel, Ps 97 in Introitus, Graduale und Kommunion, Ps 88 im Offertorium) und des Gedächtnisses der heiligen Gottesgebärerin, von welcher die Oratio und Postkommunion handeln. „Zum Poesievollsten der Tagesfeier gehören die Antiphonen der Vesper und der Laudes. Um die unversehrte Jungfräulichkeit der Gottesmutter zu preisen, werden prophetische Vergleiche des Alten Testaments herangezogen. Wie der Tau auf Gedeons Blies geheimnisvoll sich niedersenkte, ohne ihm zu schaden, und wie der Dornbusch, aus welchem der Herr zu Moses sprach, im Feuer aufglühte, ohne zu verbrennen, so ist Maria Gottesmutter geworden, ohne ihre lobwürdige Jungfräulichkeit zu verlieren. Es keimet die Wurzel Jesse, aufging der Stern aus Jakob, die Jungfrau gebär den Erlöser, bei dessen Anblick Johannes ausrief: Siehe das Lamm Gottes, siehe, das hinwegnimmt die Sünden der Welt.“<sup>3</sup>

## § 66. Das Fest der Erscheinung des Herrn (Epiphanie) und das Fest der Darstellung Jesu im Tempel (Mariä Lichtmess, Purificatio B. M. V.).

1. Eines der ältesten, schönsten und geheimnisvollsten Feste, ein für jedes gläubige Gemüt mit Poesie umwobener Tag ist das Fest der Erscheinung des Herrn (epiphania, τὰ ἐπιφάνια, ἡ ἐπιφάνιος sc. ἡμέρα, θεοφάνεια). Es ist dem Gedächtnis verschiedener Geheimnisse und Ereignisse im Leben des Herrn gewidmet, die sich aber alle der einen Idee unterordnen: Christus ist vor der ganzen Welt voll der Gnade und Wahrheit erschienen. Darum ist das Epiphaniensfest in gewissem Sinne eine Ergänzung des Weihnachtsfestes, dessen Festesfreude in ihm kulminiert. Zum erstenmal vollzog sich die Erscheinung des Herrn bei seiner Geburt, aber nur einem engeren Kreise offenbarte damals der Herr seine Herrlichkeit, der heiligen Jungfrau und dem heiligen Nährvater Joseph, den frommen Hirten. Doch von diesem göttlichen Kinde ging Gnade aus, welche

<sup>1</sup> c. 36.      <sup>2</sup> Durandus, Rationale I. 7, c. 42, n. 12.

<sup>3</sup> Müller, Das Kirchenjahr, Freiburg 1911, 126.



die ganze Welt, Könige und Kaiser, zum Glaubensgehorsam führte, das göttliche Kind ist zum Bräutigam seiner Kirche geworden, die nicht mehr auf das Judenthum beschränkt ist, sondern die ganze Welt umfaßt. Diese Wahrheit will uns die Kirche am Epiphanientage nahelegen; darum jubelt sie in der Antiphon zum Venediktus: *Hodie coelesti sponso iuncta est ecclesia, quoniam in Iordane lavit Christus eius crimina, currunt cum muneribus Magi ad regales nuptias, et ex aqua facto vino laetantur convivae.* Der Gedanke an diese Verbindung Christi mit seiner Kirche ist der alles beherrschende Grundton der Epiphaniensfreude. Das Wunder der Stiftung und Erhaltung der Kirche ist nur möglich durch göttliche Kraft, und diese ist offenbar geworden in den verschiedenen Ereignissen, welcher der Epiphanientag gedenkt, vor allem bei der Taufe des Herrn, wo Christus öffentlich als Gottes Sohn vor aller Welt geoffenbart wurde und der Heilige Geist über ihn herabkam, der Geist der Sündenvergebung<sup>1</sup>, um die Kirche, seine Braut, „herrlich sich darzustellen, ohne Makel, ohne Runzel oder etwas dergleichen, sondern daß sie heilig und unbefleckt sei“<sup>2</sup> (*quoniam in Iordane lavit Christus eius crimina*). Die göttliche Kraft des Herrn, womit er sich seine Kirche verbunden, äußerte sich bei der Ankunft der Magier, welche durch die göttliche Gnade und ein durch Gottes Allmacht gewirktes Wunder, das Aufleuchten des wunderbaren Sternes, als die Erstlinge der Heidenwelt nach Bethlehem geführt wurden (*currunt cum muneribus Magi*), äußerte sich bei der Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana (*et ex aqua facto vino laetantur convivae*), wo er seine Herrlichkeit offenbarte und seine Jünger an ihn glaubten<sup>3</sup>, durch welches Wunder aber auch die Umgestaltung der ganzen Welt durch Christi Gnade angedeutet werden soll; denn nach einer der Heiligen Schrift<sup>4</sup> durchaus geläufigen Symbolik versinnbildet das Wasser die gottentfremdeten Heidenvölker.

Diese Verbindung der Festgedanken am Epiphaniensfeste kam erst allmählich zu stande. Im Orient, wo die Heimat des Festes zu suchen ist, hatte Epiphanie anfänglich den Charakter als Geburtsfest Christi, den es aber allmählich verlor, als das Weihnachtsfest vom Abendlande aus auch in die Kirche des Ostens drang. Zugleich aber war mit diesem Geburtsfest Christi im Orient schon im 4. Jahrhundert die Erinnerung an die Taufe Christi im Jordan und an das Wunder zu Kana verbunden. Als das Abendland das Epiphaniensfest erhielt, was im 4. Jahrhundert geschah, nahm es das Gedächtnis der Taufe und der Verwandlung von Wasser in Wein als Festgedanken mit herüber. Da aber die Geburt des Herrn im Abendlande schon am Weihnachtstag festlich begangen wurde, so feierte man am 6. Januar jenes Ereignis, welches das Evangelium nach Matthäus<sup>5</sup> unmittelbar an die Erwähnung der Geburt reihte, nämlich die Anbetung des Jesuskindes durch die Magier aus dem Morgenlande. — Die Liturgie der Kirche feiert an diesem Tage vor allem die gnadenreiche Verbindung Christi mit seiner Kirche, welche sich in ihren Anfängen schon wirksam zeigte bei der Berufung der ersten

<sup>1</sup> Jo 20, 22.<sup>2</sup> Eph 5, 27.<sup>3</sup> Jo 2, 11.<sup>4</sup> Ps 8, 7; 17, 12. Jer 45, 2. Ps 45, 4. Offb 17, 15.<sup>5</sup> 2, 1.

Repräsentanten des Heidentums; der übrigen Ereignisse wird nur vorübergehend Erwähnung getan. An die Taufe Jesu erinnert auch die Wasserweihe am Vorabend von Epiphanie, welche schon seit dem 4. Jahrhundert in der orientalischen, seit dem 15. Jahrhundert in der abendländischen Kirche vorgenommen wird, um welche Zeit auch die Besprengung der Wohnräume und Segnung des Weihrauches zur Räucherung in den Häusern üblich wird. Eine Weihe der Kreide war dem Mittelalter gänzlich unbekannt. Eine uralte, weit ins christliche Altertum zurückreichende Gepflogenheit ist die noch gegenwärtig in Turin und in Köln<sup>1</sup> und wohl auch noch an andern Orten übliche Verkündigung des Ostertermins am Epiphantag. Eine Oktavfeier ist für Epiphanie schon im 4. Jahrhundert in der Kirche zu Jerusalem durch die Peregrinatio bezeugt, im Abendlande tritt sie jedoch erst in den Calendarien des 8. Jahrhunderts auf<sup>2</sup>. Etwa um die gleiche Zeit ist im Gregorianum auch eine Vigil erwähnt.

An das Epiphaniensfest schließt sich eine Nachfeier an in den Sonntagen nach Epiphanie, deren es je nach dem früheren oder späteren Datum des Osterfestes mindestens einer, höchstens aber sechs sind. Am zweiten Sonntag nach Epiphanie feiert die Kirche das Namen Jesu-Fest. Um die Verehrung des Namens Jesu hatte sich besonders der hl. Bernardin von Siena († 1444), unterstützt von seinem Ordensgenossen, dem heiligen Minoriten Johannes Capistran, verdient gemacht, welch beiden heiligen Männern es auch gelang, die Bedenken, welche Papst Martin V. gegen diese Andachtsübung hegte, zu beseitigen. Doch erst unter Clemens VII. wurde die Rezitation des von Bernardin von Vusitis († 1500) verfaßten Offiziums für den Franziskanerorden gestattet, auf Bitten Kaiser Karls VI. endlich wurde unter dem Pontifikate Innozenz' XIII. am 29. November 1721 das auf den zweiten Sonntag nach Epiphanie verlegte Namen Jesu-Fest für die ganze Kirche vorgeschrieben<sup>3</sup>. Neuesten Datums ist das Fest der heiligen Familie am dritten Sonntag nach Epiphanie, unter Leo XIII. (14. Juni 1893) allgemein eingeführt.

2. Den Abschluß der Weihnachtszeit (Anderung der marianischen Antiphon, Entfernung der Statue des Jesuskindes vom Altare) bildet das Fest der Darstellung Jesu im Tempel (Purificatio B. M. V., Hypapante), welches am 40. Tage nach der Geburt des Heilandes, am 2. Februar, gefeiert wird. Seine Spuren reichen in der Kirche zu Jerusalem bis ins 4. Jahrhundert zurück, in Konstantinopel fand es schon vor 518 Eingang. Wohl schon gegen Ende des 5. Jahrhunderts war das Fest vom Orient her in die römische Kirche gedrungen. Nach dem Inhalt des Offiziums und des Messformulars erscheint das Fest mehr als ein Fest des Herrn denn als Marienfest, wenn auch bei der Idee, welche das Fest beherrscht, worin uns die Begegnung des Heilandes mit dem greisen Simeon vor Augen gestellt wird, naturgemäß auch der Mutter des Herrn ehrend gedacht werden muß, die in treuem Gehorsam gegen das Geheiß Gottes ihren göttlichen Sohn in den Tempel brachte und dort in die Arme Simeons legte. Eine Prozession am 2. Februar bestand in Rom schon

<sup>1</sup> Reßner, Heortologie 129.<sup>2</sup> Ebd.<sup>3</sup> Benedict. XIV., De festis D. N. I. Chr. P. I, § 78 ff.

im 7. Jahrhundert; daß man bei derselben Kerzen trug, darf nach dem Gebrauche bei andern Prozessionen geschlossen werden und wurde gerade am Lichtmeßtage durch die Worte Simeons: *Lumen ad revelationem gentium* ganz besonders empfohlen. Die Sitte, die bei der Prozession getragenen Kerzen zu weihen, tritt zum erstenmal im 10. Jahrhundert auf und fand bereits im 12. Jahrhundert Eingang in die römische Kirche. Man erblickte in der geweihten Kerze nicht bloß ein Symbol Christi, sondern verehrte in der angezündeten Kerze auch ein Sakramentale, dessen man sich in den verschiedensten Nöten des Lebens im Vertrauen auf das Gebet der Kirche bediente.

a) Die erste Kunde von einer besondern Feier des 6. Januar bringt Klemens von Alexandrien († um 215)<sup>1</sup>, der von der gnostischen Sekte der Basilidianer berichtet, daß sie an diesem Tage die Erinnerung an die Geburt und an die Taufe des Heilandes begingen. „Es vereinigte sich bei den Gnostikern das Gedächtnis der Taufe Christi leicht mit dem der Geburt Christi, weil sich ihnen in der Taufe die Herabkunft Gottes auf Erden vollzog.“<sup>2</sup> Wie sie zur Wahl des 6. Januar als Erinnerungstag der Geburt des Herrn gelangten, erklärt Duchesne<sup>3</sup> ähnlich wie die Entstehung des Weihnachtsdatums des 25. Dezember. Nach Sozomenus<sup>4</sup> feierte nämlich eine montanistische Sekte den Todestag des Herrn statt am 25. März am 6. April, an welchem nach den oben erwähnten Gesetzen der Zahlensymbolik auch der Tag seiner Empfängnis traf, so daß also seine Geburt am 6. Januar treffen mußte. Origenes<sup>5</sup> kennt Epiphanie noch nicht. Es muß dieses Fest jedoch noch im 3. Jahrhundert eingeführt worden sein, da es bereits in den Märtyrerakten des Bischofs Philippus von Hieraklea († 304)<sup>6</sup>, die mit dem Tode dieses Bischofs gleichzeitig sind, als kirchlicher Festtag auftritt. Das Ereignis, welches man an diesem Tage feierte, war in erster Linie die Geburt des Heilandes. Dies berichtet Cassian († 435)<sup>7</sup> für die alexandrinische Kirche, Epiphanius von Salamis († 403)<sup>8</sup> und die aquitanische Pilgerin für die Kirche von Jerusalem. Als aber das Weihnachtsfest auch im Orient Eingang fand, betonte man in der Feier von Epiphanie mehr den Erinnerungstag an die Taufe Jesu im Jordan und der eigenen Taufe<sup>9</sup>. Schon im 4. Jahrhundert erzählt der heidnische Schriftsteller Ammianus Marcellinus<sup>10</sup>, daß Kaiser Julian der Apostat, um seinen innerlich schon längst vollzogenen Abfall zu verheimlichen, an Epiphanie (*feriarum die, quem celebrant mense Ianuario christiani epiphania dicitant*), noch einmal den feierlichen Gottesdienst besucht habe. Augustinus behandelt gleichfalls in mehreren seiner Sermones<sup>11</sup> das Epiphaniensfest, wobei er ausschließlich die Anbetung der Magier als Festanlaß hervorhebt. Das gleiche tut Leo d. Gr. in den acht Sermones, die er unserem Feste widmet, während Maximus von Turin († nach 465)<sup>12</sup> auch noch des Wunders zu Kana und der Taufe Christi gedenkt. — Im Volksmunde pflegt Epiphanie bei uns in Deutschland das Fest der heiligen drei Könige<sup>13</sup> genannt zu werden. Die Zahl der Magier wird verschieden angegeben; in der syrischen Tradition<sup>14</sup> treten sogar zwölf Magier auf, im Abendlande hielt man aber schon seit

<sup>1</sup> Strom. 1, 21.<sup>2</sup> Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I 177.<sup>3</sup> Origines du culte chrétien 268.<sup>4</sup> Hist. eccl. 7, 18.<sup>5</sup> Contra Celsum 8, 22.<sup>6</sup> Ruinart, Acta martyrum 440.<sup>7</sup> Coll. 10, 6.<sup>8</sup> Adv. haer. 2, 1. Haer. 51 al. 31, c. 16 u. 24.<sup>9</sup> Const. ap. l. 5, c. 12. Greg. Naz., Orat. 39, 2.<sup>10</sup> 21, 2.<sup>11</sup> Sermo 199—204.<sup>12</sup> Hom. 23.<sup>13</sup> Mosler, Art. „Magier“ in Kraus, Realenzyklopädie II 348. Rehrer, Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst, Leipzig 1908 u. 1909.<sup>14</sup> Assemani, Bibliotheca orientalis III, P. I, 316.



Leo d. Gr.<sup>1</sup> an der Dreizahl fest, für das Morgenland ist sie schon durch Origenes<sup>2</sup> bezeugt. Daß die Magier Könige waren, sagt uns zuerst ein dem Casarius von Arles († 543) zugeschriebener Sermo<sup>3</sup>, die Namen derselben, Kaspar, Melchior, Balthasar kommen erst in der Vita Eustorgii, „einer dreiften Fälschung des 11. Jahrhunderts“<sup>4</sup>, zum Vorschein. Ihre Verehrung kam in Deutschland erst in Aufnahme mit der unter Rainald von Dassel 1164 erfolgten Übersführung ihrer angeblichen Reliquien von Mailand nach Köln<sup>5</sup> und hat in weiteren Kreisen die tiefe Bedeutung des alten Epiphaniensfestes verdunkelt.

Im Offizium des Epiphanientages wird der Taufe des Herrn gedacht im ersten und dritten Responsorium, der Verwandlung des Wassers in Wein im Hymnus der Vesper, in der Antiphon zum Benediktus und zum Magnifikat der zweiten Vesper, der Ankunft der Magier in den übrigen Responsorien und in den Antiphonen zu Laudes und Vesper. Die Auswahl der Psalmen und Sektionen läßt erkennen, daß die Kirche durchdrungen ist von dem Gedanken, dem in der vierten und sechsten Sektion der hl. Leo d. Gr. Ausdruck gibt: Quem in illo (sc. nativitatis die) Virgo peperit, in hoc mundus agnovit . . . , exsultantibus animis beatae spei initia celebremus. So preist der Psalm 28 der ersten Nocturn den Herrn, dessen Gnadenstimme über die vielen Wasser, d. h. über die vielen Völker, ertönt, um jeden Widerstand zunichte zu machen, bis er alle Völker in sein Friedensreich aufgenommen: „Der Herr wird sitzen als König in Ewigkeit, der Herr wird seinem Volke Kraft geben, der Herr wird segnen sein Volk in Frieden“ (V. 10—11). Die Sicherheit der vom Herrn gegründeten Kirche preist Psalm 45: „Mögen rauschen und wollen die Wasser (die feindlichen Völker), des Stromes Anlauf erfreut die Stadt Gottes“ (V. 4—5), „denn der Herr der Heerscharen ist mit uns, unsere Zuflucht ist der Gott Jakobs“ (V. 8). Freude erfüllt darum alle Völker nach des Herrn Sieg; darum fordert der Psalm 46 auf: „Klatschet mit den Händen, alle Völker, jauchzet Gott mit Jubelschall.“ Der Jubel setzt sich fort im 65. Psalm (zweite Nocturn): „Jauchzet Gott, alle Lande“ (V. 1); „die ganze Erde bete dich an und singe dir“ (V. 4); und im Hinblick auf die Großtaten Gottes fordert die Kirche die Gläubigen auf: „Kommet und höret, ihr alle, die ihr Gott fürchtet, so will ich euch erzählen, was er Großes getan meiner Seele“ (V. 16). Der Jubel gilt dem großen König, dem Friedensfürsten, den der 71. Psalm besingt. Er hat in der Kirche ein immerwährendes Reich gegründet („und er wird bleiben, solange Sonne und Mond währt, von Geschlecht zu Geschlecht“ [V. 5]), ein Reich des Friedens („in seinen Tagen wird aufgehen die Gerechtigkeit und die Fülle des Friedens“ [V. 7]), die ganze Erde wird dem Friedensfürsten huldigen: „Es werden ihn anbeten alle Könige der Erde, alle Völker ihm dienen“ (V. 11), „die Könige von Tharsis und die Inseln werden Geschenke opfern, die Könige von Arabien und Saba werden Gaben darbringen“ (V. 10). Der Psalm 71 ist der eigentliche Epiphanienspsalm, in welchem die Kirche dem Hochgefühl, das sie an diesem Tage beseelt, Ausdruck verleiht. Darum kehrt er wieder in den Versikeln der Vesper und Laudes, es verwendet ihn das Graduale und Offertorium der Messe. An diesen mächtigen König und Friedensfürsten, den der Psalm 71 schildert, wendet sich die Kirche im nachfolgenden Psalm 85 und bittet ihn um Sieg, den sie vertrauensvoll erwartet: denn „alle Völker, die du nur immer gemacht hast, werden kommen und vor dir anbeten, Herr, und preisen deinen Namen“ (V. 9). Die gleichen Gedanken kehren wieder in den Psalmen der dritten

<sup>1</sup> Sermo 1 de Epiph. c. 1.<sup>2</sup> Hom. 10 in Gen.<sup>3</sup> Inter opp. S. Augustini sermo 139, 3.<sup>4</sup> Reiffner, Heortologie 131.<sup>5</sup> Floß, Dreikönigenbuch, Köln 1864, 85 ff.

Nocturn: „Kommet, laßt uns frohlocken dem Herrn“ (Ps 94, 1)<sup>1</sup>, „denn in seiner Hand sind alle Grenzen der Erde“ (B. 4), „wir sind das Volk seiner Weide und die Schafe seiner Herde“ (B. 7), „wie Frohlockende sind alle, die in dir (d. h. der Kirche) wohnen“ (Ps 86, 7), „Mensch um Mensch in ihr (d. h. der Kirche) geboren“ (Ps 86, 5) zum neuen Leben, „bringt dem Herrn dar, ihr Länder der Heiden, bringt dem Herrn dar Preis und Ehre“ (Ps 95, 7), „der Herr ist König, es juble die Erde“ (Ps 96, 1), „denn ein Licht ist aufgegangen den Gerechten, denen, die aufrichtigen Herzens sind“ (Ps 96, 11). Die nämlichen Ideen kleidet die Kirche in den Lektionen in die Worte des Propheten Jesaias; so in der ersten Lektion: „Ich schließe mit euch einen ewigen Bund . . ., siehe, Völker, die du nicht kanntest, wirst du (o neues Jerusalem) herbeirufen, Völker, die du nicht kanntest, werden zu dir laufen um des Herrn, deines Gottes, willen; denn er verherrlicht dich.“<sup>2</sup> Wie eine Erklärung zur Antiphon Hodie coelesti sponso iuncta est ecclesia klingt es, wenn in der dritten Lektion die Kirche mit den Worten des Propheten ruft: „Ich freue mich und frohlocke im Herrn, denn er zog mir an die Kleider des Heiles . . ., wie eine Braut mit ihrem Geschmeide geschmückt wird. Gott der Herr wird Gerechtigkeit und Leben wachsen lassen vor allen Völkern.“<sup>3</sup> „Alle Völker schauen deinen Gerechten und alle Könige deinen Herrlichen.“<sup>4</sup> Am großartigsten aber enthüllt die Kirche die Festidee des Epiphanientages in der herrlichen zweiten Lektion der ersten Nocturn (und in der Lektion der Messe), die gleichfalls dem Propheten Jesaias entnommen ist. Jesaias hat soeben die Befreiung Jerusalems und Judas durch Cyrus, den Typus des Messias, verkündet. Dann beginnt er plötzlich in wahrhaft poetischem Schwunge die Herrlichkeit des neuen Jerusalems, der Kirche, zu preisen. „Mach dich auf, werde licht, Jerusalem“<sup>5</sup>, dein Licht, Christus der Herr, ist gekommen. Das ist der Gnadenvorzug der Kirche, des neuen Jerusalems, daß sie im Lichte der Gnade wandelt, während alles rings im Dunkel ist: „Siehe, Finsternis bedeckt die Erde und Dunkel die Völker, aber über dir geht der Herr auf, und seine Herrlichkeit erscheint in dir.“<sup>6</sup> Das größte Glück des neuen Jerusalems ist, daß in dem Lichte, das ihm aufgegangen ist, alle Heidenvölker erleuchtet werden sollen — „es wandeln die Völker in deinem Lichte“<sup>7</sup>. In dramatischer Weise fordert der Prophet Jerusalem, die Kirche, auf, die Augen ringsum zu erheben und hinzublicken auf die große Versammlung, die sich um seine Mauern geschart: es kommen die Völker vom Westen, es kommen die arabischen Stämme des Ostens, die ganze Welt eilt nach Jerusalem, um dem Herrn als Gott und König zu huldigen (alle opfern Gold und Weihrauch<sup>8</sup>). Der prophetische Blick des Jesaias sah gewiß auch unter denen, die Gold und Weihrauch darbrachten, die Magier. Allein das prophetische Schauen dringt weiter in ungeahnte Fernen. Es sieht hinter dem Bilde der Magier, gleichsam mit ihm verschwommen, die ungezählte Menge jener, die durch die Jahrhunderte, vielleicht durch die Jahrtausende der Kirche hindurch das Licht, das über Jerusalem aufgegangen ist, verehren werden, von ihm selbst durchleuchtet werden, Licht im Herrn werden, um endlich des Lichtes der Un-

<sup>1</sup> Dieser Invitatorialpsalm Venite exsultemus fällt vor der Matutin aus und wird an dieser Stelle gebetet, ein Gebrauch, der darauf zurückzuführen ist, daß man ursprünglich an Festen, die auf einen Wochentag fielen, wie z. B. Weihnachten, Epiphanie, Peter und Paul, eine doppelte Matutin feierte, eine de feria und eine de festo, ebenso auch eine doppelte Messe (daher der Ausdruck duplex). Die erste der genannten Matutinen entbehrte des Invitatoriums; an Epiphanie hielt man an dem alten Brauche fest, weil in der Matutin des Festes der Psalm 94 auch in der dritten Nocturn gebetet wurde. Vgl. Bäumer, Geschichte des Breviers 302.

<sup>2</sup> Jf 55, 3 5.

<sup>3</sup> Jf 61, 10–11.

<sup>4</sup> Jf 62, 2.

<sup>5</sup> Jf 60, 1.

<sup>6</sup> Jf 60, 2.

<sup>7</sup> Jf 60, 3.

<sup>8</sup> Jf 60, 6.

sterblichkeit theilhaft zu werden, das die menschliche Natur unseres Heilandes genießt (*nova nos immortalitatis suae luce reparavit. Praef.*). Im Evangelium des Meßformulars führt uns die Kirche die *primitiae gentium*, die Magier, vor Augen. Schon im Introitus bricht die Freude hervor, daß ein neuer König und ein neues Reich auf diese Welt gekommen<sup>1</sup>; welcher Art dieses Reich sein wird, verkündet der im Introitus verwendete Psalm 71, welcher die Segnungen des mächtigen Friedensfürsten preist.

b) Es ist eine in der Väterzeit wiederholt vorgetragene Anschauung, daß Christus durch seine Taufe im Jordan alle Gewässer der Erde geheiligt habe. In Erinnerung daran fand in der Kirche zu Jerusalem alljährlich, wie Antonius von Piacenza um 570 in seinem Itinerar<sup>2</sup> berichtet, eine feierliche Wasserweihe statt, welche aus dem Gebrauche der Kirche von Jerusalem auch in andere Kirchen übergegangen ist und im Orient allgemeine Verbreitung fand. Eine Wasserweihe zu Epiphanie war aber im Abendlande — mit Ausnahme von Unteritalien — während des Mittelalters unbekannt. Die ersten Formulare für eine solche Wasserweihe an Epiphanie fand Franz<sup>3</sup> in einem St Gallener Codex des 15. Jahrhunderts und in einem Prager Rituale aus dem Jahre 1520. Es sind diese Formulare nahezu identisch mit der *benedictio maior salis et aquae*, ebenso diente diese Weihe als Grundlage für jenes Formular, welches sich in dem 1537 erschienenen *Sacerdotale romanum* befindet, wobei aber offenkundig die griechische Vorlage der Wasserweihe nachgeahmt wurde. Das äußert sich besonders in der feierlichen Eintauchung des Kreuzes in das Wasser, womit angedeutet werden sollte, daß im Kreuze Christi jene typische Erzählung des Alten Testaments<sup>4</sup> ihre Erfüllung gefunden, nach welcher Moses ein Holz in das Wasser warf und dieses hierauf genüßfähig wurde. Im allgemeinen befehlt man aber in Deutschland, wo seit dem 16. Jahrhundert die Epiphanie-Wasserweihe sich immer mehr verbreitete, die ältere, der *benedictio maior salis et aquae* gleichgestaltete Formel bei. Die zweite Formel des *Sacerdotale romanum* bevorzugte man erst seit dem 18. Jahrhundert, bis dieselbe durch Dekret der Ritenkongregation vom 6. Dezember 1890 verboten und durch eine neue ersetzt wurde, welche mit den alten bei dieser Gelegenheit gebrauchten Formularen nichts Gemeinsames aufweist als den Psalm 28 und die Allerheiligenlitanei. — An Epiphanie kann ferner die Weihe von Gold, Weihrauch und Myrrhen vollzogen werden, zu welcher Weihe offenkundig der evangelische Bericht über die Opfergaben der Magier Anlaß bot. Der Weihrauch, der hier gesegnet wird, ist zunächst nur für das Volk bestimmt, das sich desselben bei der Räucherung in den Häusern, Ställen usw. bedienen kann. Dieses Räuchern bürgerte sich namentlich für die Zeit von Weihnachten bis Epiphanie ein, da die zwölf sog. Rauchnächte, die zwischen diesen beiden Tagen liegen, „als gefahrvoll galten wegen der herumziehenden Dämonen, wegen der Perchten und deren Genossinnen“<sup>5</sup>. Doch tritt erst am Ausgang des Mittelalters die Weihrauchweihe an Epiphanie hervor; eben damals wurde es auch üblich, Myrrhen und Gold zu weihen<sup>6</sup>. „Weihrauch, Gold und Myrrhen sollten ein Talisman werden in allen Fährnissen des Lebens.“ Darum bittet auch die Kirche, es mögen diejenigen, welche im Vertrauen auf die göttliche Hilfe dieses Gold usw. in ihren Wohnstätten, Häusern oder überhaupt bei sich haben, von allen Gefahren der Seele und des Leibes befreit werden. Eine Weihe der Kreide, womit die Namen der heiligen drei Könige

<sup>1</sup> Vgl. Mal 3.

<sup>2</sup> c. 11. Vgl. Franz, Die Geschichte der kirchlichen Benedictionen I 71.

<sup>3</sup> Ebd. 195.

<sup>4</sup> Ex 15, 25.

<sup>5</sup> Franz, Die Geschichte der kirchlichen Benedictionen I 423.

<sup>6</sup> Ebd. I 430.



an die Türen der Häuser geschrieben werden, vorzunehmen, ist erst in neuerer Zeit üblich geworden. Das Formular enthält die Bitte, daß alle, welche mit dieser Kreide die Namen der hl. Kaspar, Melchior und Balthasar schreiben — die einzige Stelle, wo in der offiziellen Liturgie diese Namen erwähnt werden — Gesundheit des Körpers und Schutz der Seele erlangen. — Die Segnung der Häuser mittelst Aspergion und Räucherung ist gleichfalls jüngerer Datums. In dem schönen römischen Formular offenbart die Kirche ihre Festesfreude ob der gnadenreichen Erinnerungen, die sich an Epiphanie knüpfen, in dem Gesange des Magnificat. Dann folgt die Segnung des Hauses, eingeleitet durch das Responsorium *Illuminare*, gleichsam um anzudeuten, daß von dem Gnadenlichte, welches über der Kirche ausgegossen ist, ein Strahl auch in das zu segnende Haus eindringen soll. Die eigentliche Benediction des Hauses erfolgt in einem überaus herzlichen Gebete, das uns die Sitte der Häuserweihe an Epiphanie doppelt wert machen soll. Es bittet in diesem Gebete die Kirche, es möge in dem Hause in Folge der Segnung herrschen: Gesundheit, Keuschheit, die Kraft der Selbstüberwindung (*victoriae virtus*), Demut, Güte, Sanftmut, Erfüllung des Gesetzes, dankbare Gesinnung gegen Gott (*gratiarum actio*). — Ein Brauch, der in unsern deutschen Kathedralen fast gänzlich unbekannt ist, obwohl durch das *Caeremoniale episcoporum*<sup>1</sup> vorgeschrieben, ist die Verfündigung der beweglichen Feste an Epiphanie. Nach dem Evangelium beisteigt der Archidiacon, ein Kanonikus oder sonstiger Priester mit weißem Pluviale angetan den Ambo oder begibt sich an den Ort, wo gewöhnlich das Evangelium gesungen wird, und verkündet mit Septuagesima beginnend bis zum ersten Adventsonntag das Datum der beweglichen Feste in einer an die Melodie des Exsultet erinnernden Sangesweise. Wenn die vorausgehende Rubrik sagt, es geschehe diese Verkündigung *ex vetusto ecclesiae sanctae instituto*, so wird dies durch die geschichtlichen Tatsachen durchaus bestätigt. Denn Eusebius<sup>2</sup> weiß schon von Briefen des Dionysius von Alexandrien († 265), worin derselbe den Ostertermin bekannt machte; daß dies in der Kirche von Alexandrien an Epiphanie geschah, beweisen auch die von Cureton 1848 herausgegebenen Festbriefe des hl. Athanasius, und auch Cassian<sup>3</sup> berichtet, daß zu seiner Zeit der Ostertermin in Ägypten durch diese Festbriefe nicht bloß in den Städten, sondern auch in den einzelnen Klöstern verkündet wurde. Im Abendlande finden sich Spuren dieser Festverkündigung bei Ambrosius<sup>4</sup>; deutlich tritt dieselbe uns entgegen im ersten Kanon der Synoden von Orleans (541) und von Auzerre (578). Im Mittelalter erwähnen die Festverkündigung in Italien Beroldus<sup>5</sup>, Durandus<sup>6</sup>, ebenso ist sie nachweisbar in der Kirche von Aquileja und Ravenna<sup>7</sup>.

c) Die Erinnerung an die Darbringung des Herrn im Tempel und an seine Begegnung mit Simeon und Anna mußte, wenn einmal die Geburt des Herrn an einem bestimmten Tage begangen wurde, am 40. Tage<sup>8</sup> nach dieser Geburtstagsfeier sich von selbst nahelegen und zu einer besondern Festesfeier *Purificatio B. M. V.* (bei den Griechen *ὑπαπαντή*, *ὑπάντησις* = *occursus Domini*, wegen der Begegnung des Herrn mit dem greisen Simeon, bei uns Mariä Lichtmeß genannt) führen. Die ersten Spuren dieses Festes reichen bis ins 4. Jahrhundert zurück. In der Kirche zu Jerusalem wurde die Darstellung Jesu im Tempel nach der Erzählung der gallischen

<sup>1</sup> L. 2, c. 15, n. 3. Vgl. Cabrol, Art. Annonce des Fêtes, im Dictionnaire d'archéologie et de liturgie I 2230 ff.

<sup>2</sup> Hist. eccl. 7, 20.

<sup>3</sup> Coll. 10, 2.

<sup>4</sup> Expos. ev. sec. Lucam 4, 76.

<sup>5</sup> Ed. Magistretti 80.

<sup>6</sup> Rationale I. 6, c. 16, n. 17.

<sup>7</sup> Cabrol I 2237.

<sup>8</sup> Sv 12, 2 ff. Sf 2, 22 ff.

Pilgerin am 14. Februar als Quadragesima de Epiphania gefeiert, weil in Jerusalem an Epiphanie die Geburt Jesu gefeiert wurde. Wie aus demselben Berichte hervorgeht, galt damals in Jerusalem Purificatio als eines der höchsten Feste, das man mit gleicher Festesfreude beging wie Ostern (aguntur omnia cum summa laetitia ac si per pascha), mit einer Prozession nach der Anastasis, mit Predigt über den evangelischen Bericht der Darstellung des Herrn und Feier der heiligen Messe. Von Jerusalem aus verbreitete sich dieses Fest über die ganze Welt, was schon Severus, der monophysitische Patriarch von Antiochien (512—518), bezeugt<sup>1</sup>; jedoch wurde nach allgemeiner Einführung des Weihnachtsfestes nicht mehr der 14., sondern der 2. Februar angenommen. In Konstantinopel muß das Fest nicht allzu lange vor 518 Eingang gefunden haben, denn sonst hätte nicht der genannte Severus, der in diesem Jahre von dem Stuhl zu Antiochien vertrieben wurde, behaupten können, daß eben erst Konstantinopel diese Festesfeier von andern Kirchen übernommen habe. Damit lassen sich die bei den byzantinischen Schriftstellern befindlichen, einander widersprechenden Angaben wohl vereinigen. Nach einigen<sup>2</sup> soll nämlich Kaiser Justin (518 bis 527), nach andern<sup>3</sup> Kaiser Justinian (527—565) die Festesfeier angeordnet haben. Das Fest, das vielleicht zuerst nur in einigen Kirchen Konstantinopels gefeiert wurde, dehnte Justin auf die ganze Stadt oder auch auf das Reich aus, und diesem Befehle gab Kaiser Justinian, bewogen durch schwere Heimsuchungen seines Volkes, neuen Nachdruck. In Rom fand das Fest vielleicht schon im 5. Jahrhundert Eingang<sup>4</sup>. Eine Prozession an diesem Tage ist aber erst später bezeugt unter dem Pontifikat des Papstes Sergius (687—701), welcher bestimmte<sup>5</sup>, daß an Mariä Verkündigung, Himmelfahrt und Geburt, ferner an Lichtmeß (Sancti Symeonis, quod Ypapanti Graeci appellant) die Prozession von S. Adriano nach Sta Maria Maggiore sich bewegen solle. Die Prozession ist aber jedenfalls älter und wurde, wie die mittelalterliche, sich auf Beda stützende liturgische Tradition<sup>6</sup> besagt, eingeführt, um den heidnischen Lustrationsfesten, welche in Rom im Monat Februar stattfanden, eine christliche Feier entgegenzustellen. Es fanden aber zu Rom im Februar zweierlei Lustrationen statt. Zuerst die Luperkalien am 15. Februar zu Ehren des Gottes Luperus, bei welchen allerlei Ausgelassenheit getrieben wurde<sup>7</sup>, dann vom 18. bis 28. Februar die Februatio, eine allgemeine Lustrationsfeier zu Ehren des etruskischen Gottes Februus. Ein Zusammenhang mit diesen heidnischen Bräuchen ist nicht zu leugnen<sup>8</sup>. „Das Richtige trifft wohl“, sagt Baumstark, „ein Hinweis auf eine dem Sühnemonat Februar sehr wohl anstehende alljährliche Prozession zur Entsühnung des römischen Stadtgebietes, das amburbale. Bezeichnenderweise ging ja noch der christliche Bittgang nach Santa Maria Maggiore von der in eine Kirche des hl. Adrianus umgewandelten curia senatus, dem alten Stadthause des heidnischen Rom, aus.“<sup>9</sup> Für einen solchen Ursprung der Prozession spricht auch noch gegenwärtig der Gebrauch violetter Paramente bei der Lichterprozession. Daß bei dieser Prozession Kerzen getragen wurden, welche der Papst an die Teilnehmer austeilte, bezeugt Beda an der oben erwähnten Stelle, ebenso auch der Ordo von St-Amand<sup>10</sup>. Eine Weihe der

<sup>1</sup> Vgl. De Santi in Rassegna Gregor. VIII (1909) 263.

<sup>2</sup> Niceph., Hist. eccl. 17, 28.

<sup>3</sup> Theophan., Chronogr. ad annum 534.

<sup>4</sup> Gelasianum ed. Wilson 165.

<sup>5</sup> Duchesne, Liber Pontif. I 376.

<sup>6</sup> Beda, De tempor. ration. c. 12. Amalarius, De eccl. off. l. 3, c. 43.

<sup>7</sup> Vgl. Döllinger, Heidentum und Judentum 491; Wissowa, Religion und Kultus der Römer, München 1902, 172 ff.

<sup>8</sup> Vgl. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I 455.

<sup>9</sup> Beilage der Kölnischen Volkszeitung 1908, Nr 98.

<sup>10</sup> Duchesne, Origines du culte chrétien 485.

Kerzen wird aber weder von Beda noch von einem der frühmittelalterlichen Liturgiker, Rabanus, Walafried, Amalar, erwähnt. Die ältesten Weihegebete<sup>1</sup> stammen aus dem 10. Jahrhundert, so z. B. die im römischen Missale an erster Stelle befindlichen Gebete Domine sancte . . ., qui omnia ex nihilo creasti<sup>2</sup> und Omnipotens sempiterna Deus, qui hodierna die<sup>3</sup>, während die andern Gebete Domine Iesu Christe lux vera, Omnipotens sempiterna Deus, qui per Moysen, Domine Iesu Christe, qui hodierna die<sup>4</sup> dem 11. Jahrhundert angehören. Etwas später ist der Gesang des Nunc dimittis mit der Antiphon Lumen ad revelationem gentium bei der Kerzenweihe eingeführt worden. Die Antiphon Exsurge vor Beginn der Prozession findet sich schon im Ordo von St-Amant<sup>5</sup>, die Oration Exaudi mit der Überschrift Oratio ad collectam ad S. Hadrianum bereits im Gregorianum<sup>6</sup>. Im erstgenannten Ordo trifft man auch die Prozessionsgesänge Responsum accepit und Adorna thalamum<sup>7</sup>. Die Kerzenweihe vollzogen nach dem ersten römischen Ordo<sup>8</sup> die Kardinäle<sup>9</sup> in Sta Martina. Vor der Türe dieser Kirche sitzend verteilte hierauf der Papst die Kerzen und begab sich dann nach Sant' Adriano, von wo aus die Prozession ihren Anfang nahm. Diese örtliche Trennung der Kerzenweihe von der Prozession zeigt deutlich, daß dieselbe im Vergleich zur Prozession der jüngere Bestandteil ist. Bemerkenswert für den Bußcharakter der Prozession ist es, wenn der erste und zwölfte römische Ordo vorschreiben, daß der Papst ohne Schuhe bei derselben einherschreiten soll. Nach dem Ordo von St-Amant trugen bei der Prozession sowohl der Papst als auch die Kardinäle schwarze Paramente und unterblieb bei der Messe der Gesang des Gloria in excelsis.

Die erste und älteste Oration der Kerzenweihe fleht, es möge der Herr die Kerze segnen „zum Gebrauche der Menschen, für die Gesundheit des Leibes und der Seele, zu Wasser und zu Land“. Gerade auf diesem Gebete, dem im Mittelalter noch andere, den apotropäischen Charakter noch mehr hervortretende Orationen nachgebildet wurden, beruht die hohe Wertschätzung der Lichtmeßkerze, deren sie sich besonders bei unsern Vätern erfreute. „Daher sorgte man dafür, daß jedes Haus an Mariä Lichtmeß seine Kerze erhielt. Wenn Gewitter heraufzogen, wenn Epidemien das Leben bedrohten, wenn Frauen in Geburtsnöten lagen, wenn der Priester einem Kranken die letzte Wegzehrung reichte, wenn dämonische Gewalten das Glück und den Frieden des Hauses zu gefährden schienen, wurde die Lichtmeßkerze angezündet in der Hoffnung, daß sie die Worte der Weihe, die der Priester gesprochen, wahr mache . . . Die Lichtmeßkerze bildete im Hause der Gläubigen einen wertvollen Besitz, einen Schutz in Wettergefahr und einen Trost in der Sterbestunde.“<sup>10</sup> Die übrigen Orationen erflehen für die Gläubigen Gnaden, die auf der symbolischen Bedeutung der Kerze beruhen. So bittet die zweite Oration, daß wir von dem Feuer der göttlichen Liebe durchglüht und einst dem Herrn im Tempel der Glorie dargestellt werden; die dritte, daß unsere Herzen erleuchtet werden von dem Lichte des Heiligen Geistes, daß wir,

<sup>1</sup> Vgl. Franz, Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter I 445.

<sup>2</sup> Clm. 17 027 (aus Schäßlarn). Franz, Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter I 445.

<sup>3</sup> C. S. G. 338. Franz, Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter I 446.

<sup>4</sup> Hittorp, Ordo rom. vulg. 23—24.

<sup>5</sup> Duchesne, Origines du culte chrétien 485.

<sup>6</sup> Muratori, Lit. rom. vet. II 22.

<sup>7</sup> Diese Antiphon ist wörtlich den griechischen Menäen (Men. Febr., Venetiae 1880, 12) entnommen: Κατάσμησον τὸν νομφῶνά σου Σιών κτλ.

<sup>8</sup> n. 29.

<sup>9</sup> Minor presbyterorum cardinalium, sagt der 12. Ordo n. 10.

<sup>10</sup> Franz, Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter I 456.



befreit von der Blindheit des Lasters, erkennen mögen, was zu unserem Heile ist, damit wir durch das Dunkel dieser Welt zum unvergänglichen Lichte gelangen usw. Ähnliche Gedanken entwickeln auch die beiden folgenden Orationen. An die Weihe reiht sich die erhebende Zeremonie der Austeilung der Kerzen und die Prozession. Letztere bringt Durandus<sup>1</sup> sinnig in Vergleich mit dem Einzug der klugen Jungfrauen in den Himmel. Wie jene und ihre Führerin, die allerheiligste Jungfrau, sollen auch wir Lichter tragen, d. h. das Licht der Keuschheit und der guten Werke (ut per hoc prudentes virginis imitemur, quarum beata virgo est caput, ut accensa in nobis lampade castitatis et bonorum operum cum eis in templum gloriae ad verum sponsum ingredi mereamur). Die Darreichung der Lichter durch den Bischof bzw. Priester würde demnach bedeuten, daß wir alle Anteil haben am Lichte der Gnade in Christus, der für alle, wie die bei der Austeilung der Kerzen gesungene Antiphon sagt, Licht zur Erleuchtung der Heiden und zur Verherrlichung seines Volkes geworden ist. Den von Durandus ausgesprochenen Gedanken drücken auch die während der Prozession vorgetragenen Gesänge aus, die den denkwürdigen Augenblick besingen, wo der Heiland, von seiner Mutter getragen, zum erstenmal im Hause seines Vaters, im Tempel zu Jerusalem erschien. Dieser Tempel aber ist ein Abbild des himmlischen Tempels, in welchen wir alle, nachdem uns Jesus und Maria dahin vorausgegangen, durch das Licht der Gnade erleuchtet und erwärmt zu gelangen hoffen.

In Offizium und Messe trägt die Liturgie des Lichtmesstages keineswegs den ausgesprochenen Charakter eines Marienfestes. Zwar werden die Psalmen genommen wie an den Festen der allerheiligsten Jungfrau, wird Maria, wie es der Festanlaß von selbst mit sich bringt, in der Postkommunion und in den Gesängen erwähnt, im übrigen aber erscheint das Fest mehr als ein Herrenfest, welches seine Grundidee schon im Invokatorium ausdrückt: „Siehe, es kommt zu seinem Tempel der Herrscher, der Herr; freu dich und frohlocke, Sion, eil entgegen deinem Gotte (occurrentes Deo tuo = *παναρχῇ*).“ Den gleichen Gedanken lehrt der als Introitus- und Gradualpsalm verwendete Psalm 47 hervor: „Wir haben empfangen, o Gott, deine Barmherzigkeit, im Innern deines Tempels“ (V. 10). Diese Ankunft des Herrn, welche Malachias vorausgesagt, wie die Epistel uns lehrt, schildert in ihrer Erfüllung das Evangelium, mit ihr beschäftigen sich noch ausschließlich die Responsorien. — Am 3. Februar findet in vielen Kirchen der Blasiussegen gegen Halsleiden statt. Mit zwei in Form eines Andreaskreuzes zusammengebundenen Kerzen wird der Hals der Gläubigen berührt, wobei nach dem römischen Rituale der Priester zu sprechen hat: „Durch die Fürsprache des heiligen Bischofs und Märtyrers Blasius befreie dich Gott von Halskrankheit und jedem andern Übel (et a quocumque alio malo). In nomine Patris etc.“ Das Vertrauen, welches man dem hl. Blasius bei dieser Art von Krankheiten entgegenbringt, beruht auf der auch in das römische Brevier übergegangenen Erzählung, daß der hl. Blasius, Bischof von Sebaste, einen Knaben, der an einer Fischgräte zu erstickn drohte, vom Tode rettete. Die Verwendung von Kerzen bei dieser Segnung beruht auf der mittelalterlichen Sitte, diesem Heiligen Kerzen zu opfern. Zu diesem Kerzenopfer aber gelangte man auf Grund einer mittelalterlichen Legende<sup>2</sup>, die berichtet, der hl. Blasius habe einer Frau, die ihm täglich im Kerker Speise und eine Kerze brachte, versprochen, daß wenn sie zu seinem Gedächtnis an seinem Sterbetage alljährlich eine Kerze opfern würde, Gott sie von Krankheiten verschonen und ihr Wohlergehen verleihen werde. Darum wurde es, sagt Beletb, allgemeine Gewohnheit, daß wenn einer an Zahnweh litt oder sonst irgend einen körperlichen Schmerz hatte, oder wenn die Tiere erkrankten, man zu Ehren des hl. Blasius Kerzen opferte. Speziell

<sup>1</sup> Rationale I. 7, c. 7, n. 16.<sup>2</sup> Beletb, Explic. div. off. c. 82.

bei den Griechen galt schon im 6. Jahrhundert der hl. Blasius als Patron bei Halsleiden<sup>1</sup>, den man im Mittelalter auch bei uns in Deutschland in solchen Fällen anrief, wie ein Gebet zu Ehren dieses Heiligen in einer Münchener Handschrift des 12. oder 13. Jahrhunderts zeigt, auf welches Franz<sup>2</sup> aufmerksam macht. Der kirchliche Blasiusfesten aber kam wohl erst im 16. Jahrhundert auf, die jetzige im römischen Rituale zur Weihe der Blasiuskerzen gebrauchte Formel geht nicht über das 17. Jahrhundert zurück<sup>3</sup>.

### § 67. Die übrigen Feste des Herrn.

1. Das älteste Kreuzesfest (*Exaltatio S. Crucis*, Kreuz-Erhöhung) am 14. September hat seine Heimat in der Kirche von Jerusalem, wo es schon im 4. Jahrhundert die *Peregrinatio* beschreibt. Es war ursprünglich ein Erinnerungsfest an die Einweihung (335) der von Konstantin d. Gr. an der Stätte des Leidens und der Auferstehung des Herrn errichteten gottesdienstlichen Bauten. Wie die Pilgerin erzählt, strömten in diesem Tage unzählige Pilger, besonders Mönche und Asketen aus Mesopotamien, Syrien und Ägypten, ebenso auch viele Bischöfe zu dem Jahrestag dieser Konsekration, der mit gleichem Glanze gefeiert wurde wie Ostern und Epiphanie, nach Jerusalem. Wie Baumstark<sup>4</sup> bemerkt, war das ursprüngliche Datum des Anniversariums der 13. September, an welchem Tage noch gegenwärtig im griechischen und armenischen Ritus der Kirchweihe zu Jerusalem gedacht wird. Es hebt die Pilgerin aber ausdrücklich hervor, daß man als Termin der Kirchweihe jenen Tag gewählt habe, an welchem das heilige Kreuz gefunden wurde und einst Salomon den israelitischen Tempel eingeweiht habe; und wenn auch die Griechen das Fest des 14. September als „Kreuz-Erhöhung“ bezeichnen, „so wollen sie nach der ausdrücklichen Angabe eines ihrer gottesdienstlichen Bücher an den Augenblick erinnern, an dem Bischof Maximus die von der Kaiserin aufgefundenen Reliquie auf dem Ambo aufrichtete, um sie dem versammelten Volke zu zeigen“<sup>5</sup>. Wenn man nachmals im Abendlande das Fest der Kreuz-Erhöhung mit der Tatsache in Verbindung brachte, daß Kaiser Heraklius im Jahre 629 das von den Persern geraubte heilige Kreuz angeblich an diesem Tage wieder feierlich nach Jerusalem zurückbrachte, so ist diese Nachricht nicht als völlig unhistorisch zu verwerfen. Denn durch diese Wiedergewinnung hat die Verehrung des heiligen Kreuzes auf der ganzen Welt einen neuen Aufschwung genommen, und dies wird, wie Baumstark hervorgehoben hat, der Anlaß gewesen sein, die ursprünglich an dem Kirchweihfeste des 13. September mitgefeierte Kreuzauffindung an dem zweiten Tage der Festoktav, also am 14. September, gesondert zu feiern. Auch in Rom war diese *exaltatio s. crucis* des 14. September das ältere Kreuzesfest, das schon vor Papst Sergius (687—701)<sup>6</sup>, wahrscheinlich als Rom unter byzantinischer Herrschaft war, in das kirchliche Festverzeichnis kam. In Gallien kannte man dieses Kreuzesfest nicht, sondern

<sup>1</sup> Acta SS. Februarii I 339, 3. Febr.

<sup>2</sup> Die kirchlichen Benedictionen I 459.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten, Paderborn 1910, 259.

<sup>5</sup> Baumstark, Beilage zur Kölnischen Volkszeitung 1907, Nr 797.

<sup>6</sup> Duchesne, Liber Pontif. I 374.

feierte an dessen Stelle bereits im 8. Jahrhundert<sup>1</sup> ein eigenes am 3. Mai, das in Gallien wahrscheinlich dem Gelasianum eingefügt wurde, da es dem Gregorianum noch unbekannt ist. Bei der Verschmelzung des römischen und gallitanischen Ritus kam es, wahrscheinlich unter den Karolingern, in das Festverzeichnis der römischen Kirche, wo man seither zwei Kreuzfeste hatte und sich allmählich daran gewöhnte, das Fest des 3. Mai als Gedächtnistag der Kreuzauffindung, jenes des 14. September als Erinnerungstag an die Wiedererlangung des heiligen Kreuzes unter Kaiser Heraklius zu begehen. — Das Fest des kostbarsten Blutes fand erst durch Dekret Pius' IX. vom 10. August 1849 in der ganzen katholischen Kirche Aufnahme und wurde auf den ersten Sonntag im Juli fixiert. Vorher war es nur in einzelnen Diözesen, hauptsächlich während der Fastenzeit, gefeiert worden. — Am 6. August begeht die Kirche die Erinnerung an die Verkörperung Christi. Das Fest reicht zurück bis ins 7. Jahrhundert. Ildephons von Toledo<sup>2</sup> berichtet, daß man an diesem Tage dreimal die heilige Messe feierte, in einem Sakramentar aus Tours (9. Jahrhundert)<sup>3</sup> hatte das Fest sogar eine Vigil. Für den Tag des Festes wurden die Kalender der Griechen maßgebend, welche hierfür den 6. August bestimmen. Doch erst unter Kaligt III. im Jahre 1457 wurde es zur dankbaren Erinnerung an den Sieg, welchen die christlichen Heere unter Georg Hunyadi und dem hl. Johannes Capistran erfochten hatten, auf die ganze katholische Kirche ausgedehnt.

2. Den Festen des Herrn ist auch das Kirchweihfest (anniversarium dedicationis ecclesiae) zuzurechnen, weil an ihm die Kirche dem Herrn dafür feierlich Dank abstattet, daß er im katholischen Gotteshaus in so gnadenvoller Weise zugegen ist, die Bitten der Gläubigen erhört, im heiligen Messopfer während des Jahres unzähligemal unblutigerweise sich opfert, in den heiligen Sakramenten als minister principalis Versöhnung und Heiligung vermittelt und im Tabernakel den Seinen, die ihn besuchen, in liebevoller Weise stets nahe ist. Darum galt der Jahrestag der Kirchweihe von jeher als einer der höchsten Festtage des Kirchenjahres. Schon im Alten Bunde war man sich des großen Vorzuges bewußt, daß der Herr im Tempel, inmitten seines auserwählten Volkes, Wohnung genommen; darum feierte man nicht bloß die Einweihung des Tempels in festlichster Weise — die Einweihung des ersten Tempels unter Salomon dauerte zweimal sieben Tage<sup>4</sup> —, man beging auch das Jahresgedächtnis der Tempelweihe, welche Judas Makkabäus 165 v. Chr. vornahm, nachdem das Haus Gottes durch Antiochus entweiht worden war. „Judas und seine Brüder und die ganze Gemeinde Israels verordneten, daß der Tag der Einweihung des Altars gefeiert würden zu ihrer Zeit von Jahr zu Jahr, acht Tage lang . . . mit Freude und Jubel.“<sup>5</sup> So hatte also die Kirche das Vorbild für das Anniversarium der Kirchweihe — selbst für deren Oktav — bereits

<sup>1</sup> Findet sich in mehreren Handschriften des Martyrologium Hieronymianum gallischer Herkunft. Duchesne, Origines 281. Im Sakramentar von Bobbio (Sacramentarium Gallicanum: Muratori, Lit. rom. vet. II 865) ist zwischen Ostern und den Vintagen ein Fest in Inventione sanctae crucis verzeichnet.

<sup>2</sup> Martène, De antiq. eccl. rit. I. 4, c. 23, n. 20.

<sup>3</sup> Ebd. I. 4, c. 23, n. 20.

<sup>4</sup> 3 Kg 8, 65.

<sup>5</sup> 1 Makk 4, 59.



im Alten Testamente. Die früheste Nachricht über das Jahresgedächtnis der Kirchweihe bringt, wie oben erwähnt, die *Peregrinatio*. Wie dieses älteste Kirchweihfest noch gegenwärtig in der Festfeier der *Exaltatio s. crucis* fortlebt, so sind auch noch andere Feste des Kirchenjahres, wie sich weiter unten zeigen wird, in ihren ersten Anfängen Kirchweihfeste gewesen. Das *Anni-versarium dedicationis*, das in Deutschland schon die Synode von Mainz 813 als gebotenen Festtag zu halten befahl, wurde bis zur Neuzeit herab an dem wirklichen Konsekrationstag der betreffenden Kirche gehalten. Da infolge der Häufung der Kirchweihen sich verschiedene Mißstände einschlichen, wurden schon durch einzelne Provinzialsynoden des 16. Jahrhunderts sämtliche Kirchweihstage einer Provinz auf einen einzigen Tag verlegt, bei uns auf den dritten Sonntag im Oktober. An ihm wird auch das Jahresgedächtnis der Konsekration der Kathedrale begangen, die für die ganze Diözese von hervorragender Bedeutung ist: in ihr ist der Lehr- und Richterstuhl des Bischofs, in ihr werden die heiligen Öle geweiht, die Priester ordiniert, so daß es ganz und gar angemessen ist, wenn auch das Volk für die Gnaden, die ihm von der ersten Kirche der Diözese zufließen, Gott in ganz besonderer Weise Lob und Dank darbringt. Ähnliche Erwägungen sind es auch, warum die ganze katholische Kirche das Fest der Einweihung der Väterankirche (9. November)<sup>1</sup> und der Peterskirche und der Paulsbasilika<sup>2</sup> in Rom (18. November) begeht.

In dem schönen Offizium in *dedicatione ecclesiae*, ebenso auch in der Festmesse kommt der Gedanke zur Darstellung, daß Christus mit der Kirche der Gläubigen, deren Abbild das materielle Gotteshaus ist, in gnadenvolle Verbindung getreten ist und daß, was er in der Kirche der Gläubigen wirkt, zum größten Teile im Gotteshause durch die Vermittlung der Priester tut. Darum verbindet schon das *Invitatorium* beide Gedanken: „Dem Hause des Herrn ziemt Heiligkeit, laßt uns seinen Bräutigam (den Bräutigam der Kirche) in ihr anbeten.“ Auch die Psalmen des Offiziums sind unter diesem Gesichtspunkt ausgewählt; so schildert Psalm 23 den glorreichen Einzug des Herrn der Herrlichkeit, Psalm 45 den mächtigen Schutz, den er seiner Kirche angedeihen läßt, Psalm 47 die Barmherzigkeit des Herrn, die uns in den Gotteshäusern seiner Kirche so nahe ist: „Wir haben empfangen, o Gott, deine Barmherzigkeit, im Innern deines Tempels“ (Vers 10). Das gesicherte Glück und die innere Freude, die man in der wahren Kirche empfindet, auch wenn äußeres Leid nicht mangelt, feiern die Psalmen 86 und 87, während die Psalmen 95 und 98 zur Anbetung des in unsern Gotteshäusern wohnenden Heilandes auffordern: „Bringet Opfer und gebet ein in seine Vorhöfe, betet den Herrn an in seinem heiligen Vorhofe.“<sup>3</sup> „Der Herr ist groß in Sion“<sup>4</sup>, „fallet nieder vor dem Schemel seiner Füße, denn er ist heilig.“<sup>5</sup> Im Evangelium der Messe<sup>6</sup> leitet uns die Erzählung von der Einklehr des Heilandes

<sup>1</sup> Erwähnt in einem aus der Nähe von Rom stammenden Missale des 10.—11. Jahrhunderts. Ebner, Quellen und Forschungen 222.

<sup>2</sup> Findet sich in einem in der Gegend von Siena benutzten Minoritenmissale des 13.—14. Jahrhunderts. Ebd. 243.

<sup>3</sup> Ps 95, 8—9.

<sup>4</sup> Ps 98, 2.

<sup>5</sup> Ps 98, 5.

<sup>6</sup> Gregorianum: Muratori, Lit. rom. vet. II 186.

bei Zachäus an, dankbar des Herrn zu gedenken, der in seiner Kirche und in deren Gotteshäusern Einkehr gehalten hat und so oft in den Kirchen in unser Herz Einkehr hält, um die ganze Kirche umzugestalten zu dem neuen Jerusalem, wo Tod und Trauer verschwunden sind, wo das, was jetzt schon in der katholischen Kirche auf Erden begonnen hat, seine ewige Dauer erlangen wird: „Siehe, das Gezelt Gottes unter den Menschen.“<sup>1</sup> Letzteren Gedanken enthält die Epistel, die uns also das Ziel zeigt, zu welchem uns die im Evangelium bekundete liebevolle Fürsorge Gottes leiten will. An die Erhabenheit des katholischen Gotteshauses, die wir im Glauben erkennen, mahnt die Kirche im Introitus mit den Worten des Patriarchen Jakob<sup>2</sup>, die er sprach, als er im Gleichnis der Himmelsleiter jenen seligen Verkehr zwischen Gott und den Menschen sah, der sich in jeder Kirche des Neuen Bundes täglich vollzieht. Diese Verbindung zwischen Gott und den Menschen noch ganz besonders gnadenreich zu gestalten, ist das sehnliche Verlangen der Kirche, die für alle, welche im Gotteshause beten, in der Tagesoration die Gnade der Erhörung von der Barmherzigkeit Gottes ersleht (ut quisquis hoc templum beneficia petiturus ingreditur, cuncta se impetrasse laetetur).

#### Viertes Hauptstück.

### Die Feste der Heiligen.

#### § 68. Von den Festen der Heiligen im allgemeinen. Die Reliquienverehrung.

1. Die Welt ehrt ihre großen Männer und sucht ihr Andenken für die kommenden Geschlechter auf mannigfache Weise zu erhalten. Es erscheint daher als selbstverständlich, daß auch die Kirche von Anfang an für die Erhaltung des Gedächtnisses jener sorgt, die hienieden groß in ihren Augen gewesen, die im Bekenntnis des Christusglaubens durch Hinopferung ihres Lebens die größte sittliche That vollbracht hatten, und bezüglich deren man daher gewiß war, daß sie, als gekreuzigt und gestorben mit Christus, nunmehr in der jenseitigen Kirche mit ihm herrschen und für die streitende Kirche Fürbitte einlegen. Die Kirche mußte daher für die Erhaltung des Andenkens an ihre großen Männer, als welche ihr zur Zeit der Christenverfolgung zunächst die Märtyrer erschienen, wie aus Pietät für dieselben, so ganz besonders aus dem Grunde sorgen, damit die Lebenden sich im Hinblick auf solche herrliche Vorbilder stärken und zu gleicher Opfersreudigkeit entflammen könnten, und damit die Heiligen, welchen man durch feierliches Gedächtnis Liebe und Verehrung erwies, ihre gefährdeten Brüder auf Erden um so mehr durch die Kraft der Fürbitte unterstützten. War demnach der Kult der Heiligen zunächst ein Kult der Märtyrer, so kommt als weiteres charakteristisches Merkmal hinzu, daß derselbe anfänglich ganz und gar lokalen Charakter trug und an die Einzelskirche, speziell an das Grab des betreffenden Heiligen gebunden war. Die römische Kirche verehrte die

<sup>1</sup> Offb 21, 3.

<sup>2</sup> Gn 28, 17.

römischen, die Kirche von Alexandrien die alexandrinischen oder ägyptischen Märtyrer und nur diese. Doch verstand es sich ganz von selbst, daß das Gedächtnis gewisser Heiliger, auf welche sozusagen die ganze Kirche Anspruch hatte, wie z. B. der heiligen Apostel, von der ganzen Kirche begangen wurde und daß auch sonst ein Austausch zwischen den Heiligen einzelner Kirchen stattfand. So beging z. B. die römische Kirche das Gedächtnis einzelner karthagischer Märtyrer, wie des hl. Cyprian und der hll. Perpetua und Felizitas. Mit dem Aufhören der Verfolgung aber begann eine neue Klasse von Heiligen in den Vordergrund zu treten, der man gemeinhin den Namen *confessor*, Bekenner, beilegte. Diese Bezeichnung war schon seit langer Zeit üblich, wurde aber nur angewendet auf solche Christen, welche in der Verfolgungszeit für Christus in irgend einer Weise gelitten hatten, durch Gefangenhaltung, durch Vermögensverlust, durch Erduldung der Folter u. dgl., die aber nicht wie die Märtyrer ihr Bekenntnis für Christus durch den Tod besiegelt hatten. Nachdem aber die heidnische Staatsgewalt nicht mehr gegen die Christen vorging, übertrug man den Namen *confessor* auf solche Christen, welche das christliche Tugendideal in ihrem Leben in hervorragender Weise zum Ausdruck brachten. Dieses Streben nach Tugend wurde mächtig gefördert durch das Mönchtum. So ist es denn ganz erklärlich, daß vor allem die Patriarchen des Mönchtums als Heilige verehrt wurden<sup>1</sup>. Auch im Abendlande wurde schon frühzeitig einer der Hauptbeförderer des asketischen Lebens als Heiliger verehrt, der hl. Martin von Tours († 397), dessen Kult schon bald nach seinem Tode begann. Wie sehr man sich aber bewußt war, mit der Feier der Konfessorenfeste etwas Neues einzuführen, geht aus Sulpizius Severus († um 425) hervor, welcher schreibt<sup>2</sup>: *Licet ei ratio temporis non potuerit praestare martyrium, gloria tamen martyris non carebit*<sup>3</sup>. In der römischen Kirche war es der hl. Silvester, dessen Verehrung schon bald in der Kirche üblich geworden sein muß, da bereits Papst Symmachus (498—514) ihm und dem hl. Martin zu Ehren eine Kirche erbaute. Aber noch immer trug die Verehrung der Heiligen lokale Färbung; erst durch das Vordringen der römischen Liturgie kamen die Heiligen der römischen Kirche in die Kalendarien anderer Kirchen, während man in Rom sich in der Aufnahme auswärtiger Heiliger noch immer sehr zurückhaltend zeigte. Viel trug zur Erweiterung des römischen Heiligenkalenders die Berührung mit dem Frankenreiche und das Aufblühen des abendländischen Mönchtums infolge der Regel des hl. Benedikt bei. Diese Mönche waren nicht bloß die Pioniere der römischen Liturgie in andern Ländern, durch ihre Niederlassungen am Mittelpunkt der Kirche vermittelten sie dort auch die Kenntnis außerrömischer Gebräuche und außerrömischer Heiliger. Immerhin gehörte in der römischen Kirche während des Mittelalters die Aufnahme fremder Heiligenfeste zu den Seltenheiten; anderseits war aber auch das römische Kalendarium nicht ohne

<sup>1</sup> Hieronym., *Vita S. Hilarion*. c. 31. Sozom., *Hist. eccl.* 3, 14; 8, 19.

<sup>2</sup> Ep. 2 de obitu S. Martini.

<sup>3</sup> Diese Stelle klingt wieder in der jetzigen Antiphon zum Magnificat der zweiten Vesper des St. Martinsfestes: *O sanctissima anima, quam etsi gladius persecutoris non abstulit, palmam tamen martyrii non amisit.*



weiteres für die Partikularkirchen verbindlich. Dies wurde erst der Fall seit Pius V. im Jahre 1568. Für die Einzelkirchen war die Annahme dieses römischen Heiligenverzeichnisses nicht allzuschwer, da seit dem 13. Jahrhundert das vom Franziskanerorden adoptierte und durch ihn zu allgemeiner Verbreitung gelangte *Breviarium secundum consuetudinem Romanae curiae* einem universellen Heiligenkalender bereits vorgearbeitet hatte.

Ein weiterer wichtiger Faktor, die Heiligenverehrung einheitlich zu gestalten, war die Kanonisation der Heiligen<sup>1</sup>. Eine Kanonisation war dem christlichen Altertum keineswegs gänzlich fremd; auch die Märtyrer durften nicht ohne weiteres kirchlichen Kult empfangen, wenn sie nicht als Märtyrer vom Bischof der betreffenden Kirche anerkannt waren. Eine Kanonisation im engeren Sinne jedoch durch eine für die ganze Kirche gültige Erklärung des Papstes tritt erst im Mittelalter auf. Bestimmend für dieses Eingreifen des römischen Stuhles wurde wahrscheinlich die Erkenntnis, daß die bischöfliche Autorität nicht ausreichte, dem manchmal unberechtigten Verlangen des Volkes nach Verehrung einzelner Heiliger zu widerstehen, oder es war auch das Verlangen maßgebend, einem besonders beliebten Heiligen durch den Apostolischen Stuhl eine die Grenzen der eigenen Diözese überschreitende größere Verehrung zu sichern. Infolgedessen wandte man sich an den Apostolischen Stuhl um Genehmigung des Kultes. Bekanntlich ist das älteste Beispiel einer solchen Kanonisation jene des heiligen Bischofs Ulrich von Augsburg, welche Papst Johann XV. auf einer Synode zu Rom 993 vollzog. Damit hatte sich aber der Papst das Recht der Kanonisation noch nicht reserviert, was erst unter Alexander III. geschah, der durch ein Dekret aus dem Jahre 1171 verbot, ohne Genehmigung des Apostolischen Stuhles irgend einer Person kirchlichen Kult zu widmen. Da durch diesen Erlass Alexanders III. nur dem Sinne nach, aber nicht ausdrücklich die Kanonisation einzelner Heiliger durch den Bischof für den Umfang einer Diözese verboten war, so kamen auch noch nach Alexander III. einzelne Kanonisationen, sog. Beatifikationen, von seiten der Bischöfe vor. Erst durch die Verordnung Urbans VIII. aus dem Jahre 1634 wurde dies unmöglich gemacht; seit dieser Zeit wird auch scharf zwischen Beatifikation und Kanonisation unterschieden. „Durch die Beatifikation wird nach gründlicher Untersuchung durch den höchsten kirchlichen Richter die Heiligkeit und Seligkeit des Beatifizierten anerkannt, aber es wird seine öffentliche Verehrung nur gestattet, und zwar in einem beschränkten Maße, während in der Kanonisation für die ganze Kirche die volle Verehrung vorgeschrieben wird.“<sup>2</sup>

2. Der Kult, den die katholische Kirche den Heiligen darbringt, äußert sich in mannigfacher Weise. Es werden ihnen zu Ehren Offizium und Messe gefeiert, Kirchen und Altäre errichtet, ihre Bilder dürfen zur öffentlichen Verehrung ausgestellt werden. Eine ganz besonders innige Verehrung bekundet die Kirche gegenüber den irdischen Überresten der Heiligen, den heiligen Reliquien. Der Kult, welchen die Kirche in der besprochenen Weise den Heiligen durch Lobpreisung, Anrufung usw. direkt erweist, ist an deren verklärte Seelen

<sup>1</sup> Vgl. Bellesheim, Art. „Kanonisation“ in Kraus, Realencyklopädie II 96 ff.

<sup>2</sup> Heinrich, Dogmatische Theologie II 622.

im Himmel gerichtet. Aber mit diesen stehen auch ihre noch auf Erden zurückgebliebenen Leiber oder leiblichen Überreste (*λείψανα*, reliquiae) in innigster Relation; denn sie gehören den Seelen der betreffenden Heiligen an und werden bei der Auferstehung des Fleisches wieder mit ihnen zur Lebenseinheit verbunden werden, die durch den Tod wohl momentan gelöst wurde, bei der Auferstehung aber schlechthin unauflöslich wird. Darum wird auch den Reliquien selber ein religiöser Kult geweiht, der selbstverständlich nicht den leiblichen Überresten für sich gilt, sondern in und wegen ihrer Beziehung zum Heiligen, zur verklärten Seele des Heiligen im Himmel ihnen gewidmet wird, weshalb denn auch die Kirche in ihrer Liturgie niemals die Reliquien in abstracto mit Lobpreisung, Bitte usw. anredet, sondern stets die Person des Heiligen, seine verklärte Seele; an diese wird der Gläubige beim Anblick der leiblichen Reste nicht bloß erinnert, sondern er weiß die verklärte Seele des Heiligen in deren Reliquien insofern sich nahe<sup>1</sup>, als ja zwischen diesen Reliquien und der Seele im Himmel höchst wesenhafte Beziehungen bestehen.

Infolge ihrer innigen, höchst realen Beziehung zur verklärten Seele des Heiligen nehmen auch die leiblichen Überreste fort und fort teil an deren sanctitas, sie sind und bleiben, wenn auch noch so unscheinbar, geheiligte Glieder Christi, dem sie in der Taufe eingepflanzt wurden, und der sie am jüngsten Tage aus ihrer Erniedrigung heraus gleichgestalten wird dem Leibe seiner Herrlichkeit<sup>2</sup>. Diese irdischen Überreste sind und bleiben Gefäße, Tempel des Heiligen Geistes<sup>3</sup>. Daß gleich dem Kultus der Heiligen auch der Kultus ihrer Reliquien zuletzt auf Gott, auf den Gottmenschen zurückgehe, ist von selbst klar. „Wir ehren (im Reliquienkult) die Diener“, sagt Hieronymus<sup>4</sup>, „damit die Ehre der Diener auf den Herrn überströme“, der da sagt: wer euch aufnimmt, nimmt mich auf. Gott, der Gottmensch, seine Heiligkeit und Macht reflektiert sich in den leiblichen Überresten der Heiligen, und daß die Verehrung dieser Überreste in Gottes Augen nicht als „verabscheuungswürdiger Götzendienst“, sondern als ihm wohlgefälliges *servitium* gegen seine Freunde und zugleich als wahrhaftiger Gottesdienst erscheine, das beweisen die zahllosen Wunder, welche seit ältester Zeit an den Verehrern der Reliquien auf Fürbitte der Heiligen von Gott gewirkt worden sind, worüber uns keineswegs erst mittelalterliche Schriftsteller, wie z. B. Einhard<sup>5</sup>, sondern schon die gelehrtesten und gewiß verlässigen Kirchenväter, wie Gregor von Nyssa<sup>6</sup>, Augustin<sup>7</sup>, Hieronymus<sup>8</sup>, Ambrosius, Paulinus von Nola usw., berichten.

Liturgischer Kult darf in der Regel nur authentischen Reliquien kanonizierter Heiliger erwiesen werden, den Beatifizierten nur, insofern es in dem Beatifikationsbrevé ausdrücklich gestattet ist. Am höchsten werden die Reliquien der Heiligen dadurch geehrt, daß die Kirche bei jeder Altarkonsekration in hochfeierlicher Weise Reliquien (darunter in erster Reihe Märtyrerreliquien de

<sup>1</sup> Hieronym., Adv. Vigilant. c. 6.

<sup>2</sup> Phil 3, 21.

<sup>3</sup> 1 Kor 6, 19. Trid. sess. XXV.

<sup>4</sup> Ad Riparium n. 1.

<sup>5</sup> De translatione corporum SS. Marcellini et Petri.

<sup>6</sup> In der Rede auf den Märtyrer Theodor.

<sup>7</sup> De civ. Dei 22, 8, wo eine Reihe solcher Wunder verzeichnet ist.

<sup>8</sup> Ad Vigilant. c. 10.

corpore) in den Altar einschließt zu dem Zweck, um über ihnen das heiligste Opfer darzubringen, welches, wenn die Reliquien aus ihrem sepulcrum entfernt werden, über dem betreffenden Altar nicht mehr gefeiert werden darf. Die Heiligenreliquien dürfen auch auf den Altar gestellt, den Gläubigen zur Verehrung öffentlich ausgesetzt und zum Küssen gereicht, sie dürfen in liturgischer Prozession (von Klerikern in paramentis sacris oder vom Offiziator selber, aber nicht unter einem Baldachin) getragen, es dürfen vor ihnen liturgische Gebete verrichtet, die Gläubigen mit ihnen gesegnet werden; wenn sie ausgesetzt sind, müssen wenigstens zwei Lichter vor ihnen brennen, der Offiziator muß vor ihnen inklinieren und sie duplici ductu inzensieren; in der Kirche, welche eine authentische reliquia insignis (Haupt, Arm, Fuß) eines kanonisierten Heiligen besitzt, darf (nicht: muß) am Feste dieses Heiligen dessen Offizium (statt des sonst treffenden) als duplex minus mit Credo in der Messe gebetet, auch darf, jedoch nur ex speciali concessione, zu Ehren der verschiedenen Heiligen, von denen Reliquien in einer Kirche aufbewahrt sind, alljährlich ein eigenes festum reliquiarum (Dom. 4. Oct.) als festum duplex gefeiert werden. So reich übrigens die Formen des liturgischen Reliquienkultes der Heiligen sind, ist doch genauestens Sorge getragen, daß kein Unterschied vom eucharistischen Kulte und von dem des Kreuzes gewahrt erscheine.

In den ersten christlichen Jahrhunderten wurde nur den Reliquien der Märtyrer religiöser Kult geweiht, da man eben bezüglich der Märtyrer Sicherheit hatte, daß sie der Verklärung theilhaftig seien. Nur sehr allmählich kam seit dem 5. Jahrhundert auch der Kultus von Konfessoren und deren Reliquien in Aufnahme. Auch jetzt noch haben die Märtyrerreliquien vor andern insofern einen Vorzug, als sie für die Altarkonsekration gefordert sind, jedoch so, daß es zulässig ist, zugleich mit ihnen auch authentische Reliquien von Nichtmärtyrern, ja sogar Reliquien, welche nicht de corpore sind, mit einzuschließen. Am festum reliquiarum wird das Officium plurimorum martyrum rezitiert, worin gleichfalls ein Prärogativ für die Märtyrer gelegen ist, desgleichen darin, daß die nämlichen Privilegien, welche für die sog. reliquiae insignes eingeräumt sind, auch für ein kleineres Glied des Märtyrerleibes gelten, wenn an demselben das Martyrium vollzogen wurde.

Neben den eigentlichen Reliquien de corpore des Heiligen unterscheidet man noch sekundäre oder mittelbare Heiligenreliquien, das sind Gegenstände, z. B. Ketten, Kleider usw., welche mit dem Heiligen in unmittelbare oder doch nähere Berührung kamen. Schon in der Apostelgeschichte sehen wir die Gläubigen von Gegenständen, die mit dem hl. Paulus in unmittelbare Berührung gekommen waren, mit Wundererfolg Gebrauch machen<sup>1</sup>, und bekannt ist, wie hoch die Ketten des hl. Petrus zu Rom schon frühe in Ehren gehalten wurden. Zur Zeit Gregors I. war die Verehrung für die Reliquien de corpore im Abendlande so groß, daß man dieselben nicht einmal unmittelbar zu berühren, feierlich zu erheben, noch viel weniger zu teilen und zu verteilen sich getraute, und der Papst will es nicht glauben, daß die Griechen „die Leiber der Heiligen selber

<sup>1</sup> Apg 19, 12.



von der Stelle heben“. Der Kaiserin Konstantia, die den Papst um das Haupt des hl. Paulus für ihre Palastkirche gebeten hatte, schreibt er: „In Rom ist es nicht Sitte, daß man etwas vom Leibe der Heiligen zu berühren wage, wenn man Reliquien (sekundäre nämlich) von ihnen hergibt. Man legt nur ein Stückchen (seidenes) Tuch (brandeum) in eine Kapsel (pyxys) und stellt diese auf die hochheiligen Gräber (der betreffenden Märtyrer); sodann wird die Kapsel aufgehoben und in der zu weihenden Kirche (im Altar) mit gebührender Ehrfurcht eingeschlossen; es geschehen dann die gleichen Wunder, als ob die Leiber der Heiligen selbst wären übersandt worden.“<sup>1</sup> Durchs ganze Mittelalter wurden solche Gegenstände, die mit dem Leibe eines Heiligen oder mit dessen Grabe in Berührung gebracht worden waren, von den Gläubigen verehrt und ihm eine besondere Kraft beigelegt. Übrigens wird nach dem, was oben über die wesenhafte Beziehung des heiligen Leibes zur verklärten Seele im Himmel und über die objektive Würde und Heiligkeit der reliquiae de corpore sanctorum gesagt wurde, keinen Augenblick zweifelhaft bleiben, daß in Beziehung auf Verehrungswürdigkeit zwischen diesen und den sekundären Reliquien ein tieferer Unterschied bestehe, wie denn auch die Kirche einen offiziellen, liturgischen Kult nur den reliquiae de corpore zu erweisen pflegt.

a) Es liegt nicht in der Aufgabe der Liturgik, auch nur in gedrängter Kürze einen Überblick über die Geschichte der kirchlichen Reliquienverehrung hier zu geben. Zum Beweise dafür, daß sie in die älteste christliche Zeit hinaufreiche, genügt der Hinweis auf die Märtyrerakten des hl. Ignatius (c. 6), in welchen die wie im Triumphzug von Rom nach Antiochia überbrachten und dortselbst in einem Schreine (ἐν λάρνακι, nach der alten Übersetzung) aufbewahrten Reliquien des Heiligen als θησαυρὸς ἀτιμῆτος bezeichnet werden, und auf die Märtyrerakten des hl. Polikarp (c. 18), wo die Kirche von Smyrna erklärt: „Wir haben seine Gebeine bekommen, die uns wertvoller sind als kostbare Steine und schätzbarer als Gold, und wir haben sie an einem entsprechenden Orte beigelegt. Daß wir daselbst nach Möglichkeit in Jubel und Freude uns versammeln und den Geburtstag seines Martyriums begehen können, wird uns der Herr gewähren.“ Noch zur Zeit der Verfolgungen, besonders aber seit Konstantin, wurden, wie oben bemerkt, zahlreiche Kirchen über den Gräbern der Märtyrer zur Ehrung ihres Gedächtnisses (daher memoriae) erbaut. In begeisterten Worten schildert uns Gregor von Nyssa in seiner Rede auf den Märtyrer Theodor die „heilige Stätte, wo dessen Leib gleich einem Schätze von hohem Werte für die Zeit der Wiedergeburt aufbewahrt werde“. Den Mittel- und Glanzpunkt dieser herrlichen Märtyrerkirche bildete das Behältnis (θῆκη) der heiligen Reliquien. Schon seine Berührung galt als heiligend und segnend; ja man schätzte sich glücklich, von dem Staub, der an seiner Außenseite herum sich gelagert hatte, mitnehmen zu dürfen; „daß aber die Berührung der Überreste selbst, wenn sie einmal durch einen glücklichen Zufall möglich wird, Befriedigung des höchsten Verlangens ist, das wissen die, welche es erfahren und die Sehnsucht gestillt haben. Denn wie wenn der Körper noch lebte, so küssen ihn die, welche ihn sehen. Sie nähern sich ihm mit den Augen, dem Munde, den Ohren, mit allen Sinneswerkzeugen, vergießen dann über dem Märtyrer, wie wenn er sich noch in unverändertem Zustande zeigte, Tränen der Verehrung und des Schmerzes, sehen ihn an um seine Fürsprache, indem sie zu ihm als einem von der Leibgarde

<sup>1</sup> Ep. I. 4, n. 30.

Gottes beten und ihn anrufen, weil er die Gaben erlange, wenn es ihm beliebt". Gegen den Schluß seiner Rede tut Gregor der zahlreichen Wunder Erwähnung, die bei den Reliquien des hl. Theodor geschehen, bezeichnet den Ruheort derselben als „Stätte der Heilung für mannigfache Krankheiten, als Hafen für die, so von Trübsalen bestürmt werden“, und bemerkt, daß jahraus jahrein Scharen zu dieser Märtyrerstätte wallen, so daß die zu ihr führende Straße „das Bild der Armeen gewähre, indem die einen herzukommen, die andern den Kommen den Platz machen“.

Seitdem durch die Bemühungen von Päpsten des 8. (Pauls I.) und 9. Jahrhunderts (Paschals I., Leo's IV.) zahlreiche Heiligenreliquien<sup>1</sup> aus den Katakomben erhoben worden waren, erwachte, namentlich in Deutschland, ein großer Eifer, von Rom her für Altäre und Kirchen solche Reliquien zu bekommen, wie aus des berühmten Einhard höchst interessanter Schrift von der Übertragung der heiligen Leiber der Märtyrer Marcellinus und Petrus von Rom nach Seligenstadt<sup>2</sup> zu ersehen ist. Leo IV. hatte ausdrücklich gestattet, daß Reliquien auch auf den Altar (*super altare*) gestellt werden. Infolgedessen wurden seit dem 9., besonders seit dem 10. Jahrhundert sehr häufig die Reliquien den Blicken der Gläubigen dadurch zugänglich gemacht, daß man sie in kleineren oder größeren Gefäßen (kunstreichen Schreinen, Monstranzen, Kapseln usw.) über dem Altar exponierte, sie auf der Mensa oder im Überbau resp. Hinterbau des Altars aufstellte. Nach dem römischen Missale und nach dem Ceremoniale der Bischöfe<sup>3</sup> erscheint es auch gegenwärtig noch als zulässig, ja als wünschenswert, daß auf dem Altar (zwischen den Leuchtern und nicht unmittelbar vor dem Altarkreuz) Heiligenreliquien (*tabernacula cum sanctorum reliquiis*) aufgestellt bzw. ausgelegt werden, jedoch nur, wenn auf dem Altar das allerheiligste Altarsakrament nicht zur Anbetung exponiert ist; sie werden bei der Inzensation des Altars nach dem Altarkreuz, und zwar *duplici ductu* ohne vorhergehende oder nachfolgende Inkensation inzensiert.

h) Nach kirchlicher Vorschrift müssen vor den Reliquien, wenn sie den Gläubigen zur Verehrung förmlich ausgelegt sind, wenigstens zwei Lichter brennen. Wie aus Hieronymus<sup>4</sup> ersichtlich, ist das Anzünden von Lichtern vor den Reliquien uralter Brauch in der Kirche, desgleichen das Küssen der Reliquien<sup>5</sup>. Belege für deren Inzensation aus dem christlichen Altertum finden sich bei Trombelli<sup>6</sup>. Über liturgische Prozessionen mit Reliquien, die von Bischöfen oder von Priestern in liturgischer Gewandung getragen und von Scharen des herzuströmenden Volkes begleitet wurden, haben wir ganz zuverlässige Nachrichten bei Augustin<sup>7</sup>, Hieronymus<sup>8</sup>, Ambrosius, Chrysostomus u. a.; das Abhalten von Vigilien vor den Reliquien, wie es noch jetzt gelegentlich der Altarweihe geschieht, verteidigt schon Hieronymus<sup>9</sup>. Mag die Segenerteilung mit den Reliquien auch späteren Ursprungs sein, so hat sie jedenfalls ihren Grund in den begeisterten Äußerungen der Väter über die Kraft, welche den Reliquien innewohne, und in der Überzeugung, daß die Reliquien „von Christus verliehene heilbringende Quellen seien, welche auf vielfache Weise Wohltaten ausströmen, eine duftende Salbe ergießen“<sup>10</sup>. Die bei der Segnung mit Reliquien und bei der Darreichung zum Küssen gebräuchlichen Formeln sind nach Diözesen verschieden. Reliquien von bloß Beatifizierten dürfen wohl zur Verehrung ausgelegt, aber nicht in feierlicher Prozession umhergetragen werden.

<sup>1</sup> Vgl. Beiffel, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginne des 13. Jahrhunderts, Freiburg 1890; Die Verehrung u. während der zweiten Hälfte des Mittelalters, Freiburg 1892.

<sup>2</sup> Acta Sanctorum (Bolland.) Junii I 181–206.

<sup>3</sup> L. I, c. 12, n. 12.

<sup>4</sup> Adv. Vigilant. n. 4 7.

<sup>5</sup> Ebd. n. 4.

<sup>6</sup> Diss. 8 de cultu reliq. c. 33 34.

<sup>7</sup> De civ. Dei 22, 8, n. 11–12.

<sup>8</sup> Adv. Vigilant. n. 5.

<sup>9</sup> Ebd. n. 9.

<sup>10</sup> Ioh. Dam., De fide orth. 4, 15.

c) Wie durch zahlreiche und eingehende kirchliche Bestimmungen<sup>1</sup> dafür gesorgt ist, daß der liturgische cultus reliquiarum innerhalb der durch das Dogma gezogenen Grenzen sich halte, so wendet die Kirche auch ihre möglichste Sorgfalt auf, daß nur echte Reliquien, und zwar nur von solchen Verstorbenen, deren Heiligkeit und himmlische Verklärung über allen Zweifel erhaben ist, der öffentlichen Verehrung ausgesetzt werden. Beweis dessen sind, außer den einschlägigen Bestimmungen des Lateranense quartum<sup>2</sup> und des Konzils von Trient<sup>3</sup>, zahlreiche Dekrete sowohl der Ritenkongregation und der mit ihr verbundenen Congregatio indulgentiarum et reliquiarum, welche letztere die spezielle Aufgabe hat, die Authentizität der Reliquien, zumal der neu aus den Katakomben zu erhebenden, strengstens zu prüfen, und wo sich Zweifel bezüglich des Reliquienkultes ergeben, dieselben autoritativ zu entscheiden. Zu wiederholten Malen wurde verordnet und eingeschärft, daß ein öffentlicher und liturgischer Kult nur Reliquien von solchen Heiligen erwiesen werden dürfe, die vom Oberhaupte der Kirche förmlich heilig oder doch selig gesprochen worden sind, über deren Heiligkeit und Herrschen mit Christo daher für den Katholiken kein Zweifel bestehen kann. Nicht kanonisierten und resp. beatifizierten Heiligen darf öffentlicher Kult nur auf Grund alter, unvordenklicher Gewohnheit (*veneratio longaeva, sed sine legali authenticitate*) erwiesen werden<sup>4</sup>. Weiter ist verlangt, daß die betreffenden Reliquien sicher echt seien, mag nun die Echtheit durch Recognition und Approbation der kompetenten kirchlichen Autorität (des Papstes resp. der Congregatio reliquiarum und des betreffenden Diözesanbischofs, welcher selbst die vom Papst authentifizierten Reliquien für die Zulassung zum cultus publicus in seiner Diözese noch zu prüfen oder zu bestätigen hat) oder ex longaeva consuetudine festgestellt sein<sup>5</sup>. Als in jüngster Zeit (seit 1874) gewissenlose Menschen mit Reliquien aus den säkularisierten Klöstern Italiens Handel zu treiben begannen und Gefahr drohte, daß auch unechte Reliquien verbreitet werden, erhob Papst Leo XIII. seine Stimme nicht bloß gegen solch satirlegischen Handel (21. Dezember 1878), sondern ließ durch ein eigenes Schreiben des Kardinalvikars (d. d. 16. Kalend. Febr. 1881) die Bischöfe zu größter Vorsicht mahnen: *Monendi episcopi, ut martyrum corpora, quae e Romanis veterum christianorum coemeteriis prodissse dicuntur, quaeque utcumque recognita (gefälschte Authentiken von den Händlern beigegeben) ecclesiarum praesulibus nunc exhibentur, generatim suspecta habeant neque cultui fidelium proponi permittant, donec novis litteris moneantur, qua ratione circa ea se gerere debeant.* Durch Erlaß vom 1. Februar 1883 wurden sämtliche Bischöfe beauftragt, bezüglich der seit dem Jahre 1874 in ihre Diözesen neu eingeführten Reliquien strengste Untersuchung und Prüfung zu veranlassen. Wenn bei aller Vorsicht und Strenge seitens der Kirche gleichwohl im Mittelalter das glühende Verlangen der Gläubigen nach Heiligenreliquien von gewissenlosen Händlern mißbraucht wurde, so ist die Kirche hierbei außer Schuld.

## § 69. Die Feste der allerheiligsten Jungfrau. Die Feste des hl. Joseph und der hl. Joachim und Anna.

1. Der tiefste Grund für die in der Kirche allzeit vorhandene und infolge der Christologischen Streitigkeiten noch erhöhten Marienverehrung liegt in der Gottesmatterschaft der allerheiligsten Jungfrau, durch welche sie in eine besondere,

<sup>1</sup> Siehe dieselben bei Mühlbauer, Decret. authent. s. v. reliquiae III 1 und Suppl. III.

<sup>2</sup> X l. 3, c. 45, n. 2.

<sup>3</sup> Sess. XXV de vener. reliq.

<sup>4</sup> Mühlbauer, Decret. authent., Suppl. I 183 ff.

<sup>5</sup> Ebd. Suppl. III 237 ff.



jede andere hoch überragende Beziehung zu Gott dem Dreieinigen getreten ist. Daraus erklärt sich die Tatsache, daß gerade jene Marienfeste, welche zugleich festa Domini sind und an welchen Maria so recht als Mutter Gottes erscheint, zu den ältesten Marienfesten gehören<sup>1</sup>. Das gilt vor allem von dem ältesten der Marienfeste, dem Feste der Purificatio am 2. Februar, das, wie oben gezeigt wurde, seinen Charakter als Fest des Herrn noch in der jetzigen Liturgie behauptet und das auch im Datum von einem Feste des Herrn, dem Weihnachtsfeste, abhängig ist. Das gleiche ist zu sagen von dem Feste Mariä Verkündigung, das zuweilen sogar Annuntiatio Domini<sup>2</sup>, Annuntiatio Christi oder auch Conceptio Christi hieß<sup>3</sup>. Die Entstehung dieses Festes fällt in die Zeit vom 5. bis 7. Jahrhundert. Für den Orient wird seine Feier zum erstenmal sicher bezeugt durch den 52. Kanon des Trullanums, um ebendieselbe Zeit für das Abendland durch das Papstbuch<sup>4</sup>; auch das Gelasianum und Gregorianum enthalten dieses Fest. In Spanien aber, wo man selbst für das Fest Mariä Verkündigung keine Ausnahme von der Regel machen wollte, daß Heiligenfeste in der Quadragesima nicht gefeiert werden dürfen, beging man das Geheimnis der Verkündigung des Erlösers am 18. Dezember, wie die zehnte Synode von Toledo ausdrücklich bestimmte, in Mailand wählte man zu dieser Gedächtnisfeier den vierten Adventsonntag. Längere Zeit herrschte so im Abendlande diese doppelte Übung, bis der siegreich vordringende römische Ritus die Feier des 25. März allenthalben verbreitete. Das spanische bzw. altgallikanische Fest Mariä Verkündigung am 18. Dezember wurde als Exspectatio partus im Jahre 1727 von Benedikt XIII. in die festa pro aliquibus locis des römischen Breviers eingereiht. — Für das 7. Jahrhundert ist durch zwei Homilien des Andreas von Kreta<sup>5</sup> das Fest Mariä Geburt am 8. September (die Gründe für die Wahl dieses Tages lassen sich nicht mehr erkennen) gesichert. Zur Zeit des Papstes Sergius I. (687—701) war dieses Fest schon längere Zeit in Rom eingebürgert, wohin es aus dem Orient<sup>6</sup> kam. Gelasianum und Gregorianum bieten bereits ein Meßformular für diesen Tag. Die Oktav des Festes geht, wie Durandus erzählt<sup>7</sup>, auf Papst Innozenz IV. (1243—1254) zurück. Als nämlich nach dem Tode Gregors IX. wegen der Umtriebe Friedrichs II. längere Zeit keine Einigung unter den Kardinälen erzielt werden konnte, gelobten sie, im Falle einer glücklichen Papstwahl das Fest Mariä Geburt künftighin durch eine Oktav zu verherrlichen. Da der aus der Wahl hervorgegangene Celestin IV. nur wenige Tage regierte, konnte erst Innozenz IV. das Gelübde einlösen.

2. Wie durch das Datum des 25. Dezember das Fest Mariä Verkündigung, so ist durch den 8. September das Datum des Festes der Unbefleckten Empfängnis<sup>8</sup> bestimmt. Die ersten Spuren dieser Feier sind im Orient zu

<sup>1</sup> Für die Geschichte der Marienfeste vgl. Holweck, Fasti Mariani, Friburgi 1892.

<sup>2</sup> Duchesne, Liber Pontif. I 376.

<sup>3</sup> Kellner, Heortologie 175.

<sup>4</sup> Duchesne, Liber Pontif. I 376.

<sup>5</sup> Migne, P. G. 97, 806 ff.

<sup>6</sup> Der Versitel Nativitas tua, Genitrix Maria etc. ist die wörtliche Übersetzung der griechischen Antiphon: Ἡ γεννήσις σου. Vgl. Menaea Sept., Venetiae 1880, 53.

<sup>7</sup> Rationale I. 7, c. 28, n. 3.

<sup>8</sup> Über dieses Fest vgl. besonders Kellner, Heortologie 181 ff.

suchen. Der um die Mitte des 8. Jahrhunderts lebende Bischof Johannes von Suböa bringt in der Aufzählung der Feste ein Fest Mariä Empfängnis<sup>1</sup>, von dem er jedoch bemerkt, daß es noch nicht in der gesamten Kirche gefeiert werde; etwa ein Jahrhundert später hielt der Bischof Georg von Nikomedien<sup>2</sup> eine Predigt auf die „Empfängnis der hl. Anna“, d. h. auf die passive Empfängnis Mariens; aus dem Inhalt dieser Predigt läßt sich schließen, daß das Fest im Orient bereits allenthalben, wenn auch noch nicht seit allzu langer Zeit eingeführt war. Ein zu Beginn des 11. Jahrhunderts zu Konstantinopel entstandener Kirchentalender verzeichnet am 9. Dezember ein Fest der „Empfängnis der hl. Anna, der Mutter der Gottesgebälerin“, welches Kaiser Manuel Komnenus sogar zu einem bürgerlichen Feiertage machte. Im Abendlande tritt dieses Fest zuerst da auf, wo byzantinischer Einfluß sich geltend macht, also vor allem in Unteritalien; ein in Marmortafeln eingemeißelter Kalender der Kirche von Neapel aus dem 9. Jahrhundert verzeichnet es unter dem 9. Dezember<sup>3</sup>. In Unteritalien lernten dieses Fest die Normannen kennen und brachten es in die nach ihnen genannte Normandie. Von der Normandie, die längere Zeit mit England unter der Herrschaft der normannischen Könige vereinigt war, kam das Fest nach England, wo es allerdings (zuerst nachweisbar im Jahre 1128) zunächst nur in englischen Klöstern begangen wurde, bis sich im 13. Jahrhundert, zuerst auf der Diözesansynode von Exeter 1287, auch der Weltklerus der Feier anschloß. In England entstand auch der Traktat *De conceptione S. Mariae*, in welchem sich zum erstenmal die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis, wie sie jetzt von der Kirche formuliert ist, ausgesprochen findet. Als Verfasser dieses Traktates muß Eadmer († 1124)<sup>4</sup>, ein Schüler und Freund des hl. Anselm von Canterbury († 1109), angesehen werden; es ist bezeichnend, daß auch letzterer Umstand wieder auf die Normandie als auf die abendländische Heimat des Festes hinweist. Denn Anselm war vor seiner Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury Mönch und Abt des Klosters Bec in der Normandie. Auf dem Kontinent aber erstanden dem Feste und der ihm zu Grunde liegenden Festidee viele Gegner, unter welchen, als es im Jahre 1140 in der Kirche von Lyon seinen Eingang feiern sollte, sich besonders der hl. Bernhard hervortat. Doch ließ sich die weitere Entwicklung nicht mehr aufhalten, und als es das Generalkapitel der Franziskaner zu Pisa (1263) für den ganzen Orden annahm, fand es im 13. und 14. Jahrhundert immer weitere Verbreitung (1318 war das Fest bereits in Mainz bekannt, in Trier fand es zwischen 1338 und 1343 Eingang). Trotzdem der hl. Thomas von Aquin und mit ihm der Dominikanerorden die Lehre von der Immaculata Conceptio zurückwies, beging man doch am päpstlichen Hofe zu Avignon das Fest des

<sup>1</sup> Migne, P. G. 96, 1449.<sup>2</sup> Ebd. 100, 1353.<sup>3</sup> Daß man bei der Einführung des Festes im Abendlande statt des 9. Dezember den 8. wählte, kommt nach Kellner (Heortologie 186) „vermutlich daher, daß im römischen Kalender VI. Id. Dec. in der Schreibweise dem Geburtsdatum VI. Id. Sept. analog ist, während der 9. Dezember V. Id. Dec. heißt“. Aus dem nämlichen Grunde wurde auch der 24. Juni zum Geburtsfeste des Täufers gemacht.<sup>4</sup> Thurston et Slater, Eadmeri Mon. Cant. Tract. de conceptione S. Mariae, Friburgi 1904.

8. Dezember. Hätte das Konzil zu Basel, das sich in seiner sechsunddreißigsten Sitzung für diese Lehre aussprach, sein Ansehen in der Kirche nicht durch seine schismatische Stellung zum römischen Papst verscherzt, so wäre das Fest vielleicht schon früher in der ganzen Kirche eingeführt worden. Einen großen Fortschritt bedeutete es, als Sixtus IV., der aus dem Franziskanerorden hervorgegangen war, 1477 das Fest in den Kalender der römischen Kirche als *Conceptio Immaculatae* einreichte. Mit der Einführung des von Pius V. reformierten römischen Missale und Breviers wurde es auch von der ganzen katholischen Kirche begangen. Spätere Päpste gewährten dem Feste Rangeserhöhungen und setzten auch die weltliche Feier desselben durch. Zu ihrem vollen Glanze gelangte aber die Festfeier erst, nachdem Pius IX. 1854 die unbefleckte Empfängnis der allerseligsten Jungfrau als katholisches Dogma erklärt hatte.

3. Ganz selbständig, weder von andern Festen bedingt noch andere bedingend, ist das Datum des 15. August als das des Festes Mariä Himmelfahrt (*Assumptio B. M. V.*), das bei seinem ersten Auftreten im Abendlande unter einem doppelten Namen erscheint: *Assumptio* nennt es das Gelasianum, *Dormitio* das Papstbuch<sup>1</sup>. Wie schon der Name *Dormitio* zeigt, der nur eine Übersetzung des griechischen *κοίμησις* ist, ist das Fest orientalischen Ursprungs. Nach dem Berichte des byzantinischen Geschichtsschreibers Nicephorus († 1341)<sup>2</sup> hat Kaiser Mauritius (582—602) die Feier der *κοίμησις*, des Todes der allerseligsten Jungfrau, angeordnet. Das Fest muß aber weit älteren Datums sein, da alle jene Kirchen, welche sich infolge der großen häretischen Bewegungen im Laufe des 5. Jahrhunderts von der Kirche trennten, wie die Kirchen der Nestorianer und Monophysiten, der Armenier und Äthiopier, das Fest des 15. August in ihren Festerverzeichnissen erwähnen. In Rom wird es Eingang gefunden haben, als unter der Regierung der byzantinischen Kaiser auch der kirchliche Einfluß des Ostens sich stärker geltend machen konnte.

Eine besondere Eigentümlichkeit des Festes Mariä Himmelfahrt ist in der deutschen Kirche die Kräuterweihe, auch Würzweihe genannt, deren liturgische Gestaltung schon im 9. oder 10. Jahrhundert vollendet ist<sup>3</sup>. Das Volk bringt nach uralter Gewohnheit meist wohlriechende Blumen oder Kräuter lose oder in Bündeln (Wischen) zur Weihe. Unter diesen Kräutern bevorzugt man meist diejenigen, die man mit der Mutter Gottes in besondere Beziehung zu bringen seit alters gewohnt ist, z. B. Frauenschühlein, Marienkerzen usw., auch andere, denen der Volksglaube besondere Heilkräfte zuschreibt. Man wird nicht fehlgehen, wenn man die Einführung der Kräuterweihe damit in Zusammenhang bringt, daß die Kirche durch Einsetzung einer besondern Benediction verschiedenen abergläubischen Gebräuchen beim Sammeln und wohl auch manchem abergläubischen, jedoch beim Volke beliebten Pflanzensegen entgegenwirken wollte. Die kirchlich geweihten Kräuter fanden und finden beim Volke den mannigfachsten Gebrauch. „Sie wurden im Hause zum Schutz gegen Feuer und Blitz aufbewahrt; man steckte sie auf Saatsfelder, legte sie hinter die Krippen der Viehställe, verbrannte sie bei Gewittern im Herdfeuer und trug sie bei sich als

<sup>1</sup> Ed. Duchesne I 376.<sup>2</sup> Hist. eccl. 17, 28.<sup>3</sup> Franz, Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter I 398 ff.



Schutzmittel gegen Gefahr.“<sup>1</sup> Die jetzige Weihformel im Appendix des römischen Rituale trägt diesen Bedürfnissen im weitgehendsten Maße Rechnung. Der als Einleitung gebetete Psalm 64 gedenkt des Segens, den der Herr über die Erde ausströmen läßt: „Du segnest den Lauf des Jahres mit deiner Güte, und deine Felder werden voll des Überflusses. Es werden fett die Tristen der Wüste, und mit Jubel gürten sich die Hügel; es kleiden sich die Widder und Schafe, und die Täler haben Überfluß an Korn.“<sup>2</sup> Schon in der ersten und ältesten<sup>3</sup> Oration fleht die Kirche, Gott möge die den Kräutern innewohnende natürliche Kraft vermehren durch die Kraft der Segnung, damit durch ihre Anwendung Mensch und Tier von Krankheit und Widerwärtigkeit befreit bleiben (*ad usum hominibus et iumentis in nomine tuo applicatae omnium morborum et adversitatum efficiantur praesidium*). Besonders kräftig kommt der apotropäische Charakter der Gebete zum Ausdruck in dem zweiten, neueren Gebete, in welchem als Zweck der Segnung angegeben wird übernatürliche Hilfe für Mensch und Vieh, gegen Krankheit, Seuchen, Geschwüre, maleficia und incantationes, gegen den Biß giftiger Tiere, gegen teuflischen Trug, an welchem Orte sie man nur immer verwendet (*in quocumque loco positum vel portatum aut habitum aliquid ex eis fuerit*). Die dritte Oration endlich gedenkt des Festgeheimnisses Mariä Himmelfahrt. Wie Maria an diesem Tage in den Himmel eingegangen ist und uns durch ihre Fürbitte die Gnade der Frucht ihres Leibes Jesus Christus mitteilt, so mögen auch wir durch den Schutz dieser kirchlichen Segnung zum ewigen Leben geführt werden. — Der Tag Mariä Himmelfahrt fällt in den Monat August, in die Zeit, wo die Ernte und damit auch diese Kräuter reifen, wo man deshalb ganz besonders des übernatürlichen Schutzes für die eingeheimsten Feldfrüchte und für Mensch und Tier, die davon genießen, bedarf. Bedenkt man aber, daß mit Vorliebe wohlriechende Kräuter zu dieser Weihe genommen werden, so wird für die Wahl des Tages vielleicht auch die bekannte Erzählung des hl. Johannes von Damaskus, wonach den heiligen Aposteln beim Öffnen des Grabes der Gottesmutter ein süßer Wohlgeruch entgegenkam, bestimmend gewesen sein. Es darf auch hingewiesen werden auf das in den Lektionen und Responsorien verwendete Hohelied Salomons, wo wiederholt von Blumen und deren Wohlgeruch die Rede ist: *Trahe me post te, curremus in odorem unguentorum tuorum . . . , cuius inaestimabilis odor erat in vestimentis . . . , sicut dies verni circumdabant eam flores rosarum et lilia convallium . . . , quasi myrrha electa dedi suavitatem odoris*.

4. Die allerseeligste Jungfrau, deren die Kirche wiederholt in der Vorbereitung auf das Geburtsfest des Erlösers und in dessen Nachfeier dankbar gedenkt, hat auch an dem Leiden ihres Sohnes innigen Anteil genommen. Maria, die während ihres ganzen Lebens mit tiefem Schmerz erfüllt wurde, wenn sie sah, daß das Werk ihres göttlichen Sohnes nur Verkennung und Gehässigkeit erntete, hat dies am tiefsten empfunden, als der Haß der Feinde

<sup>1</sup> Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I 407.

<sup>2</sup> Ps 64, 12—14.

<sup>3</sup> 10. Jahrhundert. Clm. 3851.

Christi triumphierte und ihren göttlichen Sohn an den schmachlichen Kreuzespfahl heftete. Dort unter dem Kreuze stehend hat sie jene Hingabe ihres Sohnes in den Willen seines himmlischen Vaters vollendet, die am Anfang des Erdenlebens unseres Heilandes bei seiner Darbringung im Tempel begann. Jetzt war sie ganz und gar eingedrungen in die Bedeutung der Prophezeiung des greisen Simeon<sup>1</sup>: „Ein Schwert wird deine eigene Seele durchdringen.“ Die fromme Betrachtung des Anteils, den Maria an der durch das Leiden des Herrn erkauften Erlösung der Menschheit hatte, war es, welche im Mittelalter zur Einführung eines besondern Festes zu Ehren der mit Jesus leidenden Gottesmutter, des Festes der Sieben Schmerzen (Festum septem dolorum B. M. V.) führte. Das Fest wurde zum erstenmal in Deutschland auf der im Jahre 1413 zu Köln gehaltenen Provinzialsynode eingeführt, jedoch zunächst für den Freitag nach dem dritten Sonntag nach Ostern; 1727 wurde es durch Benedikt XIII. für die ganze Kirche vorgeschrieben und als Tag hierfür der Freitag nach dem Passionssonntag fixiert. — Die Andacht zur Schmerzensmutter fand besonders liebevolle Pflege im Orden der Serviten, die als eine besondere Vergünstigung ein eigenes Fest der Sieben Schmerzen von Papst Innozenz XI. (1676 bis 1689) für den dritten Sonntag im September zugestanden erhielten, das im Jahre 1734 auch für Österreich gestattet wurde. Im Jahre 1814 befhnte Pius VII. die Feier des Schmerzensfestes im September auf die ganze Kirche aus. Es war gerade jenes Jahr, in welchem der Papst nach langer Gefangenschaft die Befreiung erhielt, die er vor allem der Fürbitte der allerseeligsten Jungfrau zuschrieb. Will man einen Unterschied zwischen beiden Festen aufstellen, so wird man passend das erste Fest in der Fastenzeit, dem Charakter der Passionszeit entsprechend, als einen Tag innigen Mitleidens mit der Gottesmutter, die Feier im September aber als einen Triumphtag der Königin der Märtyrer begehnen. Doch hat diese Unterscheidung weder im Brevier noch im Missale einen Anhaltspunkt.

Das Fest der Heimsuchung Mariens (Visitatio B. M. V.) ist der Erinnerung an den durch das Evangelium bezeugten Besuch der allerseeligsten Jungfrau bei ihrer Vase Elisabeth geweiht. Was dieses Fest dem Katholiken so überaus wert macht, ist nicht nur das Gedächtnis der bei dieser Gelegenheit im Mutterleib erfolgten Heiligung Johannes' des Täuflers, sondern vor allem der Gedanke an die glänzende Erfüllung der Weissagung der Gottesmutter: „Siehe, von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter“<sup>2</sup>, und das frohe Bewußtsein, sich in der unzählbaren Schar der Verehrer Mariens zu wissen. Was die Wahl des 2. Juli zu diesem Feste veranlaßt hat, ist nicht mehr ersichtlich. Vielleicht war aber in das Abendland insofern der häufigen Berührung mit dem Orient anlässlich der Kreuzzüge die Kunde gedrungen von einem Feste, welches die Griechen zu Ehren der allerseeligsten Jungfrau am 2. Juli begingen, welches aber nicht die Heimsuchung zum Gegenstande hatte, sondern die Niederlegung des Gewandes Mariens in der Kirche der Vorstadt Blachernä in Konstantinopel<sup>3</sup>. Zum erstenmal tritt das Fest der Heimsuchung auf in Frankreich, wo das Konzil von Le Mans 1247 es zu einem gebotenen

<sup>1</sup> Mt 2, 35.<sup>2</sup> Mt 1, 48.<sup>3</sup> Kellner, Heortologie 201.

Feiertage machte; größere Verbreitung erhielt es dadurch, daß es auf Antrag des hl. Bonaventura durch das Generalkapitel vom Jahre 1263 für den ganzen Orden der Mindern Brüder eingeführt wurde. Die Einführung des Festes in der allgemeinen Kirche geht in ihren Anfängen zurück auf die großen kirchlichen Bewegungen des 14. und 15. Jahrhunderts. Der Erzbischof von Prag Johann von Jenstein († 1400) verfaßte ein (jetzt nicht mehr gebräuchliches) Offizium zu Ehren der Heimsuchung Mariens<sup>1</sup> und bemühte sich bei Urban VI. um die allgemeine Einführung des Festes in der Christenheit, um durch die Fürbitte der Gottesmutter die Beilegung des eingetretenen großen Schismas zu erlangen. Doch erst der Nachfolger Urbans VI., Bonifaz IX., führte das Fest ein, seine Anordnung wurde aber nur in jenem Teile der Kirche befolgt, der sich zu seiner Obedienz bekannte. Auch das Konzil von Basel ordnete in seiner dreiundvierzigsten Sitzung am 1. Juli 1441 unter Hinweis auf die schismatischen Bestrebungen in der Kirche, deren Hauptherd es allerdings selbst war, die Feier des Festes an, das schon ziemlich allgemein verbreitet war, als durch Pius V. die Einheit des Heiligenkalenders und damit die allgemeine Annahme des Festes erzielt wurde. Nach seiner Rückkehr von Gaeta erhob es Pius IX. zum Range eines duplex 2. classis.

Das Fest der heiligen Jungfrau vom Berge Karmel (Festum B. M. V. de monte Carmelo) am 16. Juli begeht die dankbare Erinnerung an die Gnaden, welche Maria allen jenen verleiht, die sich durch Annahme des nach der Ordensübergabe der Karmeliten dem Simon Stock übergebenen Skapuliers unter ihren besondern Schutz stellen. Das Fest wurde zunächst nur den Karmeliten gewährt, von Benedikt XIII. aber auf die ganze Kirche ausgedehnt. — Das Muttergottesfest des 5. August ist, wie schon sein Name *Dedicatio B. M. V. ad nives* sagt, ursprünglich das Fest einer Kirchenkonsekration, und zwar ist es die Erinnerung an die Einweihung der ersten Marienkirche, *Sta Maria Maggiore* in Rom, welche zuerst, weil vom Papst Liberius (352—366) erbaut, *basilica Liberiana* hieß, im folgenden Jahrhundert aber, offenkundig um die Gottesmutter wegen der Beeinträchtigung ihrer Ehre durch die Irreligion des Nestorius besonders zu ehren, von Sixtus III. (432—440) zu Ehren Mariens geweiht wurde. Den Namen *ad nives* hat dieses Fest erhalten wegen des angeblichen Schneewunders, von welchem aber erst mittelalterliche Quellen Kunde geben, weshalb die Kommission zur Reform des Breviers unter Benedikt XIV. diese Stelle aus den Lektionen zu streichen beantragte. — Das am Sonntag nach Mariä Geburt gefeierte Fest Mariä Name entstammt der Diözese Guenca in Spanien, für welche es 1513 von Rom aus gestattet wurde. Von Innozenz XI. wurde es zum Andenken an die Befreiung Wiens von der Türkengefahr 1683 für die ganze Kirche vorgeschrieben. — Das Festum B. M. V. de Mercede am 24. September erinnert an eine der schönsten Blüten der christlichen Charitas im Mittelalter, an die Stiftung des Ordens der Mercedarier, die sich durch Gelübde verpflichteten, nötigenfalls unter Hingabe der eigenen Freiheit, an der Befreiung der Christensklaven aus der türkischen Gefangenschaft zu arbeiten. Das Fest wurde erst

<sup>1</sup> Dreves, *Analecta hymnica* XLVIII 421—451.



unter Innocenz XII. (1691—1700) allgemein, nachdem es vorher nur die Mercedarier gefeiert hatten. — Das Rosenkranzfest (Solemnitas Ss. Rosarii B. M. V.) ist ähnlich wie das Fest des 15. Juli ein Dankfest für die Wohltaten und Gnaden, die durch das Rosenkranzgebet im Laufe der Zeit der Kirche zuteil wurden, sei es nun Befreiung von äußeren oder inneren Feinden, sei es die Erhebung und Tröstung, die so viele Seelen in dem andächtigen, mit Betrachtung verbundenen Rosenkranzgebet gefunden haben. Die Einführung<sup>1</sup> des Rosenkranzgebetes wurde vielfach dem hl. Dominikus zugeschrieben, was aber sicherlich von der jetzigen Form des Rosenkranzgebetes nicht gesagt werden kann, da, wie oben gezeigt wurde, das Ave Maria in der heutigen Form zur Zeit des hl. Dominikus noch nicht bestand und auch die Biographen des Heiligen es unterlassen, ihm die Einführung oder Erfindung des Rosenkranzgebetes zuzuschreiben. Dagegen war sein Orden der Hauptverbreiter dieser Andacht, speziell der Dominikaner Manus de Rupe († 1475), der im Jahre 1470 die erste Rosenkranzbruderschaft in Douai gründete. Auf ihn geht auch die heutige Art, den Rosenkranz zu beten, zurück, deren Wesen hauptsächlich in dem Einlegen von Geheimnissen nach dem Worte Jesus besteht. Die Rosenkranzbruderschaften, welche überall durch die Bemühungen der Mitglieder des Dominikanerordens gegründet wurden, erfreuten sich überaus großer Beliebtheit; dem vereinten Gebete dieser Bruderschaften schrieb man auch den Sieg der christlichen Waffen über die Türken in der Seeschlacht bei Lepanto zu, weshalb Pius V., der aus dem Dominikanerorden hervorgegangen war, zunächst für den 7. Oktober, den Jahrestag der Schlacht, ein festum B. M. V. de Victoria anordnete. Erst Gregor XIII. führte 1573 das eigentliche Rosenkranzfest ein, aber nur für Kirchen, wo sich ein Rosenkranzaltar oder eine Rosenkranzkapelle befand. Erst Klemens XI. (1700—1721) dehnte es auf die ganze Kirche aus, zum Danke wegen des Sieges, den Prinz Eugen am 5. August 1716 bei Peterwardein errocht. Leo XIII. hat nicht nur dem Rosenkranzfest ein neues Offizium gegeben, sondern auch durch seine Rundschreiben den Eifer für das Rosenkranzgebet neu belebt. — Die Idee, welche dem Feste Praesentatio B. M. V. am 21. November zu Grunde liegt, geht auf den Bericht des apokryphen Evangelium Iacobi (c. 7) zurück, wonach Maria im Alter von drei Jahren von ihren Eltern in den Tempel gebracht wurde, um hier unter den Tempeljungfrauen erzogen zu werden. Für dieses Fest, welches schon unter Kaiser Manuel Komnenus 1166 als bürgerlicher Feiertag erscheint, mußte ein französischer Adelige, Philipp de Maizières, der es durch seinen Aufenthalt im Orient kennen gelernt hatte, den Papst Gregor XI. (1370 bis 1378) zu gewinnen, der auch wirklich die Festfeier für die in Avignon befindliche päpstliche Kurie anordnete<sup>2</sup>. Seit Sixtus V. 1585 wird es wieder in der ganzen Kirche begangen, nachdem es eine Zeitlang aus dem Festverzeichnis der

<sup>1</sup> Vgl. Schmitz, Das Rosenkranzgebet im 15. und im Anfange des 16. Jahrhunderts, Freiburg 1903; Holzapfel, St Dominikus und der Rosenkranz, München 1903; Esser, Beitrag zur Geschichte des Rosenkranzes: Katholik 1897 (2), 346 ff; Schütz, Die Geschichte des Rosenkranzes, Paderborn 1909.

<sup>2</sup> Kellner, Geortologie 200.

römischen Kirche gestrichen war, weil nach dem Grundsatz Pius' V. alle Feste, die auf apokryphen Berichten beruhten, beseitigt werden sollten.

5. Grimm schreibt in seinem Leben Jesu<sup>1</sup>: „Erschien uns die Mutter kraft ihrer natürlichen Beziehung zum Kinde als die Gebenedeite ihres Geschlechtes, auch dem Vater, welchem das Kind untertan, die jungfräuliche Blüte der Gottesmutter anvertraut ist, fließt eben daraus ein unversieglicher Born von Gnaden, die ihn beharrlich zu immer höherer Würde und Heiligkeit emportragen. Das Verdienst der Erniedrigung, indem der Sohn Gottes freiwillig Knechtsgestalt annimmt, ist in erster Linie und reichster Fülle naturgemäß der Mutter zu flatten gekommen, die ihn empfängt und gebiert: das fortgesetzte Verdienst des Gehorsams, den er in freier Wahl einem sündigen Sterblichen leistet, wer stünde dem Segen dieses Gehorsams näher, wer natürlicher, unmittelbarer unter der Gnadenwirkung solchen Verdienstes als eben der, welchen er als Vater liebt, weil er ihn als solchen gewählt hat?“ Trotz dieser engen Beziehung des hl. Joseph zu unserem Erlöser, trotzdem der heilige Nährvater vom Heiligen Geiste selbst als ein Gerechter gepriesen wird, dachte man im christlichen Altertum noch nicht an ein Fest des hl. Joseph<sup>2</sup>, wie denn auch später die liturgische Verehrung des hl. Joseph nur ganz langsam sich entwickelte. Die ersten Spuren einer Verehrung des Heiligen im Abendlande begegnen uns in zwei aus Reichenau stammenden, zwischen 827 und 842 entstandenen Exemplaren des Martyrologium Hieronymianum, wo sich beim 19. März die Angabe findet: XIV Kal. April. Bethlehem sancti Ioseph nutritoris Domini<sup>3</sup>. Dieses Datum, an welchem man im Abendlande stets festhielt, wurde wohl deshalb gewählt, weil sich schon seit langem in diesem Martyrologium unter dem 20. März ein anderer Joseph aus Antiochien, der nicht näher mehr bekannt ist, verzeichnet findet. Im Orient begegnet uns ein Josephsfest im 10. Jahrhundert in einem Synaxarium des Johannesklosters auf Patmos<sup>4</sup>, im 12. Jahrhundert kennt man es in Konstantinopel<sup>5</sup>, zur gleichen Zeit auch in den von Byzanz beeinflussten Kirchen Kalabriens. Dieses griechische Josephsfest wurde jedoch am Sonntag nach der Geburt des Herrn gefeiert. Im Abendlande aber, wo die erste liturgische Erwähnung des hl. Joseph in den Reichenauer Martyrologien zunächst keine größere Ausdehnung seines Kultes im Gefolge hatte, wurde durch die Berührung mit dem Orient zur Zeit der Kreuzzüge, ferner durch das Interesse, welches die Theologen, von Rupert von Deuz († 1135) und dem hl. Bernhard von Clairvaux angefangen<sup>6</sup>, der Person des hl. Joseph entgegenbrachten, der Einführung eines besondern Josephsfestes vorgearbeitet. Von Bedeutung war es auch, daß verschiedene Orden das neue Fest adoptierten, so im Jahre 1324 der Orden der Serviten, im Jahre 1399 die Franziskaner; die Karmeliter, die sich nachmals mit ganz besonderem Eifer der Ver-

<sup>1</sup> I 227.

<sup>2</sup> Vgl. Pfülf, Die Verehrung des hl. Joseph: Stimmen aus Maria-Saach XXXVIII (1890) 117 ff.; vor allem das gründliche und reichhaltige Buch von Seitz, Die Verehrung des hl. Joseph, Freiburg 1908.

<sup>3</sup> Seitz, Die Verehrung des hl. Joseph 104.

<sup>4</sup> Delehaye, Synaxarium eccl. Constantinop. Propyl. ad Acta SS. Nov. 1902, X. Seitz, Die Verehrung des hl. Joseph 87.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Vgl. ebd. 128 ff.

ehrung des hl. Joseph annahmen, hatten sein Fest bereits im 14. Jahrhundert; um die gleiche Zeit nahmen es auch die Augustiner an. Die Mühe, welche der berühmte Kanzler der Universität Paris, Gerson, aufwandte, das Konzil zu Konstanz zur Einführung eines Josephsfestes zu bewegen, war zunächst nicht von Erfolg begleitet. Doch gewann die Andacht zum hl. Joseph, welche von den großen Bußpredigern des 15. Jahrhunderts, von den hl. Vinzenz Ferrer († 1419) und Bernhardin von Siena († 1444), von Bernhardin von Seltre († 1494) und Bernhardin von Busti († 1500), gefördert wurde, immer mehr an Ausdehnung und Popularität, besonders in Frankreich, Italien und Spanien. Papst Sixtus IV. (1471 bis 1484), der aus dem Franziskanerorden hervorgegangen war, folgte nur seiner Ordenstradition, als er das Fest des hl. Joseph in das Kalendarium der römischen Kirche, allerdings zunächst nur als festum simplex, aufnahm. Seit dieser Zeit fand das Josephsfest immer mehr in andere Kirchen Eingang, bis es endlich infolge der Brevierreform Pius' V. allgemein wurde. Schon unmittelbar im Anschluß an die Reform Pius' V. suchte man das Fest des hl. Joseph zu einem festum de praecepto zu machen. Doch wurde dieses Ziel erst unter Gregor XV. im Jahre 1621 erreicht. Klemens X. (1670—1676) erhob das Fest des hl. Joseph zu dem Range eines duplex 2. classis, Pius IX. reichte es unter die Feste erster Klasse ein. Nach der Einnahme Roms durch die Piemontesen erklärte Pius IX. den hl. Joseph zum Schutzpatron der ganzen Kirche. Schon am 10. September 1847 hatte er ein besonderes Schutzfest des hl. Joseph, das am dritten Sonntag nach Ostern gefeiert werden sollte, für die ganze Kirche angeordnet. — Wie der jungfräuliche Gemahl der allerheiligsten Jungfrau, so erhielten auch ihre Eltern, Joachim und Anna, deren Namen durch das apokryphe Jakobusevangelium überliefert sind, eine kirchliche Festfeier. Die Verehrung der hl. Anna reicht in der orientalischen Kirche bis ins 6. Jahrhundert zurück; 550 ließ Kaiser Justinian ihr zu Ehren eine Kirche in Konstantinopel erbauen. Wie bei andern Festen, so war es auch hier der mit den Kreuzzügen einsetzende Einfluß des Orients, welcher weitere Kreise des christlichen Abendlandes mit der Verehrung der hl. Anna bekannt machte. Als eigentliche Blütezeit des Kultes dieser Heiligen muß das 15. Jahrhundert angesehen werden. Sixtus IV. (1471—1484) genehmigte die Verehrung der hl. Anna, ihr Fest fand aber nur im Anhang des Breviers einen Platz und wurde bei der Brevierreform unter Pius V. ganz unterdrückt und nur den Franziskanern gestattet. Über diese Streichung des Festes zeigte man sich besonders in Neapel, wo der Kult der hl. Anna infolge des byzantinischen Einflusses schon in einem Kalendarium des 9. Jahrhunderts nachweisbar ist, sehr unzufrieden, weshalb Gregor XIII. 1584 ihr Fest wieder gestattete und für den 26. Juli fixierte. — Spuren einer Verehrung des hl. Joachim finden sich in einem aus den Kreisen des Minoritenordens stammenden Missale des 14. Jahrhunderts<sup>1</sup>. In Neapel besaß man bereits vor Pius V. ein Joachimsfest, das dieser Papst zum größten Leidwesen der Neapolitaner beseitigte. Das römische Kalendarium erhielt durch Gregor XV. 1623 das Fest des hl. Joachim für

<sup>1</sup> In einem Codex des Klosters Monte Cassino n. 513. Ebner, Quellen und Forschungen 103.



den 20. März, Klemens XII. (1730—1740) verlegte dasselbe auf den Sonntag nach dem Feste Mariä Himmelfahrt. Leo XIII. endlich gab dem Feste seines Namenspatrons den Rang eines duplex 2. classis.

§ 70. Die Feste der heiligen Engel und des hl. Johannes des Täuferz.  
Die Apostelfeste. Das Fest Allerheiligen und der Tag Allerseelen.

1. Schon Konstantin d. Gr.<sup>1</sup> erbaute zu Ehren des hl. Michael beim Vorgebirge Pestiä am Bosporus eine Michaelskirche, das später so berühmt gewordene Michaelion, woraus auf einen schon länger bestehenden Kult der heiligen Engel, speziell des heiligen Erzengels Michael, geschlossen werden darf. Die Erbauung einer Kirche war aber gerade bei Engelsfesten, wo keine weitere lokale Memoria vorhanden war, maßgebend für den Beginn einer liturgischen Verehrung, d. h. das Dedikationsfest der betreffenden Kirche wurde von selbst zum Festtag des heiligen Erzengels, was in gleicher Weise für den Orient wie für das Abendland gilt. So ist z. B. das byzantinische Michaelsfest des 8. November eine Erinnerung an die Einweihung der Kirche St Michael in den Thermen des Arkadius zu Konstantinopel<sup>2</sup>; im Abendlande gilt das gleiche von dem Feste Apparitio S. Michaelis archangeli am 8. Mai, welches das Jahresgedächtnis der Konsekration des berühmten Heiligtums des hl. Michael auf dem Monte Gargano in Apulien ist, ebenso ist das Michaelsfest des 29. September (Dedicatio S. Michaelis archangeli) die Erinnerung an die Einweihung einer römischen Michaelskirche. Das Leonianum bietet am 30. September fünf Messformulare für die in der sechs Miglien von Rom an der Via Salaria liegenden Michaelskirche zu feiernden Messen unter der Überschrift Natalis S. Angeli in Salaria; das Gelasianum und das Gregorianum haben ein Messformular für den 29. September. Duchesne<sup>3</sup> bezieht auch dieses Datum auf die Einweihung der Michaelskirche an der Via Salaria. Dafür spreche, daß ein gregorianisches Sakramentar aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts, das zu den ältesten und wichtigsten Handschriften dieser Gruppe zählt, den Beisatz in via Salaria bietet; Kellner<sup>4</sup> hingegen hält es für wahrscheinlich, daß dieser Tag der Erinnerungstag der Konsekration einer innerhalb der Stadt gelegenen Michaelskirche, etwa der unter Papst Symmachus erbauten, ist. — Ein Fest der heiligen Schutzengel war dem Mittelalter fremd. Es tritt erst im 16. Jahrhundert in Spanien und in Frankreich auf<sup>5</sup>. Da im Brevier Pius' V. das Fest beseitigt war, so wandte sich schon 1582 die Diözese Valencia an den päpstlichen Stuhl um Genehmigung ihres Offiziums zu Ehren der heiligen Engel, welche auch erteilt wurde<sup>6</sup>. Im Jahre 1608 erlaubte Paul V. die Feier des Schutzengel festes in der Kirche, Klemens IX. fixierte 1667 seine Feier auf den ersten Sonntag im September, Klemens X. führte es für die ganze Kirche mit dem Datum des 2. Oktober ein. In Deutschland und Österreich aber begehrt man nach wie vor das Fest an seinem alten Termin.

<sup>1</sup> Sozom., Hist. eccl. 2, 3.

<sup>2</sup> Duchesne, Origines du culte chrétien 282.

<sup>3</sup> Ebd. <sup>4</sup> Heortologie 245.

<sup>5</sup> Ebd. 246.

<sup>6</sup> Bäumer, Geschichte des Breviers 466.

2. Johannes der Täufer war vom Herrn<sup>1</sup> selbst als der größte der vom Weibe Gebornen bezeichnet worden, war sein Vorläufer, durfte den Gottessohn in den Fluten des Jordan taufen. Diese innige Beziehung zum Erlöser kam auch schon frühzeitig in der Festfeier aller Kirchen zum Ausdruck. Im Abendlande hat der gegenwärtige römische Ritus zwei Johannesfeste. Das eine ist das Fest der Geburt am 24. Juni (*Nativitas S. Ioannis Baptistae*), das andere die Erinnerung an seinen Tod am 29. August (*Decollatio S. Ioannis Baptistae*). Das Datum des ersten Festes war durch das Datum des Geburtsfestes des Heilandes bestimmt, kann also nicht vor Einführung des Weihnachtsfestes in Aufnahme gekommen sein<sup>2</sup>. Schon der hl. Augustin kannte das Fest, und zwar, wie er ausdrücklich hervorhebt, als eine bereits länger bestehende Sitte<sup>3</sup>; unter Bezugnahme auf das Wort<sup>4</sup>, durch welches der Täufer sein Verhältnis zum Heiland klarstellte (Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen), sagt der gleiche Heilige<sup>5</sup>: *Natus est hodie Ioannes, ab hodierno die minuuntur dies, natus est Christus VIII Kal. Ian., ab illo die crescunt dies*. Für die römische Kirche ist die Festfeier durch das Leonianum bezeugt, das für diesen Tag und seine Vigil sogar drei Messen bietet. Bald darauf erscheint im Martyrologium Hieronymianum und im Gelasianum unter dem 29. August ein zweites Johannesfest, welches das Gelasianum *Passio S. Ioannis Baptistae* nennt. Da es sich aber im Gregorianum nicht findet, so darf daraus geschlossen werden, daß diese Festfeier auf gallikanische Bräuche zurückgeht, von welchen das Gelasianum so manche aufgenommen hat. Tatsächlich findet sich das Fest auch für das 5. Jahrhundert im Festkalender des Perpetuus von Tours bezeugt. In Gallien aber hatte man es aus der orientalischen Überlieferung überkommen. Daß dasselbe schon frühzeitig im Osten gefeiert wurde, lehrt die Tatsache, daß es hier mit einziger Ausnahme der syrischen Nestorianer von allen Kirchengemeinschaften begangen wird<sup>6</sup>. Vielleicht hängt diese Festfeier des 29. August zusammen mit der im 4. Jahrhundert erfolgten Auffindung und Übertragung der Reliquien des Täufers, welche im Orient eine mächtige Steigerung der Verehrung des Heiligen zur Folge hatte<sup>7</sup>.

3. „Aufgebaut auf der Grundfeste der Apostel“<sup>8</sup> ist die heilige katholische Kirche, die sich ganz besonders an den Festtagen der Apostel, vorzüglich aber an den Festen des in seinen Nachfolgern fortlebenden hl. Petrus, der seine Herde jederzeit stärkt und jeglichen Irrtum von ihr abwendet, ihres apostolischen Fundamentes mit dankbarer Freude erinnert. Der erste und höchste Aposteltag ist das Fest der heiligen Apostelfürsten Petrus und Paulus am 29. Juni, womit gegenwärtig, weil die Feste der übrigen Apostel nur mehr kirchlich begangen werden, eine Erinnerungsfeier der übrigen Apostel verbunden ist. Das Fest des 29. Juni ist eines der ältesten kirchlichen Feste, das schon im 4. Jahr-

<sup>1</sup> Mt 11, 11.

<sup>2</sup> Daß man den 24. Juni, nicht, wie man erwarten sollte, den 25. Juni als Festtag wählte, hängt mit der Ausdrucksweise des römischen Kalenders zusammen: Dem VIII. Kal. Ian. (25. Dezember) entspricht VIII. Kal. Iul. (24. Juni).

<sup>3</sup> Sermo 292, 1.

<sup>4</sup> Jo 3, 30.

<sup>5</sup> Sermo 287.

<sup>6</sup> Baumstark, Beilage zur Kölnischen Volkszeitung 1907, Nr 542.

<sup>7</sup> Kellner, *Martyrologie* 167.

<sup>8</sup> Eph 2, 20.

hundert durch den Chronographen bezeugt ist. Während die übrigen Heiligentage in altchristlicher Zeit meist nur eine lokale Bedeutung beanspruchen konnten, verbreitete sich dieses Fest des 29. Juni bald auch in andere Kirchen des Erdkreises; man feierte es schon zur Zeit des hl. Ambrosius in Mailand, zur Zeit des hl. Augustin, von dem allein fünf Sermones auf dieses Fest erhalten sind, in Nordafrika. Wie Theodoros Vektor<sup>1</sup> berichtet, ließ Kaiser Anastasius vom Jahre 491 ab auch in Konstantinopel das Fest mit großem Gepränge feiern. Das Datum des 29. Juni beruht jedenfalls auf lokalrömischer Tradition; „bei der großen Verehrung, welche die beiden Apostel in der römischen Gemeinde von jeher genossen haben, die den Jahrestag ihres Martyriums von Anfang an feierlich beging, konnte das Datum desselben nicht in Vergessenheit geraten“<sup>2</sup>. Schon im 4. Jahrhundert hatte dieses Apostelfest eine Vigil<sup>3</sup>, im 5. Jahrhundert wurde es schon mit Oktav begangen<sup>4</sup>. Daß die Festfreude nicht bloß auf die Kreise des Klerus beschränkt blieb, sagt Prudentius, der im Anfang des 5. Jahrhunderts in Rom weilte: Romam per omnem cursitant orantque<sup>5</sup>. — Da es altchristliche Gewohnheit war, den Todestag der heiligen Märtyrer über ihrem Grabe zu feiern, eine doppelte Stationsfeier am 29. Juni wegen der weiten Entfernung, welche die beiden Apostelgräber trennte, zu beschwerlich war, so beging man das Fest des hl. Paulus tags darauf noch eigens in der Basilika des hl. Paulus außerhalb der Mauern. Dies ist der Ursprung des Festes Pauli Gedächtnis (Commemoratio S. Pauli) am 30. Juni. Bereits das Leonianum<sup>6</sup> und das Gelasianum<sup>7</sup> weisen eine besondere Messe zu Ehren des hl. Paulus auf. In beiden Sakramentaren<sup>8</sup> steht aber auch die Oration: Omnipotens sempiterna Deus, qui nos omnium apostolorum merita sub una tribuisti celebritate venerari. Daraus ist ersichtlich, daß man in Rom schon frühzeitig den 29. Juni als ein Fest sämtlicher heiligen Apostel feierte, was auch gegenwärtig wieder geschieht, gewissermaßen als ein Ersatz für die ihrer Feier in foro beraubten übrigen Aposteltage. — Galt das Fest des 29. Juni vor allem der Verherrlichung des glorreichen Todes des heiligen Apostelfürsten Petrus, so haben zwei andere Feste vor allem die Übertragung des Primates, der höchsten Lehr-, Binde- und Lösungsgewalt, an den Apostel zum Gegenstand. Es sind dies die beiden Feste Cathedra Petri am 18. Januar und 22. Februar. Daß Cathedra in dem angeführten Sinne aufzufassen ist, zeigt schon der hl. Cyprian<sup>9</sup>, der von den Novatianern schreibt:

<sup>1</sup> Hist. eccl. 2, 16.

<sup>2</sup> Vinzenmayer, Die Bekämpfung des Christentums durch den römischen Staat, München 1905, 65. — Nach Duchesne (Origines du culte chrétien 283; Liber Pontif. I civ) wurde das Datum des 29. Juni gewählt mit Rücksicht auf die durch die valerianische Verfolgung veranlaßte Translation der Apostelleiber ad Catacumbas, welche der Chronograph für diesen Tag verzeichnet: III. Kal. Iul. Petri in Catacumbas et Pauli Ostense Tusco et Basso coss. Ausfluß und Bassus waren Konsuln im Jahre 258, also während der valerianischen Verfolgung. Vielleicht hat man, als mit Beginn des Friedens die Apostelleiber wieder an ihre frühere Ruhestätte zurückgebracht werden konnten, gerade den Todestag zur Translation ausgewählt.

<sup>3</sup> Ambros., De virginitate c. 19.

<sup>4</sup> Leo Magn., Sermo 84 al. 81.

<sup>5</sup> Peristeph. 12, 2.

<sup>6</sup> Ed. Feltoe 49.

<sup>7</sup> Ed. Wilson 182.

<sup>8</sup> Leon. 46. Gelas. 183.

<sup>9</sup> Ep. 49, 14.



Navigare audent ad Petri cathedram et ad ecclesiam principalem, und bei einer andern Gelegenheit<sup>1</sup> von dem Amte des Papstes Fabian sagt: Fabiani locus id est locus Petri. Auch die in der jetzigen Liturgie gebrauchte Oration hebt klar und deutlich den Gegenstand des Festes hervor: Deus, qui beato Petro apostolo tuo collatis clavibus regni coelestis ligandi atque solvendi pontificium tradidisti. Es darf darum nicht bezweifelt werden, daß man gleich bei Einführung dieses Festes von diesem Gedanken geleitet war, wenn auch der Anlaß der Einführung ein ganz anderer war. Am 13. Februar begann nämlich in Rom das Fest der Parentalia, ein großes Totenfest zur Erinnerung an verstorbene Verwandte, welches acht Tage hindurch dauerte. Im Anschluß daran beging man am 22. Februar ein Familienfest, bei welchem sich die Glieder der Familie wiederum zusammenfanden und den Tag in allerlei Kurzweil und Schmausereien hinbrachten. Dieses Fest der Verwandten, der chari, hieß charistia oder cara cognatio und fand wegen seines das Gemüt unmittelbar ansprechenden Inhalts auch außerhalb Roms weite Verbreitung. Da mit demselben verschiedentlich heidnische Gebräuche verbunden waren und auch Ausschreitungen vorkamen, suchte man dieser Feier ein christliches Fest an die Seite zu stellen und durch dasselbe dem sich breitmachenden Unfug entgegenzuwirken. So setzte man für den Tag der cara cognatio das Fest cathedra Petri ein. Es war gerade jenes Fest zu dem genannten Zweck geeignet, weil die Festfeiern zu Ehren des Apostelfürsten in Rom, wo die Erinnerung an ihn stets lebendig blieb, ungemein populär waren, weil ferner damit auch der Gedanke ausgedrückt werden sollte, daß Petrus stets in seinem Nachfolger fortlebt. Wie die einzelnen Bischöfe den Jahrestag ihres Amtsantritts feierlich zu begehen pflegten und pflegen, so sollte auch das Gedächtnis des Tages, wo Petrus in Rom sein Oberhirtenamt zum erstenmal ausübte, nicht der Vergessenheit anheimfallen. Da nun über diesen Tag keinerlei Tradition bestand, hinderte nichts, hierfür den Tag der cara cognatio zu bestimmen. Schon das älteste Festverzeichnis erwähnt unter dem 22. Februar dieses Fest, welches demnach unter den beiden Festen das ältere und genuin römische ist. Das zweite Fest Cathedra Petri am 18. Januar ist in den Ländern des gallikanischen Ritus entstanden, wo man treu an dem alten Grundsatz festhielt, während der Quadragesima, in welche das Fest des 22. Februar zum östern fallen mußte, kein Heiligenfest zu begehen. So verlegte man dieses Fest unmittelbar vor die Fastenzeit und wählte dafür den 18. Januar, wie schon das Sacramentarium Gallicanum (Sacramentar von Bobbio, 7. Jahrhundert)<sup>2</sup> ersehen läßt. Infolge der Vermengung gallianischer und römischer Bräuche fand man nun zwei Feste der Cathedra vor, welcher Schwierigkeit der Kompilator des Martyrologium Hieronymianum dadurch zu begegnen suchte, daß er zu dem älteren Feste des 22. Februar die Worte in Antiochia setzte, wodurch nun das andere Fest des 18. Januar von selbst zur „Stuhlfeier Petri in Rom“ wurde. Übrigens war man im Mittelalter weit entfernt von einer allgemeinen Feier beider Feste, die erst von Paul IV. am 6. Januar 1558 angeordnet wurde. — Ein viertes Fest zu Ehren des

<sup>1</sup> Ep. 55, 8.<sup>2</sup> Muratori, Lit. rom. vet. II 806.

hl. Petrus begeht die Kirche am 1. August: Petri Kettenfeier (*Petri ad vincula*), jezt ein Fest zur Erinnerung an die wunderbare Befreiung des hl. Petrus aus dem Kerker, ursprünglich aber das Anniversarium der Konsekration der Petersbasilika auf dem Esquilin, wo man die Kette verehrte, mit welcher der hl. Petrus gefesselt war<sup>1</sup>. Auch zu diesem Weihetage wählte man die von alters her feierlich begangenen Kalenden des August, eine Tradition, die noch gegenwärtig beim römischen Volke, das den ersten Tag des August *felice Agosto* zu nennen pflegt, nicht völlig verschwunden ist<sup>2</sup>. — Zu Beginn des 8. Jahrhunderts ist ein eigenes Fest Pauli Befeuerung (*Conversio S. Pauli apostoli*) auf gallitanischem Boden durch das *Missale Gothicum*<sup>3</sup> für den 25. Januar bezeugt. In den beiden ältesten Rezensionen des *Martyrologium Hieronymianum* findet sich für diesen Tag die Bemerkung: *Romae translatio beati Pauli apostoli*, welcher Nachricht angesichts des Umstandes, daß sämtliche ältere römischen Quellen von diesem Feste schweigen, wenig Bedeutung zuzumessen ist. — Aus der Reihe der übrigen Apostelfeste sei noch das Fest der hll. Philippus und Jakobus am 1. Mai<sup>4</sup> hervorgehoben, das aus dem *Anniversarium dedicationis* der von Pelagius I. (556—561) begonnenen und unter Johannes III. (561—574) vollendeten römischen Apostelbasilika entstanden ist, ferner das Fest S. Ioannis ante portam latinam am 6. Mai, an welchem die Kirche gegenwärtig das schon von Tertullian bezeugte Ereignis begeht, daß der hl. Johannes der Evangelist zu Rom in einen Kessel siedenden Oles geworfen wurde. Wie Duchesne<sup>5</sup> annimmt, handelt es sich auch hier um die Jahresfeier der Konsekration der gleichnamigen Basilika in Rom. Das Fest des hl. Andreas (30. November) kennt bereits das *Leonianum*<sup>6</sup>. „Die Aufnahme der übrigen Apostelfeste erfolgte vom 9. Jahrhundert an nach und nach, bis sie alle vertreten waren.“<sup>7</sup> Wie hoch man die Apostelfeste einschätzte, geht daraus hervor, daß die Reichssynode zu Erfurt unter König Heinrich I. im Jahre 932 bereits sämtliche Apostelfeste als gebotene Feiertage mit Vigil zu halten befahl. An dieser Bestimmung hielt man während des ganzen Mittelalters fest; auch die Bulle Urbans VIII. *Universa per orbem* vom 24. September 1642 kennt die Apostelfeste als gebotene Feiertage, die aber infolge der im 18. Jahrhundert einsetzenden Bewegung um Reduktion der Feiertage allmählich in allen Ländern weichen mußten.

4. Der neutestamentliche Seher<sup>8</sup> schreibt: „Ich sah eine große Schar, die niemand zählen konnte, aus allen Nationen und Stämmen und Völkern und Sprachen. Sie standen vor dem Throne, vor dem Lamme, angekleidet mit weißen Kleidern, und hatten Palmen in ihren Händen.“ All dieser unzähligen Heiligen gedenkt die Kirche am 1. November, am Feste Allerheiligen. Die Idee, ein solches Fest zu feiern, ist uralte und reicht bis in die Zeit unmittelbar nach

<sup>1</sup> Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I 173. Nach dieser Kette wurde die Kirche schon im 6. Jahrhundert genannt. Duchesne, *Liber Pontif.* I 261.

<sup>2</sup> Duchesne, *Origines du culte chrétien* 287.

<sup>3</sup> Muratori, *Lit. rom. vet.* II 562.

<sup>4</sup> Gelas. ed. Wilson 171.

<sup>5</sup> *Origines du culte chrétien* 288.

<sup>6</sup> Ed. Feltoe 160.

<sup>7</sup> Kellner, *Martyrologie* 210.

<sup>8</sup> Offenb. 7, 9.

den großen Verfolgungen zurück, welche die Zahl der Märtyrer ins ungemessene vermehrt hatten, so daß es unmöglich wurde, jedem einzelnen den gewohnten Kult zu erweisen. Somit war der Gedanke an ein Kollektivfest sämtlicher heiligen Märtyrer gegeben. Wie eine Homilie des hl. Johannes Chrysostomus<sup>1</sup> beweist, feierte man ein solches Fest zu Ehren aller heiligen Märtyrer bei den Griechen Antiochiens am Sonntag nach Pfingsten, bei den Syrern am Freitag nach Ostern<sup>2</sup>. Endlich bestand, wie Bickell<sup>3</sup> aus einem Liede des hl. Ephräm<sup>4</sup> dargetan, noch eine andere Tradition, welche ein Fest zum Gedächtnis aller Märtyrer am 13. Mai beging. Im Abendlande tritt ein Festtag zu Ehren aller heiligen Märtyrer erst auf im 7. Jahrhundert unter Papst Bonifatius IV. (608 bis 615), der das ihm von Kaiser Phokas überlassene Pantheon in Rom am 13. Mai 609 oder 610 zu Ehren der allerseligsten Jungfrau und aller Märtyrer konsekrierte.

In dem Anniversarium dedicationis dieser Kirche liegen die ersten Anfänge eines Allerheiligensfestes in der römischen Liturgie, bei welchem man allerdings, zunächst noch der alten Tradition folgend, nur der Märtyrer, nicht der andern Arten der Heiligen gedachte. Wenn aber Gregor III. (731—741) in St Peter ein Oratorium „zu Ehren des Erlösers, seiner heiligen Mutter, aller Apostel, Märtyrer und aller vollkommenen Gerechten, die auf dem ganzen Erdbreis entschlafen sind“, einweihen konnte<sup>5</sup>, so liegt in dieser Tatsache ein Beweis, daß die Idee, welche später das Allerheiligensfest schuf, hier bereits sich wirksam zeigte. Die Einführung desselben erfolgte aber erst etwa hundert Jahre später unter Papst Gregor IV. (827—844), der nach dem Berichte des Sigebert von Gembloux († 1112)<sup>6</sup> in Ludwig den Frommen drang, das Fest Allerheiligen, das man in Rom am 13. Mai beging, in seinem Reiche, also in Deutschland, Frankreich und dem nördlichen Spanien einzuführen. Wie Belet<sup>7</sup> meint, habe man das Fest vom Mai in den Herbst verlegt, weil der zu Beginn des Frühjahrs sich geltend machende Mangel an Lebensmitteln die Verpflegung so vieler Pilger, welche zum Feste des 13. Mai nach Rom zusammenzufließen pflegten, sehr schwierig machte. Die Oktav des Festes ist jüngerem Datums und geht zurück auf eine Anordnung des Papstes Sixtus IV. (1471—1484)<sup>8</sup>. — Schon die Heiden hatten, einem rein menschlichen Gefühle folgend, in den Parentalia ein Fest, bei welchem die Sippe ihrer Verstorbenen gedachte. Auch die Christen, welche auf Grund der Lehre von der communio sanctorum dieser Gedächtnisfeier eine viel tiefere Bedeutung beizumessen imstande waren und welche die christliche Liebe antrieb, ihren leidenden Brüdern im Reinigungsorte zu Hilfe zu kommen, pflegten ein solches Jahresgedächtnis ihrer Angehörigen schon seit den ältesten Zeiten zu feiern. Es beschränkte sich dieses Jahresgedächtnis aber nur

<sup>1</sup> Ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους πάντας ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ μαρτυρήσαντες. Migne, P. G. 60, 706 ff.

<sup>2</sup> Bäumer, Geschichte des Breviers 190.

<sup>3</sup> Theologische Quartalschrift, Tübingen 1866, 467.

<sup>4</sup> Carmina Nisibena ed. Bickell 23. Bäumer, Geschichte des Breviers 190.

<sup>5</sup> Duchesne, Liber Pontif. I 194 204. Kellner, Geortologie 241.

<sup>6</sup> Chron. ad annum 835. <sup>7</sup> Explic. div. off. c. 127.

<sup>8</sup> Natal. Alex., Hist. eccl. 8, 23. Kellner, Geortologie 242.



auf den engen Kreis der Familie. Ein Gedächtnistag aller armen Seelen war der alten Kirche fremd. Erst dem hl. Odilo von Cluny<sup>1</sup> war es beschieden, durch das im Jahre 998 erlassene Statutum Odilonis pro defunctis<sup>2</sup> zunächst in den Klöstern seines Ordens einen solchen Gedächtnistag für den 2. November jedes Jahres einzuführen, welche fromme Gepflogenheit bei den weitverzweigten Beziehungen der Klunienser sich rasch verbreitete und auch von andern Orden angenommen wurde. Noch im 11. Jahrhundert wurde die Feier des Allerseelentages vom Weltklerus einzelner Diözesen angenommen — allen voran scheint die Diözese Lüttich gegangen zu sein, die den Allerseelentag schon unter Bischof Notker († 1008) einführte, während in der römischen Kirche derselbe erst im 14. Jahrhundert<sup>3</sup> erwähnt ist.

---

<sup>1</sup> Ringholz, Die Einführung des Allerseelentages durch den hl. Odilo von Cluny: Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden II (1881) 236 ff.

<sup>2</sup> Migne, P. L. 142, 1038.

<sup>3</sup> Ordo rom. XIV, n. 101.





